اردو

دائرۂ معارفِ اسلامیّہ

زیرِ اہتمام

دانش گاہِ پنجاب، لاہور

جلد ۱/۱۴

(علم — علماء)

۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء

طبع اوّل

ادارۂ تحریر

ڈاکٹر سیّد محمّد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ (پنجاب)	رئیس ادارہ
پروفیسر سیّد محمّد امجد الطاف، ایم اے (پنجاب)	سینیر ایڈیٹر
پروفیسر عبدالقیوم، ایم اے (پنجاب)	سینیر ایڈیٹر
پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر
شیخ نذیر حسین، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر
ڈاکٹر عبدالغنی، ایم اے، پی ایچ ڈی (پنجاب)	ایڈیٹر
حافظ محمودالحسن عارف، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر

مجلسِ انتظامیّہ

۱ - پروفیسر ڈاکٹر خیرات محمّد ابن رسا، ایم ایس سی (علیگ)، پی ایچ ڈی (براؤن، یو ایس اے)، وائس چانسلر، دانش گاہِ پنجاب (صدرِ مجلس)

۲ - ڈاکٹر رفیق احمد، ایم اے (پنجاب)، بی اے (مانچسٹر)، ڈی فل (اوکسفرڈ)، پرو وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۳ - جسٹس مولوی مشتاق حسین، جج، سپریم کورٹ آف پاکستان، اسلام آباد

۴ - جسٹس سردار محمد اقبال، سابق چیف جسٹس، لاہور ہائی کورٹ، لاہور

۵ - سید بابر علی شاہ، ۷۰ - ایف سی گلبرگ، لاہور

۶ - معتمدِ مالیات، حکومتِ پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)

۷ - معتمد تعلیم، حکومت پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)

۸ - پروفیسر شیخ امتیاز علی، ایم اے، ایل ایل بی (علیگ)، ایل ایل ایم (پنجاب)، ایل ایل ایم (سٹنفرڈ)، پرنسپل یونیورسٹی لاء کالج و ڈین کلیۂ قانون، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۹ - ڈاکٹر وحید قریشی، ایم اے، پی ایچ ڈی، ڈی لٹ (پنجاب)، ڈین کلیۂ علوم اسلامیہ و شرقیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۰ - ڈاکٹر محمد نذیر رومانی، ایم ایس سی (پنجاب)، پی ایچ ڈی (لنڈن)، ڈین کلیۂ سائنس، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۱ - رجسٹرار، دانش گاہِ پنجاب، لاہور

۱۲ - خازن، دانش گاہِ پنجاب، لاہور

۱۳ - ڈاکٹر سیّد محمّد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ، پروفیسر ایمریطس، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور (رکن و معتمد)

کتب انگریزی، فرانسیسی، جرمن، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

Al-Aghānī : *Tables* = *Tables Alphabétiques du Kitāb al-aghānī, rédigées par I. Guidi*, Leiden 1900.

Babinger = F. Babinger : *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*, 1st ed., Leiden 1927.

Barkan : *Kanunlar* = Ōmar Lûtfi Barkan : *XV ve XVI inci Asırlarda Osmanlı İmparat orluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esaxları*, I. *Kanunlar*, Istanbul 1943.

Blachère : *Litt.* = R. Blachère : *Histoire de la Litterature arabe*, i, Paris 1952.

Brockelmann, I, II = C. Brockelmann : *Geschichte der Arabischen Litteratur, Zweite den Supplementbänden angepasste Auflage*, Leiden 1943-1949.

Brockelmann, S I,II,III = *G.d A.L., Erster (Zweiter, Dritter). Supplementband*, Leiden 1937-42.

Browne, i = E.G. Browne : *A Literary History of Persia, from the earliest times until Firdawsi*, London 1902.

Browne, ii = *A Literary History of Persia, from Firdawsi to Sa'di*, London 1908.

Browne, iii = *A History of Persian Literarture under Tartar Dominion*, Cambridge 1920.

Browne, iv = *A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924.

Caetani : *Annali* = L. Caetani : *Annali dell' Islam*, Milano 1905-26.

Chauvin : *Bibliographie* = V. Chauvin : *Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes*, Lille 1892.

Dorn : *Quellen* = B. Dorn : *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der südlichen Küstenländer des Kaspischen. Meeres*, St. Petersburg 1850-58.

Dozy : *Notices* = R. Dozy : *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1847-51

Dozy : *Recherches*^{3} = R. Dozy : *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne Pendant le moyen-âge*, 3rd ed., Paris-Leiden 1881.

Dozy, *Suppl.* = R. Dozy : *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2nd ed., Leiden-Paris 1927.

Fagnan : *Extraits* = E. Fagnan : *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Alger 1924.

Gesch. des Qor. = Th. Nöldeke : *Geshichte des Qorāns*, new edition by F. Schwally, G. Bergsträsser and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.

Gibb : *Ottoman Poetry* = E.J.W. Gibb : *A History of Ottoman Poetry*, London 1900-09.

Gibb-Bowen = H.A.R. Gibb and Harold Bowen : *Islamic Society and the West*, London 1950-57.

Goldziher : *Muh. St.* = I. Goldziher : *Muhammedanische Studien*, 2 Vols., Halle 1888-90.

Goldziher : *Vorlesungen* = I. Goldziher : *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910.

Goldziher : *Vorlesungen*^{2} = 2nd ed., Heidelberg 1925.

Goldziher : *Dogme* = *Le dogme et la loi de l'islam*, trad. J. Arin, Paris 1920.

Hammer-Purgstall : *GOR* = J. von Hammer (-Purgstall) : *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest 1828-35.

Hammer-Purgstall : *GOR*^{2} = the same, 2nd ed., Pest 1840.

Hammer-Purgstall : *Histoire* = the same, trans. by J.J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.), Paris (etc.), 1835-43.

Hammer-Purgstall : *Staatsverfassung* = J. von Hammer : *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, 2 vols., Vienna 1815.

Houtsma : *Recueil* = M.Th. Houtsma : *Recueil des texes relatifs a l'histoire des Seldjoucides*, Leiden 1886-1902.

Juynboll : *Handbuch* = Th. W. Juynboll : *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, Leiden 1910.

Juynboll : *Handleiding* = *Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet*, 3rd ed., Leiden 1925.

Lane = E.W. Lane : *An Arabic-English Lexicon*, London 1863-93 (reprint, New York 1955-56).

Lane-Poole : *Cat.* = S. Lane-Poole : *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 1877-90.

Lavoix : *Cat.* = H. Lavoix : *Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationcle*, Paris 1887-96.

Le Strange = G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*, 2nd ed., Cambridge 1930 (reprint, 1966).

Le Strange : *Baghdad* = G. Le Strange : *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924.

Le Strange : *Palestine* = G. Le Strange : *Palestine under the Moslems*, London 1890 (reprint, 1965).

Lévi-Provençal : *Hist. Esp. Mus.* = E. Lévi-Provençal : *Histoire de l'Espagne musulmane*, nouv. éd., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.

Lévi-Provençal : *Hist. Chorfa* = D. Lévi-Provençal : *Les Historiens des Chorfa*, Paris 1922.

Maspero-Wiet . *Matériaux* = J. Maspéro et G. Wiet : *Matériaux pour servir à la Géographie de l'Egypte*, Le Caire 1914 (*MIFAO*, XXXVI).

Mayer : *Architects* = L.A. Mayer : *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1956.

Mayer : *Astrolabists* = L.A. Mayer : *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva 1958.

Mayer : *Astrolabists* = L.A. Mayer : *Islamic Metalworkers and their Works*, Geneav 1959.

Mayer : *Woodcarvers* = L.A. Mayer : *Islamic Wood carvers and their Works*, Geneva 1958.

Mez : *Renaissance* = A. Mez : *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922; Spanish translation by S. Vila, Madrid-Granada 1936.

Mez : *Renaissance*, Eng. tr. = the same, English translation by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S. Margoliouth, London 1937.

Nallino : *Scritti* = C.A. Nallino : *Raccolta di Scritti editi e inediti*, Roma 1939-48.

Pakalın = Mehmet Zeki Pakalın : *Osmanlı Tarih seyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.

Pauly-Wissowa = *Realenzyklopaedie des klassischen Altertums*.

Pearson = J. D. Pearson : *Index Islamicus*, Cambridge 1958.

Pons Boigues = *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geografos arábio-españoles*, Madrid 1898.

Santillana : *Istituzioni* = D. Santillana : *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1926-38.

Schlimmer = John L. Schlimmer : *Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique*, Tehran 1874.

Schwarz: *Iran* = P.Schwarz: *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1896.

Smith = W. Smith : *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*, London 1853.

Snouck Hurgronje : *Verspr. Geschr.* = C. Snouck Hurgronje : *Verspreide Geschriften*, Bonn-Leipzig-Leiden 1923-27.

Sources inéd. = Comte Henri de Castries : *Les Sources inédites de l' Histoire du Maroc*, Paris 1905, 1922.

Spuler : *Horde* = B. Spuler : *Die Goldene Horde*, Leipzig 1943.

Spuler : *Iran* = B. Spuler : *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.

Spuler : *Mongolen*^{2} = B. Spuler : *Die Mongolen in Iran*, 2nd. ed., Berlin 1955.

SNR = Stephan and Naudy Ronart : *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, Djambatan-Amsterdam 1959.

Storey = C.A. Storey : *Persian Litrerature : a bio-bibliographical survey*, London 1927.

Survey of Persian Art = ed. by A. U. Pope, Oxford 1938.

Suter = H. Suter : *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900.

Taeschner : *Wegenetz* = F. Taeschner : *Die Verkehrslage und den Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*, Gotha 1926.

Tomaschek = W. Tomaschek : *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Vienna 1891.

Wiel : *Chalifen* = G. Weil : *Geschichte der Chalifen*, Mannheim-Stuttgart 1846-82.

Wensinck : *Handbook* = A. J. Wensinck : *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927.

Zambaur = E. de Zambaur : *Manual de de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanover 1927 (anastatic reprint, Bad Pyrmont 1955).

Zinkeisen = J. Zinkeisen : *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad = *The Contribution of India to Arabic Literature*, Allahbad 1946 (reprint, Lahore 1968).

(ج)

مجلات، سلسلہ ھاے کتب*، وغیرہ، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ھیں

AB=Archives Berbères.

Abh. G. W. Gött=Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.

Abh. K. M.=Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes.

Abh. Pr. Ak. W.=Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.

Afr. Fr.=Bulletin du Comité de l'Afrique française.

Afr. Fr. RC=Bulletin du Com. de l' Afr. franç., Renseignements Coloniaux.

AIEO Alger=Annales de l' Institute d' Études Orientales de l' Université d' Alger.

AIUON=Annali dell'Istituto Univ. Orient. di Napoli.

AM=Archives Marocaines.

And.=Al-Andalus.

Anth=Anthropos.

Anz. Wien=Anzeiger der philos.-histor. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien.

AO=Acta Orientalia.

Arab.=Arabica.

ArO=Archiv Orientální.

ARW=Archiv für Religionswissenschaft.

ASI=Archaelogical Survey of India.

ASI, NIS=the same, New Imperial Series.

ASI, AR=the same, Annual Reports,

AÜDTCFD=Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi.

As. Fr. B=Bulletin du Comité de l' Asie Française.

BAH=Bibliotheca Arabico-Hispana.

BASOR=Bulletin of the American School of Oriental Research.

Bell.=Türk Tarih Kurumu Belleten.

BFac. Ar.=Bulletin of the Faculty of Arts of the Egyptian University.

BÉt. Or.=Bulletin d'Études Orientales de l'Institut Française Damas.

BGA=Bibliotheca geographorum arabicorum.

BIE=Bulletin de l' Institut Egyptien.

BIFAO=Bulletin de l' Institut Français d' Archéologie Orientale du Caire.

BIS=Bibliotheca Indica series.

BRAH=Boletín de la Real Academia de la Historia de España.

BSE=Bol'shaya Sovetskaya Éntsiklopediya (Large Soviet Encyclopaedia), Ist ed.

BSE^2=the Same, 2nd ed.

BSL(P)=Bulletin de la Société de Linguistique (de Paris).

BSO(A)S=Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.

BTLV=Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde (van Ned.-Indië).

BZ=Byzantinische Zeitschrift.

COC=Cahiers de l' Orient Contemporain.

CT=Cahiers de Tunisie.

EI^1=*Encyclopaedia of Islam*, 1st edition.

EI^2=*Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition.

EIM=Epigraphia Indo-Moslemica.

ERE=Encyclopaedia of Religion and Ethics.

GGA=Göttinger Gelehrte Anzeigen.

GJ=Geographical Journal.

GMS=Gibb Memorial Series.

Gr. I. ph=Grundriss der Iranischen Philologie.

GSAI=Giornale della Soc. Asiatica Italiana.

Hesp.=Hespéris.

IA=Islâm Ansiklopedisi (Türkish).

IBLA=Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes, Tunis.

IC=Islamic Culture.

IFD=Ilahiyat Fakültesi.

IG=Indische Gids.

IHQ=Indian Historical Quarterly.

---

* انھیں رومن حروف میں لکھا گیا ہے

۱ - علوم دینیه

قدیم اسلامی تصور کی رو سے دینی علوم ھی اصلی علم ھیں، یعنی قرآن و حدیث کے علوم ۔ پھر ان علوم کی تشریح و تائید کے لیے جو علوم پیدا ہوے وہ بھی دینی علوم کہلاتے ھیں ۔ دوسرے درجے کے ان علوم کو ذیلی دینی علوم کہنا زیادہ مناسب ھوگا۔ ھم نے علوم دینیه (اصلی و ذیلی) میں جن انواع کو شامل کیا ہے وہ یہ ھیں : (۱) علوم القرآن؛ (۲) علوم الحدیث؛ (۳) علوم الفقه؛ (۴) علم الفرائض یا علم المیراث؛ (۵) علم العقائد؛ (٦) علم کلام؛ (۷) علم تصوف؛ (۸) علم اخلاق و آداب اور (۹) علم النفس (یا علم الروح)، جس میں بعض علما نے علم رؤیا کو شامل کیا، اگرچه تعبیر رؤیا کا علم ایک جدا علم کی حیثیت بھی رکھتا ہے.

اب ان میں سے ھر ایک پر مجمل تبصرہ پیش کیا جا رہا ہے (جن عنوانات پر مقالات اس دائرۂ معارف میں کہیں اور چھپ چکے ھیں ان کی طرف حوالۂ رجوعی (رك) دیا جا رہا ہے) :-

⊗ (۱) علوم القرآن : نیز رك به قرآن.

اس موضوع پر مقالۂ قرآن (رك بآن) میں بہت سے عنوانات زیر بحث آ گئے ھیں۔ یہاں محض چند ضروری اشارات پیش کیے جا رہے ھیں تاکه علم کے مقالے میں بھی علوم قرآن کا کچھ تصور و تأثر آ جائے.

قرآن مجید ایک کتابٌ مُبین ہے، جسے ”بَیانٌ لِلنّاس“ بھی کہا گیا ہے اور جس کے بارے میں یه ارشاد ھوا ہے کہ یه ”تِبْیانٌ لِکُلِّ شَیْءٍ“ ہے اور اسی کے بارے میں ”نبینا هُدًی وَّ رَحْمَةً“ بھی کہا گیا ہے ۔ یه دین اسلام کا سرچشمه بلکه خود دین اسلام ہے، جو آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله وسلّم کے ذریعے مسلمانوں کو (بلکه سارے عالم کو) دیا گیا ۔ قدرتی طور سے صحابہؓ (اور بعد میں آنے والے مسلمانوں) نے اس کی حفاظت، فہم، تدبّر اور تفسیر وغیرہ کے لیے خصوصی کوششیں کیں، اس کے نزول و تدوین کے کوائف مرتب کیے، اس کی کتابت و املا اور اس کی قراءت کے اصول مدون کیے اور اس کے آداب اور قواعد احترام بھی وضع کیے ۔ علاوہ ازیں اس کے معانی کو سمجھنے کے لیے فنون کی بنیاد رکھی اور مضامین میں محکمات و متشابہات، ناسخ و منسوخ اور تأویل و استدلال کے طریقوں پر بحثیں کیں، جن کے زیر اثر قرآن مجید کے ارد گرد کئی علوم ظہور میں آ گئے.

ان علوم کا ایک خاکه منّاع القطان کی کتاب مباحث فی علوم القرآن سے لے کر یہاں دیا جا رہا ہے (جس میں صبحی صالح کی کتاب علوم القرآن سے بھی استفادہ کیا گیا ہے).

قرآن کی تعریف کے بعد مصنف نے قرآن مجید کے اسما اور اوصاف سے بحث کی ہے ۔ پھر قرآن مجید، حدیث قدسی اور حدیث النبوی کا فرق بتایا ہے ۔ پھر وحی کے معنی، کیفیت اور اس کے بارے میں شکوک سے اعتنا کیا ہے ۔ اس کے بعد مکی اور مدنی آیات اور سورتوں کا ذکر ہے اور یه بتایا ہے کہ ان کے مابین امتیاز کے اصول کیا ھیں۔ پھر نزول کے اول و آخر کا ذکر اور سبب نزول کی بحث آئی ہے ۔ اس کے بعد جمع و ترتیب قرآن کا تذکرہ ہے ۔ پھر قراءات سبعه، تجوید، آداب التلاوت، تفسیر کے قواعد میں نحو اور معانی کی رو سے بحث، المحکم اور المتشابه میں فرق، عام اور خاص کی بحث، ناسخ و منسوخ، مطلق و مقید اور منطوق و مفہوم، پھر اعجاز القرآن، امثال القرآن، جدل القرآن، قصص القرآن، ترجمة القرآن، تفسیر و تأویل، تفسیر کے شرائط

(اصول)، اقسام تفسیر: تفسیر ماثور، تفسیر بالرأی، اسرائیلیات، صوفیانہ تفسیریں اور آخر میں ممتاز ترین تفاسیر (فقہا کی تفسیریں اور دیگر انواع تفسیر، مثلاً دور جدید کی تفاسیر) کا بیان ہے۔ ایک لحاظ سے ان میں سے ہر بحث کم و بیش علم کی حیثیت اختیار کر چکی ہے، اگرچہ یہ محض داخلی و ذیلی ہے۔

قرآن مجید کے سلسلے میں بعض اور مباحث بھی ہیں، مثلاً قرآن مجید کی دعائیں، قرآن مجید کی پیش گوئیاں، قرآن مجید کا جغرافیہ (ارض القرآن)، قرآن مجید کے مفرد الفاظ کے معجم، قرآن مجید کے مضامین کے اشاریے، قرآن مجید کی کتابت (املا) کے خاص طریقے۔ اس کے علاوہ متعدد دوسرے مباحث ہیں، جن کے لیے رک بہ قرآن۔

جو علوم بالواسطہ قرآن مجید کے زیر اثر پیدا ہوئے ان کے لیے رک بہ علم؛ عمومی بحث (سید عبد اللہ نے لکھا)۔

[ادارہ]

⊗ (۲) **علوم الحدیث**: اس میں روایت و درایت کے اعتبار سے جملہ علوم حدیث کے علاوہ وہ مباحث بھی شامل ہیں جو حدیث کی حجیت و ضرورت اور حدیث پر اعتراضات کے ردّ پر مشتمل ہیں۔ یہ آخری فن اس لیے پیدا ہوا کہ کچھ لوگ (خصوصاً آج کل) حدیث کی صحت پر شک کرتے ہیں، جس کے جواب میں علماے حدیث اپنے دلائل سے حدیث کی صحت و حجیت کا اثبات کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ صحاح، سنن، مسانید [رک بآں]، مختصرات [رک بآں] اور اربعین پر جو شروح لکھی گئی ہیں وہ بھی علوم الحدیث میں شامل ہیں۔ اسی طرح قدما کی کتب الاطراف اور عصر حاضر میں مرتب کیے گئے حدیث کے اشاریے (مثلاً ونسنک: المعجم المفہرس) اور دوسرے متفرق مباحث (مثلاً قرآن مجید اور حدیث کا ربط اور فقہ و حدیث کا تعلق) بھی علوم حدیث میں شامل ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے محمد بن جعفر الکتانی: الرسالۃ المستطرفہ؛ نیز رک بہ حدیث؛ اہل الحدیث؛ سیرت؛ اسماء الرجال؛ قرآن)۔

غرض وہ سب کوششیں جو حدیث کو سمجھنے اور اس کا مقام متعین کرنے، نیز مجموعہ ہاے احادیث کو مرتب و مدون کرنے کے اصول متعین کرنے، احادیث کو پڑھنے پڑھانے اور ان کی ارتقائی سرگزشت اور نقد و جرح کے اصولوں کو جاننے یا حدیث کے خلاف کیے گئے اعتراضات کے جوابات دینے کے سلسلے میں کی گئیں، علوم حدیث میں شمار ہوتی ہیں۔ حدیث کی تاریخ، متن و اسناد کے پرکھنے کے اصول اور طریقے (methodology)، علم ناسخ الحدیث و منسوخہ، علم غریب الحدیث، علم اختلاف الحدیث، علم مصطلحات حدیث وغیرہ بھی سب علوم حدیث میں شامل ہیں۔ زیادہ باضابطہ طور سے یوں کہنا چاہیے کہ علم الحدیث کی دو قسمیں ہیں: (۱) علم روایت اور (۲) علم درایت۔ جب رسول کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے اقوال و افعال کے متعلق روایات کی تعداد بڑھی تو ان کی روایت کی صحت کو جانچنے اور پرکھنے، نیز مختلف فیہ مسائل کو سمجھنے کے لیے اصول بندی لازمی ہو گئی۔ اس کے لیے دو طریقے اختیار کیے گئے: (۱) اسناد کے ناقدانہ مطالعے کی طرف توجہ ہوئی اور اسناد کے لحاظ سے قابل اعتبار حدیث وہ سمجھی گئی جس کی روایت میں راویوں کا ایک غیر منقطع سلسلہ موجود ہو (راویوں کے سلسلے کا علم اسناد کہلایا)؛ (۲) راویوں کے ثقہ ہونے کے اصول مقرر کیے گئے۔ اس سے فنّ رجال پیدا ہوا، جس میں یہ امور مدّ نظر ہوئے کہ راویوں (رجال)

کے جملہ حالات و کوائف معلوم کیے جائیں اور یہ معلوم کیا جائے کہ کوئی راوی کس زمانے میں تھا، کہاں رہتا تھا اور اپنے ماسبق سے کس حد تک ذاتی واقفیت رکھتا تھا۔ اسی طرح اس کی قوت حافظہ، اس کی ثقاہت، اس کے عام انداز حیات، علم، مشاغل وغیرہ سے متعلق معلومات جمع کی گئیں۔ رجال کی یہ تنقید علم الجرح والتعدیل یا علم معرفة الرجال کہلائی۔

ابن الصّلاح کے مقدمہ (الموسوم بہ علوم الحدیث) پر سرسری نظر ڈالنے سے فنّ رجال (اور علم جرح و تعدیل) کی جزئیات کا علم ہوسکتا ہے، مثلاً معرفة الصحابة، معرفة التابعین، معرفة الاکابرالرواة عن الاصاغر، معرفة الاخوة والاخوات من العلماء والرّواة، معرفة روایة الآباء عن الابناء و بالعکس، معرفة الاسماء والکُنی، معرفة تواریخ الرواة فی الوفیات وغیرھا، معرفة طبقات الرواة والعلماء، معرفة اوطان الرواة و بلدانہم، وغیرہ۔ مقدمۂ ابن الصلاح کے مندرجات میں سے یہ چند عنوانات ہیں جن کا تعلق معرفة الرجال سے ہے۔ حدیث کے مختلف مجموعوں کی شرحوں میں اسناد (رواة) کے بارے میں تفصیلات ملتی ہیں۔ رجال پر بعض کتابیں طبقات کے انداز پر ہیں، مثلاً ابن سعد: طبقات الکبیر؛ امام بخاری: التاریخ الکبیر اور کتاب الکُنی؛ الذہبی: طبقات الحفاظ وغیرہ (تفصیل کے لیے دیکھیے اسی مقالے میں، بذیل سوانحی ادب)۔ ضعیف راویوں پر اور تدلیس کرنے والوں پر بھی کتابیں ہیں۔ موضوع حدیثوں کو الگ مجموعوں میں جمع کر دیا گیا ہے۔ راویوں کے ثقہ یا غیر ثقہ ہونے پر اکثر کتابوں میں بحثیں ہیں اور ان کے ضمن میں زمانے کے اہل علم، صلحا، زہاد، اور دوسرے ہزارہا اشخاص کی سوانح عمریوں کا مواد جمع ہوگیا ہے۔ ان کے ناموں، کنیتوں، انساب اور اوطان سے پوری بحث اور تحقیق کی گئی ہے۔ یہ بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ انسانی تاریخ میں شخصیتوں کے بارے میں اتنی منظم، سنجیدہ اور نتیجہ خیز بحث آج تک دنیا میں کبھی اور کہیں نہیں ہوئی (اس موضوع پر کتابوں کی تفصیل کے لیے دیکھیے محمد بن جعفر الکتانی: الرسالة المستطرفة)۔ ان باتوں سے نہ صرف واقعاتی صداقت تک پہنچنے کے بےمثال ذوق و شوق کا پتا چلتا ہے، بلکہ ارادے اور نیت کی اس پاکیزگی کا حال بھی معلوم ہوتا ہے جس کے تحت صدہا اہل علم ایک بامقصد اور نتیجہ خیز جستجو میں سالہا سال مصروف نظر آتے ہیں، ایک ایک راوی کے حالات کے تفحص کے لیے دور دور کا سفر اختیار کرتے ہیں اور دیانتِ روایت کی ساکھ قائم کرنے کے لیے ایسے مجاہدات میں سے گزرتے ہیں جن کی تفصیل پڑھ کر عقل دنگ رہ جاتی ہے۔

وہ شرائط جو اس جستجو کو معیاری بناتی ہیں مقدمۂ ابن الصّلاح اور دوسری کتب اصول میں موجود ہیں۔ روایت حدیث کے سلسلے میں اصول بندی کے بڑے واضح عقلی معیار قائم ہوئے، جو آگے چل کر شخص شناسی، علم نفسیات بذریعۂ قیافہ و حلیۂ ظاہری، اسرار نفس انسانی اور عجائبات طبع انسانی کے محیّر العقول انکشافات کی صورت میں ظاہر ہوئے۔

روایت کی اصول بندی کے تحت حدیث کی قسمیں مقرر ہوئیں، مثلاً صحیح، حسن، ضعیف، مسند، متصل، مرفوع، موقوف، مقطوع، مرسل، منقطع، مُعْضَل وغیرہ؛ راویوں کے مختلف سلسلوں کے اعتبار سے بھی حدیثوں کی قسمیں مقرر ہوئیں، مثلاً متواتر، مشہور، عزیز، احاد، غریب وغیرہ [تفصیل کے لیے رک بہ حدیث]۔ یہ اصول الحاکم: معرفة علوم الحدیث؛ ابن الصلاح: مقدمہ؛ النووی: التقریب (اور اس کی شرح، یعنی السیوطی:

تدریب الراوی)؛ ابن حجر: نُخْبة الفکر اور احمد محمد شاکر : الباعث الحثیث، وغیرہ میں بتفصیل مذکور ہوے ہیں ۔

علم حدیث کی روایت کے سلسلے میں ان آٹھ انواعِ طریق روایت کا ذکر بھی ضروری ہے جو علم اصول حدیث کے مصنفین نے بیان کی ہیں : (۱) سماع : شاگرد یا سامع اپنے شیخ کی مرویات اس کی زبان سے سنے، خواہ وہ زبانی سنا رہا ہو یا اپنی کتاب سے پڑھ رہا ہو، پھر ''سَمِعْتُ عَنْ'' یا ''حَدَّثَنِي'' یا ''حَدَّثَنَا'' یا ''اَخْبَرَنَا'' کہ کر حدیث روایت کرے؛ (۲) قراءت : شاگرد اپنے شیخ کو کتاب سے پڑھ کر یا زبانی کوئی حدیث سنائے اور شیخ اس حدیث کو بغور سنتا جائے اور اپنے نسخۂ کتاب سے یا اپنے حافظے کی مدد سے اس حدیث کا مقابلہ کرتا جائے۔ ایسی روایتوں کو بیان کرنے سے پہلے ان الفاظ کا دہرانا ضروری ہوتا ہے : ''قراءت علی فُلان وَ هُوَ یَسْمَعُ'' یا ''اَخْبَرَنِیْ'' یا ''حَدَّثَنِی فلانٌ قراءة علیه''؛ (۳) اِجازة : اس کی صورت یہ ہے کہ شیخ یا راوی کسی شاگرد یا شخص کو کسی ایک حدیث کے متن یا کسی کتاب میں مندرج حدیثوں کی روایت کی اجازت دے دے۔ اجازت حاصل کرنے کے بعد ایسے راوی کے لیے ضروری ہے کہ وہ ''اَخْبَرَنِیْ'' یا ''اَجَازَنِیْ'' کے الفاظ کہ کر حدیث روایت کرے۔ اجازت حاصل کرنے والا راوی ''حَدَّثَنِیْ'' یا ''حَدَّثَنَا'' کا لفظ استعمال نہیں کر سکتا، جس طرح قراءت کے ذریعے روایت کرنے والے کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ ''سَمِعْتُ'' کا لفظ کہ کر حدیث بیان کرے۔ اجازۃ کی کئی اقسام ہیں، جن پر علما نے بڑی مفید بحثیں کی ہیں۔ ظاہری علماے حدیث تو اجازہ کے سراسر خلاف ہیں، البتہ محدثین نے معین شخص کے لیے معین کتاب یا معین مرویات کی روایت کو جائز قرار دیا ہے اور غیر معین اشخاص کے لیے غیر معین مرویات کی روایت کی اجازت کو ناپسند کیا گیا ہے [رَكّ بہ اجازة؛ نیز دیکھیے ابن الصلاح : مقدمہ؛ احمد محمد شاکر: الباعث الحثیث، ص ۱۱۹ ببعد؛ فؤاد سزگین : تاریخ التّراث العربی، ۱ : ۲۳۰)؛ (۴) مُناولہ : اس کی صورت یہ ہے کہ شیخ اپنے شاگرد کو اصل کتاب، جس سے وہ حدیث روایت کرتا ہے، دے دے یا اس کا مقابلہ شدہ نسخہ دے دے اور کہے : ''یہ میری کتاب ہے، یہ میری روایت ہے، میں تمھیں اس کی روایت کی اجازت دیتا ہوں''۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اپنی کتاب شاگرد کو نقل کرنے کے لیے دے۔ شاگرد نقل کر کے اصل کتاب شیخ کو لوٹا دے۔ ایسی روایتوں کے بیان کرنے سے پہلے ''اَخْبَرَنِیْ'' کہنا ضروری ہے؛ (۵) مُکاتبة : شیخ اپنی مرویات یا مجموعۂ حدیث لکھ کر یا لکھوا کر کسی شخص کو دے دے یا بھجوا دے۔ اب یہ شخص روایت کرتے وقت ''حَدَّثَنِیْ'' یا ''اَخْبَرَنِیْ'' کہ سکتا ہے، لیکن محتاط طریق یہی ہے کہ وہ کہے : ''کَتَبَ اِلَیَّ فُلَانٌ'' (= فلان شیخ نے مجھے بذریعۂ مکاتبة اطلاع دی)؛ (۶) اِعْلام : کوئی شیخ اپنی کتاب یا روایت اس اعلان کے ساتھ دوسرے کو دے کہ اس کتاب یا روایت کو فلاں شیخ سے سماع کیا۔ دوسروں کو ایسی کتاب، یا مرویات کی روایت کرنے کے حق کے بارے میں اختلاف ہے۔ غالبًا ایسی روایت کو ''اخبرنی'' یا ''عَن'' کہ کر شروع کرتے ہیں؛ (۷) وَصِیَّة : شیخ اپنی وفات یا کوچ سے پہلے اپنی کتاب کی روایت کا حق کسی شخص کو بذریعۂ وصیت عطا کر دے۔ ایسی روایت کو ''وَصَّانی'' یا ''اَخْبَرَنِیْ وَصِیَّةً عَنْ'' کے الفاظ کہ کر شروع کیا جاتا ہے؛ (۸) وِجادة : اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی راوی کی احادیث کو اس کے اپنے خط میں یا احادیث کو

مشہور مؤلفین حدیث کی کتابوں میں موجود پاتا ہے اور ان احادیث کو بیان کرتا ہے تو ''وَجَدْتُ بِخَطِّ فُلَانٍ'' یا ''قَالَ فُلَانٌ'' کہہ کر روایت کرتا ہے۔ محدثین نے متن حدیث کی روایت باللفظ پر بڑا زور دیا ہے اور جہاں کسی لفظ میں ذرا بھی شک ہوا تو فوراً ''اوکما قال صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم'' کہہ دیا۔ خاص حالات میں مخصوص شرائط کے تحت روایت بالمعنی بھی قبول کر لی جاتی تھی۔

محدثین نے راویوں کی پہچان کے لیے ان کو مختلف طبقات میں تقسیم کیا ہے، مثلاً پہلا طبقہ صحابۂ کرامؓ کا، دوسرا طبقہ تابعین کا اور تیسرا طبقہ تبعۃ التابعین کا۔ پھر صحابۂ کرامؓ کے کئی طبقات بنا دیے گئے۔ اسی طرح تابعین اور تبعۃ التابعین بھی مختلف طبقات میں تقسیم کیے جاتے ہیں۔ اس طرح ''علمِ طبقات الرواۃ'' معرض وجود میں آیا۔

تدوین حدیث بجائے خود ایک علم ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حدیث کے مجموعوں کو مرتب و مُدوّن کرنے کے لیے کیا کیا طریقے اختیار کیے گئے۔ اس سلسلے میں جو طریق کار (Methodology) اختیار کیا گیا وہ کئی ضرورتوں اور تقاضوں کے تحت تھا۔ سب کا مقصد یا تو صحیح حفاظت روایت یا پھر تسہیل حوالہ تھا۔ ابتدا میں حدیثوں کو مضمون کے اعتبار سے نہیں بلکہ راویوں کے لحاظ سے مرتب کیا جاتا تھا۔ پھر تسہیل و تفہیم کی ضرورتوں کے تحت دوسرے طریقے رائج ہوے اور مضامین و مطالب کے مطابق تدوین ہوئی۔ حدیث کے مجموعوں کی تفصیلات کے لیے دیکھیے محمد بن جعفر الکتانی: الرسالۃ المستطرفۃ؛ فؤاد سنرگین: تاریخ التراث العربی، الجزء الاول (الباب الثانی: علم الحدیث)۔

بہرحال فن اسماء الرجال ایک عظیم الشان علم ہے۔ شبلی نعمانی کے الفاظ میں ''مسلمانوں کے اس فخر کا قیامت تک کوئی حریف نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے اپنے پیغمبرؐ کے حالات و واقعات کا ایک ایک حرف اس استقصا کے ساتھ محفوظ رکھا کہ کسی شخص کے حالات آج تک اس جامعیت اور احتیاط کے ساتھ قلم بند نہیں ہو سکے اور نہ آئندہ توقع کی جا سکتی ہے''۔

جن لوگوں نے حدیث کی روایت، تحریر اور تدوین کا کام سرانجام دیا ان میں صحابہؓ، تابعین اور تبعۃ التابعین سب شامل ہیں۔ ان کی تعداد شپرنگر کے اندازے کے مطابق پانچ لاکھ ہے (ابن حجرالعسقلانی: الاصابہ، طبع شپرنگر، انگریزی دیباچہ) اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے ملنے والوں کی تعداد کم و بیش بارہ ہزار بتائی جاتی ہے، جن کے حالات قلمبند ہو گئے ہیں، یہاں تک کہ بقول باسورتھ سمتھ ''یہاں پورے دن کی روشنی ہے، جو ہر چیز پر پڑ رہی ہے اور جو ہر شخص تک پہنچ سکتی ہے'' (*Mohammed and Mohammadenism*، ۱۸۸۹ء، ص ۱۰)۔

ایک ایسے زمانے میں جبکہ رسل و رسائل اور آمد و رفت کے وسائل نہ ہونے کے برابر تھے اور موجودہ علمی طریقوں کی بنیادیں تک بھی موجود نہ تھیں، ایسا مجاہدانہ اور عاشقانہ ذوق و شوق بجائے خود ایک محیر العقول امر ہے۔ چھان بین، موازنہ و قیاس، اور استنتاج و استقرا کے ایسے اصولوں کی دریافت کو، جنھیں موجودہ عقلی تجربی دور بھی بعض صورتوں میں نہیں پا سکا، ایک عظیم اجتہاد علمی و عقلی ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ اسی سے اس تاریخی طریق کار (Historical Method) کی بنیاد پڑی اور کمال تک پہنچی جس کا مقابلہ آج کا سائنسی دور بھی نہیں کر سکتا (تفصیل کے لیے رک بہ أسماء الرجال، جس میں اس فن کی تالیفات کا مفصل ذکر موجود ہے: نیز دیکھیے محمد بن

جعفر الکتانی: الرسالۃ المستطرفۃ)۔

یہاں تک علوم حدیث میں سے روایت کے فن (یا علم) کا تذکرہ تھا۔ اب ان علوم کی دوسری اہم شاخ علم درایت زیر بحث آتی ہے، جسے علم اصول حدیث بھی کہا جاتا ہے (جبکہ مکمل علم روایت و درایت کو علم مصطلح الحدیث بھی کہا جاتا ہے)۔ علم درایت ایسے قوانین اور مباحث و مسائل کا مجموعہ ہے جس سے راوی حدیث کے صحیح یا کمزور ہونے کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ علم درایت کے معنی ہیں وہ علم جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ راوی مقبول ہے یا مردود۔ راوی کے مقبول ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی روایت قبول کی جاتی ہے اور مردود ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس کی روایت قابل قبول نہیں ہے۔ اسی طرح روایت یا حدیث کے مقبول ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ ثابت اور صحیح ہے اور مردود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مشکوک اور غیر صحیح ہے۔

درایت کا علم دراصل کسی روایت کے مطلب و مضمون کی عقلی تنقید کا نام ہے؛ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ علماے درایت کا یہ مسلّم اصول ہے کہ جو حدیث عقل و قیاس کے منافی و معارض ہو وہ قابل اعتبار نہیں۔ اسی طرح محسوسات و مشاہدات سے تعارض اور قرآن مجید سے اختلاف بھی ضعف روایت کا باعث ہوتا ہے۔ ایسی حدیثیں قابل اعتبار نہیں سمجھی گئیں جن میں معمولی فروگزاشتوں پر ابدی اور سخت عذاب کی تہدید پائی جاتی ہے، یا جو رکیک المعنی ہیں اور منصب رسالت کے شایان شان نہیں، یا جن میں آئندہ کے واقعات کی بقید تاریخ پیش گوئی ہے۔

غرض اس طرح کے قواعد عقلی کی تدوین علم درایت کی غایت ہے اور حقیقت یہ ہے کہ قولی اور زبانی مواد کو، جو مختلف علاقوں اور مختلف طبقات سے جمع کیا گیا تھا، پرکھنے کا اس سے بہتر طریقہ ہو نہیں سکتا تھا۔ جو لوگ آج کے زمانے میں بیٹھ کر حدیث پر اعتراض کرتے ہیں وہ بھول جاتے ہیں کہ اس زمانے کی مشکلات کیا تھیں، سلسلۂ آمد و رفت، معاملات رسل و رسائل اور ذرائع نقل و روایت کتنے مشکل تھے۔ آج جبکہ علوم انسانی نے بڑی وسعت اختیار کر لی ہے اور مقابلہ و موازنہ کے دوسرے علمی معیار (اور سفر و ملاقات کی آسانیاں) بھی وجود میں آ چکی ہیں، کسی روایت یا بیان کو پرکھنے کے اس سے بہتر معیار آج بھی پیدا نہیں ہوے جو اس ابتدائی زمانے میں وضع کیے گئے اور آزمائے گئے۔ جدید معترضین ان معاملات میں اپنے زمانے کی غرض مندانہ فضا سے قیاس کرتے ہیں اور کسی کی دیانت داری کے بارے میں حسن ظن نہیں رکھتے اور بلا تکلف یہ فیصلہ کر دیتے ہیں کہ راوی نے کسی سیاسی یا گروہی غرض سے یہ بیان گھڑا ہو گا۔ دور حاضر اس بے غرضی اور دیانت کا واقعی اندازہ نہیں لگا سکتا جو عشق رسولؐ، ثواب اور آخرت کے عقیدوں سے ابھری تھی۔ آج کی انفرادی و اجتماعی نفسیات انسان کو خود غرض اور مطلب پرست حیوان کے سوا کچھ نہیں سمجھتی، اس لیے وہ ع

اپنے پہ کر رہے ہیں قیاس اہل دہر کا

لیکن جب ہم رواۃ حدیث کے اس ذوق و شوق اور خلوص و دیانت اور کامل بے غرضی کو دیکھتے ہیں تو حیرت زدہ رہ جاتے ہیں۔ اسی قسم کی للّٰہیت ہمیں علماے نقد حدیث کی سرگرمیوں میں نظر آتی ہے۔ اس میں شبہہ نہیں کہ تدلیس اور وضع حدیث کی کوششیں بھی ہوئیں اور اس بات سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ گروہی، قبائلی اور عجمی سبائی سازشوں نے روایت کے سلسلے کو اپنی طرف سے مشکوک بنانے کی کوشش بھی کی، لیکن ان کوششوں کے مقابلے

میں صحت حدیث کے پرکھنے کے مشاہداتی، عقلی اور نفسیاتی معیاروں کی تدوین و تشکیل کے لیے جتنی سخت اور جان کاہ مساعی بروے کار آئیں، ان سے سبائی عجمی اور جدید دور کی مستشرقانہ تشکیک کی کوئی حقیقت نہیں رہتی۔ مستشرقین کے ایک گروہ، مثلاً Goldzihr (*Muh. Studien*، انگریزی ترجمہ از S.N. Stern، لندن ۱۹۷۱، ۲ : ۱۷، ۱۸۹) شپرنگر Sprenger (در مقدمۃ الاصابہ) اور ہماری دینیات پر لکھنے والے شاخت Schacht نے اس بارے میں جو بدظنی پھیلائی ہے اس کے اسباب تک پہنچنا مشکل نہیں۔ یہاں جعلی حدیثوں کے گھڑے جانے کے واقعات سے انکار مقصود نہیں اور یہ بھی غلط نہیں کہ سیاسی غرض مندیوں نے وضع حدیث میں کچھ حصہ لیا، مگر اس کے ساتھ یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ علماے حدیث نے اس قسم کے فتنوں اور مغالطوں کا سد باب کرنے کے لیے کیسے کیسے مجاہدے کیے اور صحت و عدم صحت میں امتیاز کے کیسے کیسے یقین آفرین طریقے اختیار کیے۔ ان حالات میں مذکورہ علماے مغرب کے بیانات مبالغہ آمیز ہی نہیں غرض مندانہ اور گمراہ کن ہیں۔ یہاں اس حقیقت کا اعلان بھی لازمی ہے کہ صحیح حدیث کی حجیت پر یقین رکھنے والے کسی بھی قرینے یا اشارے سے حدیث کو قرآن مجید کی کسی آیت کا درجہ نہیں دیتے۔ آیت کے مقابلے میں کسی حدیث کو سند ماننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ حدیث کا درجہ ہر حال میں قرآن مجید کے بعد ہے.

اب اس بحث کو چھوڑ کر ہم درایت کی دوسری بحثوں کی طرف رجوع کرتے ہیں.

علم درایت حدیث سے کئی علوم پیدا ہوے، جن میں سے چند اہم علوم کا مختصراً ذکر کیا جاتا ہے:۔

(۱) علم الجرح والتعدیل: یہ علم مخصوص الفاظ میں راویوں کے کردار و اخلاق، ان کی عدالت و ثقاہت یا ان کے عیب و ضعف سے بحث کرتا ہے۔ یہ علم فن درایت حدیث میں بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ صحابۂ کرامؓ سے لے کر متاخرین تک علماے حدیث اس علم پر گفتگو کرتے رہے ہیں (رکّ بہ الجرح والتعدیل؛ نیز دیکھیے صبحی صالح: علوم الحدیث، اردو ترجمہ از غلام احمد حریری).

(۲) علم رجال الحدیث: اس علم میں راویان حدیث نبوی کا بحیثیت رواۃ حدیث بیان ہوتا ہے۔ اگرچہ ابن سعد نے اپنی کتاب طبقات میں بہت سی معلومات جمع کر دی ہیں، لیکن بطور علم امام بخاریؒ (م ۲۵۶ھ) نے سب سے پہلے اس پر توجہ فرمائی۔ ابن حزم (م ۴۵۶ھ) نے ایک مختصر رسالے (اسماء الصحابۃ الرّواۃ) میں رواۃ صحابۂ کرامؓ کے اسما مع تعداد مرویات قلمبند کیے۔ اس کے بعد ابن الأثیر (م ۶۳۰ھ)، ابن حجر (م ۸۵۲ھ)، وغیرہ نے اس موضوع پر قلم اٹھایا.

(۳) علم مختلف الحدیث: اس علم میں ان احادیث سے بحث کی جاتی ہے جن میں بظاہر تناقض نظر آتا ہے۔ اس علم کے ذریعے ان کے مابین جمع و تطبیق کی کوشش کی جاتی ہے۔ اسے علم تطبیق حدیث بھی کہا جاتا ہے۔ یہ علم اس لیے بغایت اہم ہے کہ اس میں دو بظاہر متضاد المعنی احادیث میں جمع و تطبیق کی کوشش کی جاتی ہے، یا ایک حدیث کو راجح اور دوسری کو مرجوح قرار دیا جاتا ہے۔ اس علم کے عالم کے لیے ضروری ہے کہ وہ حدیث و فقہ کا جامع ہو اور حدیث کے معانی میں مہارت کے ساتھ علم اصول کا بھی ماہر ہو۔ اس موضوع پر سب سے پہلے امام شافعیؒ نے قلم اٹھایا اور آنے والے محدثین کے لیے راہ ہموار کر دی۔ اس موضوع کو مختلف ناموں سے تعبیر کیا جاتا ہے، مثلاً اختلاف الحدیث، تأویل مختلف الحدیث،

مشکل الحدیث، مناقضۃ الاحادیث و بیان محامل صحیحها، وغیرہ۔ اس علم کے چند اہم مصنفین کے نام یہ ہیں: الشافعیؒ: اختلاف الحدیث، جوبقول السّخاوی (فتح المغیث) کتاب الاُمّ کا حصہ ہے؛ ابن قتیبہ (م ۲۷۶ھ)؛ تاویل مختلف الحدیث؛ ابو یحییٰ زکریا الساجی (م ۳۰۷ھ): ابن جریر الطبری؛ الطحاوی: مشکل الآثار، وغیرہ.

(۴) علم عِلَلُ الحدیث: اس علم میں ان پوشیدہ اور دقیق اسباب و علل سے بحث کی جاتی ہے جن کی بنا پر کسی حدیث کی صحت میں قدح وارد ہوتی ہے، اگرچہ بظاہر اس میں کوئی سقم نظر نہیں آتا۔ اس موضوع پر لکھنے والوں میں امام بخاریؒ، امام مسلمؒ، امام ترمذیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، علی ابن المدینی (م ۲۳۴ھ)، ابو یحییٰ زکریا بن یحییٰ الساجی، ابوبکر احمد الخلال (م ۳۱۱ھ)، (ابن ابی حاتم (م ۳۲۷ھ)، علی بن عمر الدارقطنی (م ۳۸۵ھ)، ابو عبداللہ الحاکم (م ۴۰۵ھ)، ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ) اور ابن حجر العسقلانی (م ۸۵۲ھ) اکابر محدثین سر فہرست ہیں.

(۵) علم غریب الحدیث: یہ علم متن حدیث کے ان مشکل اور شاذ و نادر الفاظ سے بحث کرتا ہے جن کا مطلب و مفہوم قلت استعمال کے باعث واضح نہیں ہوتا۔ علمائے حدیث کے نزدیک اس علم کو جاننا بھی نہایت ضروری ہے تاکہ حدیث کے مشکل اور غریب الفاظ کو ان کے اصلی ماحول اور مفہوم کے مطابق سمجھا جا سکے۔ اس موضوع پر سب سے پہلے ابو عبیدہ مُعَمّر بن المُثنّی (م ۲۱۰ھ) نے ایک مختصر کتاب قلمبند کی، پھر النصر بن شُمَیل المازنی (م ۲۰۴ھ) نے۔ اس کے بعد حافظ ابو عبید القاسم بن سلّام الہروی (م ۲۲۴ھ) نے ایک ضخیم اور جامع کتاب تصنیف کی، جو اس کی چالیس سال کی محنت کا ثمرہ تھا۔ یہ کتاب بعنوان غریب الحدیث حیدر آباد (دکن، ہند) سے ۱۹۶۷ء میں چار جلدوں میں طبع ہو چکی ہے۔ اس کی ترتیب راویان حدیث کے ناموں کے لحاظ سے کی گئی ہے اور عبدالعزیز بن عبداللہ (م ۴۶۵ھ) نے اسے حروف تہجی کے اعتبار سے مرتب کیا تھا۔ اس کے بعد ابن قتیبہ (م ۲۷۶ھ) نے غریب الحدیث کے نام سے ایک ضخیم کتاب تالیف کی۔ ابو عبید القاسم اور ابن قتیبہ کے تسامحات و اغلاط کی نشان دہی کرتے ہوے ابو محمد قاسم بن ثابت بن حزم العوفی السرقسطی (م ۳۰۲ھ) نے ایک عظیم القدر کتاب بعنوان الدلائل فی شرح ما اغفله ابو عبید و ابن قتیبہ من غریب الحدیث لکھنا شروع کی، لیکن دوران تالیف میں موت نے آ لیا اور اس کتاب کی تکمیل ان کے والد ابوالقاسم ثابت بن حزم السرقسطی (م ۳۱۴ھ) نے کی۔ اس کے بارے میں ابو علی القالی وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ ایسی کتاب مشرق و مغرب میں تصنیف نہیں ہوئی۔ ابو سلیمان حَمْد بن محمد الخطّابی البستی (م ۳۸۸ھ) نے بھی ایک کتاب غریب الحدیث تصنیف کی، جس میں ابن قتیبہ کی اغلاط کی نشان دہی بھی کی گئی ہے۔ بے شمار اہل علم و فن نے اس موضوع پر کتابیں تصنیف کیں، جن میں سے مندرجۂ ذیل کتب خاص طور پر قابل ذکر ہیں: قاضی نورالدین ابوالثناء محمود بن احمد بن محمد الہمدانی الفیّومی (م ۳۳۴ھ): التقریب فی علم الغریب؛ الزمخشری (م ۵۳۸ھ): الفائق فی غریب الحدیث؛ ابن الأثیر (م ۶۰۶ھ): النہایۃ فی غریب الحدیث؛ محمد طاہر پٹنی: مجمع بحار الانوار.

(۶) علم الناسخ والمنسوخ: یہ علم ان احادیث متعارضہ سے بحث کرتا ہے جن میں تطبیق کا امکان نہ ہو۔ اس صورت میں بعض احادیث کو ناسخ اور بعض کو منسوخ قرار دیا جاتا ہے۔ حدیث ناسخ کا علم بعض اوقات آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے بھی حاصل ہوتا ہے، مثلاً آپؐ

نے ایک حدیث میں فرمایا : ”میں تمھیں زیارت قبور سے منع کرتا تھا، اب ان کی زیارت کیا کرو۔“ ایک اور حدیث میں آپ نے فرمایا : ”میں تمھیں قربانی کے گوشت کا تین دن سے زیادہ ذخیرہ کرنے سے منع کیا کرتا تھا ۔ اب اجازت ہے کہ جتنا چاہو کھاؤ۔“ اسی طرح آپؐ نے آغاز اسلام میں کتابت حدیث سے منع فرما دیا تھا، لیکن بعد میں اس کی اجازت دے دی ۔ ناسخ احادیث کا علم بعض اوقات کتب سیر و تواریخ سے بھی حاصل ہوتا ہے ۔ علم الناسخ و المنسوخ پر لکھنے والے چند نامور محدثین کرام کے اسما حسب ذیل ہیں : امام احمد بن حنبلؒ (م ٢٤١ھ) : کتاب الناسخ و المنسوخ؛ امام ابو داؤد السجستانی (صاحب السنن)؛ ابوبکر الاثرم (م ٢٦١ھ)؛ ابو حفص بن شاہین؛ ابوبکر محمد بن موسی الحازمی (م ٥٨٤ھ) : الاعتبار فی بیان الناسخ و المنسوخ من الآثار (مطبوعۂ قاہرہ و حلب)؛ ابن الجوزی (م ٥٩٧ھ).

موضوع احادیث : حدیث کے علوم میں سے ایک علم موضوعات کا ہے ۔ موضوعات سے مراد وہ جعلی اور مصنوعی خبر ہے جیسے کسی نے خود گھڑ کر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی طرف منسوب کر دیا ۔ در حقیقت موضوعات کو اصطلاحًا احادیث کہنا ہی نہیں چاہیے، اگرچہ ان کا گھڑنے والا (واضع) ان کے حدیث ہونے کا مدعی ہوتا ہے ۔ محدثین کے نزدیک ”حدیث موضوع“ پر بحث کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ لوگ متنبہ ہوں اور اس کی نقل و روایت سے احتراز کریں ۔ گویا بطور جرح و قدح اور بغرض تنبیہ موضوعات کا ذکر احادیث کے ضمن میں ہوسکتا ہے.

موضوع حدیث کو محدثین کئی طریقوں سے پہچانتے تھے ۔ بعض اوقات حدیث وضع کرنے والا خود اقرار کر لیتا تھا کہ اس نے فلاں فلاں حدیث وضع کی ہے ۔ علاوہ ازیں رکاکت الفاظ اور فساد معنی سے بھی موضوع حدیث کی نشان دہی ہوتی ہے ۔ اسی طرح کسی حدیث کا کتاب اللہ اور سنّت صحیحہ کے صریح خلاف ہونا بھی اس کے موضوع ہونے کی دلیل ہوسکتی ہے ۔ ترغیب و ترہیب کے پیش نظر یا سیاسی و گروہی اغراض و مفادات کی خاطر واضعین نے حدیثیں گھڑ کر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی طرف منسوب کر دیں؛ زنادقہ نے مسلمانوں کے دین اور عقائد کو بگاڑنے کے لیے ہزارہا حدیثیں وضع کیں؛ اسی طرح خطابیہ، کرامیہ وغیرہ نے بھی اس میدان میں بڑی چابک دستی کا ثبوت دیا؛ قصّہ گو حضرات نے بھی اپنے قصّے کہانیوں میں موضوعات سے کام لیا اور زیب داستان کے لیے یا بیان میں اثر پیدا کرنے کے لیے مبالغہ آمیز بیانات دیے، یہاں تک کہ فضائل قرآن کے سلسلے میں بیان کو زیادہ مؤثر بنانے کے لیے بہت مبالغے سے کام لیا اور قصّے گھڑے؛ مگر محدثین نے ایک ایک ”واضع“ کا کھوج لگا کر چھوڑا (ابن الصلاح : علوم الحدیث، حلب، ١٩٦٦ء، ص ٩٠) ۔ امام الحرمین کے والد شیخ محمد ابوالجوینی نے حدیث وضع کرنے والوں کو اس لیے کافر قرار دیا ہے کہ وہ جان بوجھ کر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم پر افترا باندھتے ہیں (الباعث الحثیث، قاہرہ ١٩٥٨ء، ص ٩٧).

ائمۂ محدثین نے بڑی محنت اور جانفشانی سے موضوعات کو چن چن کر الگ کر دیا اور مستقل کتابوں میں واضعین حدیث کی سیہ کاریوں کی نشان دہی کر کے آنے والی نسلوں پر احسان عظیم کیا (کتب موضوعات کی فہرست کے لیے دیکھیے الرسالۃ المستطرفۃ، ص ١٢٢ تا ١٢٦).

بہر حال یہ سب بحثیں فنّ درایت سے متعلق ہیں ۔ اس تنقیدی فن کی اساس عقل و فطرت اور تجربہ و

مشاہدہ پر ہے۔ درایت کا ایک اصول یہ ہے کہ ایک کند ذہن آدمی اور ذہین اور نکتہ رس شخص کی روایتوں میں ضرور امتیاز کرنا چاہیے، مثلاً خلفاے اربعہ کی روایتوں اور ایک عام بدوی کی روایتوں میں قدرتی طور پر فرق ہوگا؛ لہٰذا درایت کے وقت ایک بدوی کی روایت کو خلفا کی روایت کے برابر نہیں سمجھا جائے گا۔ اسی طرح ایک بچے اور ایک نوجوان آدمی کی ذہنی سطح کے مختلف ہونے کے باعث، بچے کے مقابلے میں نوجوان کی روایت کو ترجیح حاصل ہو گی کیونکہ نوجوان کی عقل پختہ تر ہوتی ہے اور اس میں احساس ذمّے داری بھی زیادہ ہوتا ہے۔

مختصر یہ کہ علم درایت زبانی اور قولی مواد کو عقلی و تجربی معیار پر پرکھنے کا نام ہے۔ یہی عقلی و تجربی معیار آگے چل کر دوسرے علوم تاریخی و سوانحی و دینی میں بھی کام آیا۔

علم اصول حدیث کی سب سے پہلی تصنیف شاید الرّامہرمزی (م ۳۶۰ھ) کی کتاب المحدّث الفاصل بین الراوی والواعی ہے۔ اس کے بعد اس نوع کی کتابوں کا سلسلہ چل نکلا، جس کی تفصیل کے لیے رک بہ حدیث.

علوم الحدیث کے سات دوْر: (۱) عہد صحابہ سے لے کر قرن اول کے آخر تک؛ (۲) دوسری صدی ہجری، جبکہ احادیث کا بڑا ذخیرہ جمع ہوچکا تھا اور قواعد و اصول وضع ہونے لگے تھے، مگر سلسلۂ تدوین ابھی شروع نہیں ہوا تھا؛ (۳) تیسری صدی ہجری کے آغاز سے چوتھی صدی ہجری کے نصف تک، جب علوم حدیث فرداً فرداً وجود میں آئے اور علم حدیث ایک خاص فن بن گیا؛ (۴) چوتھی صدی کے نصف آخر سے ساتویں صدی ہجری کے اوائل تک، جس میں علوم الحدیث درجۂ کمال تک پہنچ گئے اور رامہرمزی کی مذکورۂ بالا تصنیف کے بعد الحاکم النیسابوری (م ۴۰۵ھ) کی کتاب معرفة علوم الحدیث، الخطیب البغدادی (م ۴۶۳ھ) کی تصانیف الکفایة فی قوانین الروایة اور انھیں کی الجامع لآداب الشّیخ و السامع جیسی جامع اور معیاری کتابیں وجود میں آئیں؛ (۵) ساتویں صدی ہجری سے دسویں صدی ہجری تک، جس میں نقد و جرح کا فن ترقی کی ایک نئی منزل میں داخل ہوا اور ابن الصلاح نے علوم الحدیث لکھی۔ حافظ ابن کثیر (م ۷۷۴ھ) نے اس کا خلاصہ اختصار علوم الحدیث کے نام سے تیار کیا، جس کی شرح احمد محمد شاکر نے الباعث الحثیث کے نام سے شائع کی۔ پھر النووی (م ۶۷۶ھ)، العراقی (م ۸۰۶ھ) اور ابن حجر (م ۸۵۲ھ) کی کتابیں سامنے آئیں؛ (۶) اس کے بعد اجتہاد کا دور ختم ہو گیا اور تقلید کا دور آیا؛ (۷) چودھویں صدی ہجری میں علوم مغربی کے ماہرین اور مستشرقین نے ایک نئے زاویے سے حدیث پر تنقید کی اور اعتراضات کیے۔ ان کے جواب میں حدیث کی حجیت و صحت کے لیے نئے دلائل دیے گئے۔ اسے درایت کا نیا دور کہا جا سکتا ہے (دیکھیے مقدمۂ نورالدین عتر، بر مقدمۂ ابن الصلاح، حلب ۱۳۸۶ھ/۱۹۶۶ء).

علم حدیث کے زیر اثر شوق مشاہدہ اور علمی سیر و سفر کی تحریک کو بڑی تقویت نصیب ہوئی۔ اس سے فن جغرافیہ، فن مشاہدۂ عجائبات، فن تاریخ، فن انساب و قبائل، فن سیر و سوانح اور مختلف فنون لسانی، فن تشخیص کردار، فن قیافہ، علم البشر اور علم احوال اجتماعی جیسے فنون کے لیے راستہ ہموار ہوا۔ اس کے علاوہ قرآن مجید کے مختلف بیانات تاریخی و جغرافیائی کی تشریح کا موقع ملا اور مختلف ممالک کے باشندوں کی عادات و رسوم کا علم حاصل ہوا۔

مآخذ: مآخذ کے لیے رک بہ اسماء الرجال؛ حدیث۔ (عبدالقیوم نے لکھا).

[ادارہ]

⊗ (۳) **علوم الفقه** : فقه کی تعریف اور دیگر متعلقات کی تفصیلی بحث مقالۂ فقه [رك باں] میں آ چکی ہے۔ بطور اصطلاح فقه کے مشہور ترین معنی وہ ہیں جو امام ابوحنیفه رح کی طرف منسوب ہیں : هُو معرفةُ النفْس مالَها و ما عَليها، یعنی نفس کو اس بات کا علم ہونا که اس کے حقوق کیا ہیں اور اس کی ذمے داریاں کیا ہیں (مُلّا علی قاری : شرح فقه الاکبر؛ تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون)۔ اس تعریف کی رو سے فقه کا دائرہ بہت وسیع ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے که اس سے کل علوم دینیه (بلکه کل حقوق و فرائض نفس) کی معرفت مراد لی گئی ہے۔ اس طرح فقه کل اعتقادیات (مثلًا ایمان وغیرہ)، وجدانیات (اخلاق باطنه و ملکات نفس) اور عملیات (مثلًا صلوة، صوم وغیرہ) پر مشتمل ہو جاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں علم کلام، علم اخلاق و تصوف اور علم معاملات، سب فقه میں شمار کیے جاتے ہیں؛ یہاں تک که علم کلام بھی اس میں شامل ہو جاتا ہے کیونکه فقه الاکبر سے مراد علم کلام ہے (محض علم فقه سے مراد مذکورۂ بالا دوسرے علوم ہیں اور کلام فقه الاکبر ہے)؛ مگر یه مفہوم کچھ ضرورت سے زیادہ وسیع ہے اور ظاہر ہے که فقه کی اتنی وسیع تعریف سے بہت سے تضادات پیدا ہونے کا امکان ہے۔ اسی لیے علما نے اسے زیادہ قطعی بنانے کی کوشش کی ہے؛ چنانچه زیادہ معین اور قطعی تعریف فقه یه ہے : هو العلم بالاحکام الشرعية العملية من ادلّتها التفصيلية (تھانوی : کتاب مذکور) اور یه تعریف شوافع لے کی ہے۔ فقه کے چار ارکان (ادلّه) بتائے گئے ہیں : (۱) العبادات (امرالآخرة)؛ (۲) المعاملات؛ (۳) المناکحات اور (۴) العقوبات (دیکھیے تھانوی : کتاب مذکور و محل مذکور)۔

علم فقه کا موضوع ہے فعلُ المکلّف من حیث الوُجوب والنُدب والحِلّ والحُرْمة (= وجوب و استحباب اور حلّت و حرمت کے اعتبار سے مکلّف کا فعل) اور اس کے مسائل ہیں الاحکام الشرعية العملية۔ فقه کی غرض ہے : النجاةُ من عذاب النار و نیل الثواب فی الجنّة، یعنی عذاب جہنم سے نجات اور جنت کا حصول۔ علم فقه کا شرف بوجه اس امر کے ہے که یه دین سے متعلق ہے اور باعث حصول ثواب۔

امام غزالی رح کے نزدیک فقه صرف علم الفتاوٰی کا نام نہیں بلکه یه کامل دین کا علم ہے۔ یه انھوں نے اس لیے فرمایا که ان کے زمانے تک فقه اجتہاد کی وسعتوں سے محروم ہو چکی تھی اور اس میں صرف پرانے فیصلوں کی پیروی کر کے فتوے دے دیے جاتے تھے۔

فقه کے چار ماخذ ہیں : (۱) قرآن مجید؛ (۲) السنّة؛ (۳) اجماع اور (۴) قیاس۔ ان ماخذ میں تعامل صحابه، یعنی صحابه کے عمل کو بھی شامل کیا جاتا ہے۔ بعض اہلِ علم نے وسعت دے کر فقه کے دس ماخذ گنائے ہیں اور مذکورۂ بالا پانچ کے علاوہ عُرف العربی وغیرہ کو بھی شامل کیا ہے (محمد حمید اللّٰہ : *Muslim Conduct of State*؛ مصطفٰی الزّرقاء : مدخل الفقهی)؛ لیکن پہلے پانچ اصلی ہیں باقی ضمنی (تفصیل کے لیے رك به فقه)۔

علم فقه (علم اصول فقه) شریعتِ اسلامی کے بنیادی ماخذ (قرآن، سنت، اجماع اور قیاس) کو صحیح اور عمدہ طریقے سے سمجھنے اور ان سے مسائل کے صحیح استنباط کے لیے کلید کی حیثیت رکھتا ہے۔

اصول فقه سے مراد وہ باتیں ہیں جن پر فقه کی بنیاد رکھی جاتی ہے اور یه معلوم ہے که فقه کی بنیاد دلائل (أدلّة) الشرعی کے سوا کچھ نہیں (بدران ابوالعینین : اصول الفقه)۔ اصطلاحی طور سے فقه کے معنی ہیں العلم مع الفہم، یعنی کسی حکم کے معنی کی صحیح و صائب واقفیت، جس کی اساس مجتہدانه نظر و تأمل پر ہو (الجرجانی:

کتاب التعریفات) ۔ اس طرح اصول الفقه قواعد و مباحث کا ایک ایسا مجموعه ہے جس کے ذریعے تفصیلی دلائل سے شریعت کے عملی احکام کا استنباط کیا جاتا ہے (بدران : اصول الفقة، ص ۳۱).

موجودہ مقالے میں فقه کے مسالک، ان کی کتابوں اور فقه کے عام مسائل کو نظر انداز کیا جا رہا ہے [اس کے لیے رک به فقه] ۔ یہاں صرف یه بحث ہے که فقه کو ایک علم بنانے اور اس کے لیے اصول وضع کرنے کے سلسلے میں اصولیّین نے کیا کام کیا.

علم اصول فقه قواعد و مباحث کا ایک ایسا مجموعه ہے جس کے ذریعے تفصیلی دلائل سے شریعت کے عملی احکام کا استنباط کیا جاتا ہے (هو مجموعةُ القواعد و البحوث التی یتوصل بها الی استنباط الاحکام، الشرعیة العملیة من اَدلّتها التفصیلیة، بدران ابوالعینین : اصول الفقه، ص ۳۱).

اس علم کا فائده یه ہے که فروعات کا استنباط صحت کے ساتھ ہو سکے ۔ اس کے مبادی میں علوم عربیه (لغت و نحو وغیره)، علوم شرعیه (تفسیر، حدیث علم الکلام وغیره) اور بعض علوم عقلیه (منطق وغیره) شامل ہیں (کشف الظنون، ۱: ۱۱۰ تا ۱۱۱؛ مفتاح السعادة، ص ۵۳ ببعد).

جب اسلامی معاشره وسیع ہو گیا تو زندگی کے گوناگوں مسائل پیدا ہونے لگے، جن پر مختلف اہلِ علم کے مختلف فیصلے سامنے آنے لگے ۔ اس صورتِ حال نے فقہا کو فقہی احکام کے اصول متعین کرنے پر مجبور کر دیا ۔ یه سلسله زمانۂ صحابه ہی سے شروع ہو گیا تھا ۔ ان کی بنیاد پر ائمۂ اربعه نے اپنے اپنے اصول وضع کیے ۔ کہا جاتا ہے که سب سے پہلے اصولِ فقه منظّم صورت میں امام ابو یوسفؒ نے وضع کیے، لیکن یه مجموعه محفوظ نہیں رہا ۔ ان کے بعد امام شافعیؒ نے اصول مدون کیے اور باضابطه طور پر انھیں کو اصولِ فقه کا بانی سمجھا جاتا ہے ۔ امام احمدؒ ابن حنبل نے کتاب العلل اور کتاب الناسخ و المنسوخ لکھ کر اس علم کو آگے بڑھایا ۔ علماے فقه نے اصول فقه کی تدوین میں تین طریقوں کا خاص طور سے ذکر کیا ہے : ایک طریقه علماے علم کا، دوسرا طریقه علماے حنفیه کا، تیسرا طریقه متأخرین کا.

علم کلام کے طریقے پر اصولِ فقه کی امتیازی خصوصیت یه تھی که اس میں مسائل کی منطقی تحقیق اور عقلی استدلال پر زور دیا جاتا تھا اور ائمه کے مسلک کے بارے میں شدّت روا نه رکھی جاتی تھی ۔ اس طریق کے مطابق کام کرنے والوں نے بعض عقائد، مثلاً عصمتِ انبیا قبل از نبوت کو بھی اصول الفقه کے ضمن میں موضوعِ بحث بنایا ہے.

اس طریقے پر اصولِ فقه کی اولیں کتابوں میں امام الحرمین الجوینی کی کتاب البرهان اور امام غزالی کی المستصفی نمایاں ہیں ۔ دیگر اہم کتابوں میں معتزلی عبدالجبار کی کتاب العمده، امام رازی کی کتاب المحصول اور الآمدی کی اِحکام الاحکام شامل ہیں، جن کے خلاصے اور شروح بہت شہرت رکھتی ہیں.

علماے حنفیه کے طریقے کی خصوصیت یه تھی که اس میں فقہی اصول ان فروعات فقہیه کی روشنی میں مرتب ہوے جو ائمۂ حنفیه ہی سے منقول تھے ۔ اس طریقے کی اہم کتابیں یه ہیں : الدبوسی کی تقویم الادلّة، الجصّاص کی کتاب الاصول، السرخسی کی تمهید الفصول، البزدوی کی کتاب الاصول، اور النسفی کی کتاب المنار (دیکھیے مفتاح السعادة، ۱: ۵۳).

متأخرین کا طریقه یه تھا که وه مذکورۂ بالا دونوں طریقوں میں مطابقت پیدا کرتے تھے ۔ اس قسم کی کتابوں میں ابن ساعاتی کی کتاب بدیع

النظام الجامع بین کتابی البزدوی والاحکام، صدر الشریعۃ کی کتاب تنقیح الاصول، تاج الدین السبکی کی جمع الجوامع، ابن الہمام کی کتاب التحریر اور محب اللہ بہاری کی مسلّم الثبوت مشہور ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے مفتاح السعادۃ، ۲ : ۵۳ تا ۶۲؛ بدران ابوالعینین : اصول الفقہ، ص ۱۸ تا ۲۰).

اس کے بعد دورِ تقلید شروع ہوا اور شروح و تلخیصات کی کوششیں ظہور میں آئیں ۔

دورِ جدید میں نئے حالات نے اصول فقہ کی تدوین نو کی طرف پھر متوجہ کیا، چنانچہ اس نئے زمانے میں الخضری کی اصول الفقہ اور تاریخ التشریع الاسلامی، المحلاوی کی تسہیل الوصول، عبدالوہاب خلاف کی علم اصول الفقہ، علی حسب اللہ کی اصول التشریع الاسلامی؛ شیخ ابو زہرہ کی اصول الفقہ، الاستاذ الزرقاء کی المدخل، المحمصانی کی فلسفۃ التشریع الاسلامی اور مقدمہ فی احیاء علوم الشرعیۃ، نیز الاوضاع التشریعیۃ فی دول العربیۃ قابل ذکر اور مشہور ہیں۔

ان کے علاوہ سلطنت عثمانیہ کے دورِ آخر میں المجلّہ میں احکام شریعت کی جو تدوین نو ہوئی اس کے مقدمے میں جدید اصول فقہ کے متعلق ضروری قواعد کی بحث ہے (دیکھیے یوسف الاسیر : المجلّہ، بیروت ۱۹۰۳ء) ۔ دوسرے علوم کی طرح اصول فقہ و وراثت کی بھی مخصوص اصطلاحات ہیں (دیکھیے بدران : کتاب الترکات والمواریث).

علم فقہ اور (علم) اصول الفقہ میں فرق : جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے، علم فقہ کی تعریف ہے : ھوالعلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ المکتسب من ادلّتھا التفصیلیۃ ۔ اس تعریف کی ایک شکل یہ بھی ہے : ھو مجموعۃ الاحکام الشرعیۃ العملیۃ المستفادۃ من ادلتھا التفصیلیۃ، یعنی یہ مجموعہ احکام شرعیہ عملیہ ہے، جو ادلّۂ شرعی (یعنی قرآن مجید، سنّت، اجماع اور قیاس) کی بنا پر مستنبط ہوتے ہیں ۔ اسی لیے بعض اہلِ فن نے ایسے احکام کو فروع بھی کہا ہے .

اس کے برعکس اصولِ فقہ سے مراد وہ قواعد و مباحث ہیں جن کی مدد سے ادلّۂ تفصیلیہ سے احکام شرعیہ عملیہ کا استنباط کیا جاتا ہے .

اس کا مختصرًا مطلب یہ ہوا کہ علم فقہ (یا فقہ) سے مراد مجموعۂ احکام اور اصولِ فقہ سے مراد احکام کے استنباط و استفادہ کے قواعد ہیں (عبدالوہاب خلاف : علم اصول الفقہ، بار نہم، قاہرہ ۱۹۷۰ء/۱۳۹۰ھ، ص ۱۱ - ۱۲).

فقہ کا موضوع ہے ھو فعل المکلف من حیث ما ثبت لہ من الاحکام الشرعیۃ، یعنی مکلّف کا فعل جس طرح کہ احکامِ شرعیہ سے ثابت ہے، مثلًا نماز میں، روزے میں، بیع و شراء میں، رھن میں، توکیل وغیرہ میں۔

اصولِ فقہ کا موضوع وہ شرعی دلیل کلّی ہے جس کی بنا پر احکامِ کلّی مستنبط ہوتے ہیں .

مثال کے طور پر یہ دیکھیے کہ قرآن مجید احکام کے سلسلے میں اول دلیل شرعی ہے ۔ اب قابلِ توجہ امر یہ ہے کہ نصوص تشریعی قرآن مجید میں ایک طریقے سے وارد نہیں ہوئے بلکہ کبھی صیغۂ امر میں ہیں، کبھی صیغۂ نہی میں، کبھی عمومی طور سے اور کبھی مطلق طور پر ۔ اب اصولی عالم کا کام یہ ہے کہ وہ ان انواع میں سے ہر ایک نوع پر غور کرکے ایک حکم کلّی نکالتا ہے، جس کے لیے وہ قرآن مجید کے عام اسلوبِ بیان کو بھی زیرِ نظر رکھتا ہے اور اسالیب عربیہ اور استعمالاتِ شرعیہ سے بھی استقراء کرکے کچھ نتیجے نکالتا ہے، مثلًا وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ صیغۂ امر سے بالعموم ایجاب کا مفہوم نکلتا ہے اور صیغۂ نہی سے تحریم کا؛ صیغۂ عمومی سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس میں

جمیع افراد عام طور سے شامل ہیں اور صیغۂ اطلاق سے ثبوتِ حکم مطلق کا پتا چلتا ہے.

اس طریقِ کار سے یہ قواعد ہوے: (۱) صیغۂ امر سے ایجاب؛ (۲) صیغۂ نہی سے تحریم؛ (۳) عام میں جملہ افراد شامل ہیں اور (۴) مطلق میں خاص (یدل علی الفرد الشائع بغیر قید).

فقیہ ان قواعد سے فائدہ اٹھا کر ان کا جزئیات پر اطلاق کرتا ہے۔ قواعد بمنزلۂ دلیل کلی کے ہیں اور فقیہ ان سے دلیل جزئی پیدا کر کے حکم شرعی عملی تفصیلی کا فیصلہ کرتا ہے، مثلاً:

قرآن مجید میں آتا ہے: یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ (اے ایمان والو اپنے اقراروں کو پورا کرو، ۵ [المآئدۃ] : ۱)۔ اس سے فقیہ ایفاے عقود کا حکم شرعی نکالتا ہے کیونکہ بصورت امر یہ واجب ہے۔ اسی طرح یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا یَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ (مومنو! کوئی قوم کسی قوم سے تمسخر نہ کرے، ۴۹ [الحجرات] : ۱۱) سے یہ حکم شرعی نکالتا ہے کہ کسی قوم کا تمسخر اڑانا حرام ہے۔ اسی طرح حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ (تم پر تمھاری مائیں حرام کر دی گئی ہیں، ۴ [النسآء] : ۲۳) سے یہ حکم عام نکلا کہ سب مائیں محرّمات میں سے ہیں.

دلیل کُلّی اَدِلّہ کی وہ نوع عام ہے جس میں کئی جزئیات شامل ہوتی ہیں، مثلاً امر، نہی، عام، مطلق، اجماع صریح، اجماع سکوتی وغیرہ۔ حکم کلّی احکام کی وہ نوع عام ہے جس میں کئی احکام جزئی شامل ہوتے ہیں، مثلاً ایجاب، تحریم، صحت، بطلان۔ مثال کے طور پر ایجاب حکمِ کُلّی ہے جس میں ایجاب الوفاء بالعقود، ایجاب الشہود فی المشہود اور اس طرح کا ہر ایجاب شامل ہے.

تحریم بھی ایک حکم کلّی ہے، جس میں تحریم کی جملہ اقسام (مثلاً زنا، سرقہ و دیگر تحریمات) شامل ہیں۔ اسی طرح دوسرے احکام کلی ہیں، جن میں فعل معین حکم جزئی کی حیثیت رکھتا ہے.

اصولی (اصول فقہ کا ماہر) ادلّۂ الجزئیہ کی بحث نہیں کرتا نہ وہ احکام جزئیہ سے سروکار رکھتا ہے۔ وہ تو صرف دلیل کُلّی سے بحث کرتا ہے.

فقیہ ادلّۃ الکلیہ سے سروکار نہیں رکھتا اور نہ ان احکام کلیہ سے جو دلیل کلی سے مستنبط ہوتے ہیں بلکہ اس کا دائرۂ کار دلیل جزئی اور حکم جزئی ہوتا ہے.

علم فقہ کی غایت احکام شرعیہ کے مکلفین کے اقوال و افعال کی تطبیق، یعنی ان کے اقوال و افعال کو احکام شرعیہ سے مطابقت دینا ہے (بصورت تحریم، ایجاب، صحۃ، بطلان وغیرہ)۔ اصول فقہ کی غایت ہے: تطبیق قواعدہٖ و نظریاتہ علی الادلّۃ التفصیلیۃ للتوصّل الی الاحکام الشرعیۃ التی تدلّ علیہا.

انہیں قواعد کی مدد سے وہ تعارضات و تناقضات کو رفع کرتا ہے اور انہیں کی مدد سے قیاس، استحسان، استصحاب اور دیگر اصولوں کے ذریعے، احکام کا استنباط کرتا ہے۔ علم اصول فقہ باضابطہ طور سے دوسری صدی ہجری سے پہلے مدون نہیں ہوا، اس لیے کہ اس کی ضرورت نہ تھی۔ اول زمانے میں خود شارع علیہ السّلام موجود تھے۔ صحابۂ کرامؓ کے دور میں قرآن مجید اور سنت رسول اللہؐ سے استنباط کر لیا جاتا تھا۔ تابعین کے زمانے میں نئے نئے مسائل پیدا ہوے؛ چنانچہ اولیں فقہاے کبار نے احکام کے مجموعے مرتب کیے، جن کو (قرآن و سنت کے بعد) سند مانا جاتا تھا.

فتوحات اسلامیہ کے بعد کئی خارجی عناصر شامل ہو گئے، ملکۂ لسانی سلامت نہ رہا، اشتباہات و احتمالات کی کثرت ہوگئی؛ چنانچہ ان حالات میں قواعد و ضوابط (لسانی و فقہی) کی ضرورت

محسوس هوئی اور اسی ضرورت سے علم اصول الفقه کی بنیاد پڑی.

جیسا که بیان هو چکا هے اس کے پهلے مدوّن شاید امام ابو یوسفؒ تهے، جیسا که ابن الندیم نے کتاب الفهرست میں لکها هے؛ لیکن امام ابو یوسف کی کتاب ضائع هو گئی ۔ بهرکیف امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کا رساله هم تک پهنچا ۔ بدیں وجه انهیں کو اصولیین کا امام کها جا سکتا هے ۔ یه رساله حضرت امام کے شاگرد الربیع المرادی نے روایت کیا هے اور اب شائع هو چکا هے.

الأدلّة التشریعیة: اَدلّة جمع هے دلیل کی ۔ دلیل کے لغوی معنی هیں: الهادی الی شیءٍ حِسّی او معنویٍ خیرٌ او شرٌ (= دلیل وه هے جو کسی معنوی یا حِسّی شے کی طرف، خواه وه خیر هو یا شر، رهنمائی کرے).

اصولیین کی اصطلاح میں دلیل کے معنی هیں: ما یستدل بالنظر الصحیح فیه علی حکم شرعی عملی علی سبیل القطع او الظّنّ (= کسی حکمِ شرعی عملی پر قطعی یا ظنی طور پر صحیح صحیح استدلال کرنا).

اَدلّةُ الاحکام، اصول الاحکام، مصادر التشریعیة اور الاحکام مترادف الفاظ هیں، لیکن بعض اصولیین کا خیال هے که دلیل صرف وه هے جس سے حکمِ شرعی عملی، قطعی طور پر مستنبط هو (ما یستفاد منه حکمٌ شرعی عملی علی سبیل القطع)، لیکن جس سے ظنی طور پر مستنبط هو وه دلیل نهیں: اسے صرف امارة کهیں گے ۔ بایں همه عام رائے یه هے که دلیل دونوں پر حاوی هے ۔ اسی لیے دلیل کی دو قسمیں بیان کی گئی هیں: (۱) قطعی الدّلالة اور (۲) ظنی الدّلالة.

ادلة الشرعیه چار هیں: (۱) قرآن مجید؛ (۲) سنت؛ (۳) اجماع اور (۴) قیاس ۔ ان کی ترتیب ترجیح بهی یهی هے ۔ بعض کے نزدیک ان چار ادلة الشرعیة کے علاوه چهے اور بهی هیں: (۱) استحسان؛ (۲) مصالح مرسله؛ (۳) الاستصحاب؛ (۴) عرف؛ (۵) مذهب صحابه اور (۶) شرع سابقه؛ لیکن جمهور ان چهے کو اصولی ادله میں شمار نهیں کرتے ۔ ان کے نزدیک قطعی اَدِلّه چار هی هیں.

احکام شرعیه: اصول فقه میں احکام کے مباحث چار هیں:-

(۱) الحاکم: جس سے حکم صادر هوتا هے؛

(۲) حکم: جو حاکم سے صادر هو اس ارادے سے که مکلف کو اس پر عمل کرنا هوگا؛

(۳) المحکوم به: فعل مکلّف؛

(۴) المحکوم علیه: مکلّف، جس کے فعل سے حکم کا تعلق هے.

علمائے اسلام کا اتفاق رائے هے که حاکم خدائے تعالٰی کی ذات هے اور جمله مکلفین کے افعال کے لیے احکام شرعیه کا مصدر وهی هے ۔ اسی لیے حکمِ شرعی کی تعریف یه کی گئی هے: خطابُ الله المتعلق بافعال المکلفین طلبًا او تخییرًا او وضعًا.

قرآن مجید کی یه آیات اس کی دلیل هیں: اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰهِ ؕ یَقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَیْرُ الْفٰصِلِیْنَ (۶ [الانعام]: ۵۷)، یعنی (ایسا) حکم الله هی کے اختیار میں هے وه سچی بات بیان فرماتا هے اور وه سب سے بهتر فیصله کرنے والا هے؛ اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰهِ ؕ اَمَرَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِیَّاهُ (۱۲ [یوسف]: ۴۰)، یعنی (سن رکهو که) خدا کے سوا کسی کی حکومت نهیں هے ۔ فقها کے نزدیک حکم شرعی کی تعریف یه هے: فهوالأثر الذی یقتضیه خطاب الشارع فی الفعل کالوجوب، والحرمة والاباحة.

حکمِ شرعی کی دو قسمیں هیں: (۱) حکم تکلیفی اور (۲) حکم وضعی ۔ حکم تکلیفی وه هے جس میں مکلّف سے کسی فعل کا تقاضا کیا

جاتا ہے، مثلاً خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً (٩ [التوبة] : ١٠٣)، یعنی ان کے مال میں سے زکوٰۃ قبول کر لو؛ وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا (٣ [آل عمرٰن] : ٩٧)، یعنی اور لوگوں پر خدا کا حق (یعنی فرض) ہے کہ جو اس گھر تک جانے کا مقدور رکھے وہ اس کا حج کرے؛ يَا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ (٥ [المآئدة] : ١)، یعنی اپنے اقراروں کو پورا کرو، وغیرہ؛ یا جس کے ذریعے مکلّف کو کسی فعل سے روکا جاتا ہے، مثلاً حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ وَمَآ اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوْذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيْحَةُ وَمَآ اَكَلَ السَّبُعُ اِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ (٥ [المآئدة] : ٣)، یعنی تم پر مرا ہوا جانور اور (بہتا) لہو اور سور کا گوشت اور جس چیز پر خدا کے سوا کسی اور کا نام پکارا جائے اور جو جانور گلا گھٹ کر مر جائے اور جو چوٹ لگ کر مر جائے اور جو گر کر مر جائے اور جو سینگ لگ کر مر جائے یہ سب حرام ہیں اور وہ جانور بھی جس کو درندے پھاڑ کھائیں مگر جس کو تم (مرنے سے پہلے) ذبح کر لو۔

حکم جس میں تخییر ہے اس میں مکلّف کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ اسے کرے یا نہ کرے، مثلاً وَ اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا (٥ [المآئدة] : ٢) یعنی اور جب احرام اتار دو تو (پھر اختیار ہے کہ) شکار کرو؛ فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِى الْاَرْضِ (٦٢ [الجمعة] : ٩) یعنی پھر جب نماز ہو چکے تو اپنی اپنی راہ لو۔ اس قسم کے احکام کو تکلیفی اس لیے کہا گیا ہے کہ اس میں مکلّف پر کسی فعل کے بارے میں تکلیف (فعل کی ذمے داری) ڈالی گئی ہے۔

حکم وضعی : فهو ما اقتضى وضع شيء سببًا لشيء او شرطًا له او مانعًا منه، مثلاً يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْآ اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَ اَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ (٥ [المآئدة] : ٦)، یعنی مومنو! جب تم نماز پڑھنے کا قصد کیا کرو تو منہ اور کہنیوں تک ہاتھ دھو لیا کرو اور سر کا مسح کر لیا کرو۔ اس میں ارادۂ اقامت صلوٰۃ کو ایجاب وضو کا سبب قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح شرط اور مانع کی مثالیں بھی ہیں۔

حکم تکلیفی اور حکم وضعی میں فرق دو وجوہ سے ہے : اول اس بنا پر کہ حکم تکلیفی میں طلب فعل مکلف یا اس کی تخییر یا اس سے روکنا مقصود بالذات ہے، مگر حکم وضعی میں اس قسم کا کوئی حکم مقصود بالذات نہیں ہوتا بلکہ کسی مقصود بالذات حکم کی شرط یا سبب یا اس سے مانع ہوتا ہے؛ دوسری وجہ یہ ہے کہ حکم تکلیفی مکلّف کے مقدور میں ہوتا ہے اور حکم وضعی ضروری نہیں کہ اس کے مقدور میں ہو؛ یا مؤخرالذکر اس وقت اس کے مقدور میں ہوتا ہے جب وہ کسی اور شے کا سبب یا شرط بنتا ہے۔ احکام وضعی بھی احکامِ شرعی کا درجہ رکھتے ہیں۔

احکامِ تکلیفی کی قسمیں پانچ ہیں : (١) ایجاب؛ (٢) الندب؛ (٣) التحریم؛ (٤) کراهة؛ (٥) اباحة۔

جب کسی حکمِ شرعی کا مکلّف سے یہ تقاضا ہو کہ وہ اس فعل کو حتمی اور لازمی طور سے کرے تو یہ ایجاب ہے اور ایسے حکم کو واجب کہتے ہیں۔

جب کسی حکم شرعی میں حتمی اور لازمی ہونے کا تقاضا نہ ہو، یعنی اس کے کرنے کو مستحسن سمجھا جائے اور نہ کرنے پر کوئی گرفت ہو تو یہ ندبہ ہے اور ایسے حکم کو مندوب کہتے ہیں۔

جب کسی حکم شرعی کا تقاضا یہ ہو کہ

مکلف اس سے حتمی اور لازمی طور سے رکے تو اسے تحریم کہتے ہیں اور اس فعل کو حرام کہا جاتا ہے۔

اگر رک جانے کا حکم لازمی و حتمی نہیں، تاہم اس سے رکنا پسندیدہ اور اس سے نہ رکنا بہرحال ناپسندیدہ ہے تو اسے کراہت کہیں گے اور اس فعل کو مکروہ کہیں گے۔

مباح یہ ہے کہ مکلّف کو ترک و ارتکاب میں اختیار ہو۔ اسے اباحة کہتے ہیں۔

ان میں سے ہر ایک کی کئی کئی قسمیں ہیں، مثلاً واجب کی چار قسمیں ہیں: (۱) موقت؛ (۲) مطلق عن التوقیت؛ (۳) مُعیّن؛ (۴) غیر مُعیّن۔

واجب کی ایک اور تقسیم بھی ہے: (۱) عینی اور (۲) کفائی۔ عینی وہ ہے جو ہر ہر فرد مکلّف کے لیے واجب (فرض) ہے، مثلاً نماز، روزہ، الوفاء بالعقود، وغیرہ۔ کفائی وہ ہے جو مجموعی طور سے مکلفین پر واجب ہے، ہر ہر فرد کے لیے واجب نہیں، لیکن اگر کوئی فرد بھی نہ کرے تو سب گناہ گار ہوں گے، مثلاً نماز جنازہ، آگ کا بجھانا، طب کا سیکھنا، صناعات، قضا، افتاء، وغیرہ۔

واجب کی تیسری تقسیم مقدار (یا تعداد اور پیمانے) کے لحاظ سے ہے: (۱) واجب المُحدّد: جس مین شارع نے ایک مقدار مقرر کر دی ہے، مثلاً نمازوں کا پانچ ہونا، یا زکوٰة کا نصاب؛ (۲) واجب غیر مُحدّد: جس میں شارع نے حد و مقدار مقرر نہیں کی، مثلاً انفاق فی سبیل اللہ، تعاون علی البرّ، تصدیق علی الفقراء، وغیرہ۔

واجب کی چوتھی تقسیم یوں ہے: (۱) واجب مُعیّن: جس کا شارع نے معین طور پر حکم دیا، مثلاً صیام، صلوٰة۔ اس میں بھی معین مقدار و تعداد مطلوب ہے؛ (۲) واجب مُخیّر: جس میں اختیار ہے اور تعداد مقرر نہیں۔

مندوب کی قسمیں یہ ہیں: (۱) مندوب مؤکدہ: جسے سنت مؤکدہ بھی کہتے ہیں؛ (۲) مندوب زائدہ و نافلہ: مندوب مستحب۔

اسی طرح محرمات، مکروہات اور مباحات کی قسمیں ہیں۔

احکام وضعی: اب تک احکام تکلیفی کا ذکر تھا۔ اب وضعی احکام آتے ہیں (وضعی کی تعریف پیچھے آ چکی ہے)۔ ایسے احکام کی پانچ قسمیں ہیں: (۱) کسی فعل کا سبب ہونے کی وجہ سے؛ (۲) اس کی شرط ہونے کی وجہ سے؛ (۳) اس کا مانع ہونے کی وجہ سے؛ (۴) بنائے رخصت (نہ کہ بنائے عزیمت) ہونے کی وجہ سے؛ (۵) اس کے صحیح یا غیر صحیح ہونے کی علت بن جانے کی وجہ سے (تفصیل کے لیے دیکھیے عبدالوهاب الخلاف: علم اصول الفقه)۔

احکام کے سلسلے میں مُکلّف کے لیے تکلیف شرعی کے جواز کی دو شرطیں ہیں: (۱) المحکوم فیه (فعل المکلّف الذی تعلق به حکم الشارع) اور (۲) المحکوم علیه (هوالمکلّف الذی حکم الشارع لِفعله)، یعنی اول یہ کہ مکلف تکلیف کے جواز کی دلیل سے آگاہ ہو (اسی لیے اس کے عاقل و بالغ ہونے اور صاحب فہم ہونے کی شرط لگائی گئی ہے؛ دوم یہ کہ جو تکلیف ڈالی جا رہی ہے اس کا وہ اہل ہو، اس کی طاقت رکھتا ہو، اس کی صلاحیت رکھتا ہو۔

اصولیین کے نزدیک اہلیت کی دو قسمیں ہیں: (۱) اہلیت وُجوب اور اہلیت ادا۔ (۲) اہلیت کے لیے ذمہ کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے۔ ذمے کے معنی ہیں: هی الصفة الفطریة الانسانیة التی بها تثبت الانسان حقوق قبل غیره و وجبت علیه واجبات لغیره؛ اہلیت ادا: هی المسئولیه واساسها فی الانسان التمییز بالعقل (تفصیل کے لیے دیکھیے عبدالوهاب الخلاف: علم اصول الفقه، ص ۱۳۶)۔

غرض احکام شرعی کی پانچ قسمیں ہیں، لیکن

علماے احناف نے اس کی سات قسمیں کی ہیں:-

۱ - فرض: اگر شارع کا حکم آیت قرآنی و حدیث متواتر سے قطعی و حتمی ہے تو یہ فرض ہے.

۲ - واجب: شارع کا حکم دلیل ظنی، مثلاً حدیث غیر متواتر سے ہے یا قیاس ہے تو یہ واجب ہے، مثلاً اقامت صلٰوۃ فرض ہے (بذریعۂ وَاَقِیْمُو الصَّلٰوۃ (۲ [البقرۃ]: ۴۳، ۱۱۰؛ ۲۴ [النور]: ۵۶، ۳۷؛ ۷۳ [المزمل]: ۲۰)، لیکن نماز میں قراءۃ الفاتحۃ واجب ہے اور اسے براہ راست قرآن مجید کی آیت میں فرض نہیں کیا گیا، لیکن حدیث سے ہوا ہے، مثلاً و لا صلٰوۃ الا بفاتحۃ الکتاب.

۳ - المندوبؐ: ما طلب فعله طلبًا غیر حتم.

۴ - المحرّم: هو ما طلب الشارع الکف عن فعله طلبًا حتمًا، یعنی دلیل قطعی سے کسی فعل سے روکا گیا - اگر یہ آیۃ یا سنۃ متواتر سے ہے تو محرّم (حرام کردہ شدہ) ہے.

۵ - مکروہ تحریمی: یعنی کف عن الفعل (بخلاف نمبر ۴) دلیل ظنی ہے تو یہ مکروہ ہے؛ مگر بعض مکروہات بمنزلۂ حرام قرار دیے گئے ہیں، مثلاً مردوں کے لیے ریشم کا لباس وغیرہ اختیار کرنا (بذریعۂ حدیث: هذان حرامان علی رجالِ امتی حلالٌ لنسائهم).

۶ - مکروہ تنزیہی: جو فعل مکروہ ہیں، مگر نمبر ۵ کے حکم میں نہیں آتے، وہ قابل ملامت ہیں البتہ ان پر عقوبت نہیں.

المکروہ: هو ما طلب الشارع من المکلّف الکفّ عن فعله طلبًا غیر حتم - یہ بھی یا تو لفظ کراہت و مکروہ سے ظاہر ہوتا ہے، مثلاً ان اللّٰہ کرہ لکم کذا؛ یا بصیغۂ نہی، مگر اس طور سے کہ نہی سے کراہت نکلے نہ کہ تحریم، مثلاً لَاتَسْئَلُوْا عَنْ اَشْیَآءَ اِنْ تُبْدَ لَکُم تَسُؤْکُم٥ (٥ [المآیدۃ]: ۱۰۱)، یعنی ایسی چیزوں کے بارے میں مت سوال کرو کہ (ان کی حقیقتیں) تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمھیں بری لگیں؛ یا بصیغۂ نہی اجتنابی، لیکن قرینے سے ظاہر ہو کہ یہ تحریمی نہیں، مثلاً وَ ذَرُوا الْبَیْعَ (۶۲ [الجمعۃ]: ۹)، یعنی اور (خرید و) فروخت ترک کر دو - بہر حال مطلوب اس کا بھی اجتناب فعل ہے.

حرام اور مکروہ میں فرق یہ ہے کہ حرام پر عقوبت وارد ہوتی ہے اور مکروہ پر لوم و ملامت تو وارد ہوتی ہے، لیکن عقوبت وارد نہیں ہوتی.

(۷): المباح: هو ما خیّر الشارع المکلّف بین فعله و ترکه - شارع نے نہ تو اسے کرنے کا حکم دیا ہے اور نہ اجتناب کا - یہ یا تو اختیار صریح سے ہے یا خاموشی سے ہے - ایسے احکام کا اظہار یا تو صریح ہوا ہے، مثلاً لا اثم علیه، یا لا جناح علیکم، جیسے جملوں سے ابتدا ہوتی ہے - بعض اوقات صیغۂ امر میں تخییر کا پہلو نکلتا ہے، مثلاً وَ اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا (٥ [المآیدۃ]: ۲)، یعنی اور جب احرام اتار دو تو (پھر اختیار ہے کہ) شکار کرو - ان دونوں آیتوں میں حکم نہیں تخییر ہے؛ لیکن اس آیت میں صریح حکم موجود ہے: فَاِذَا قُضِیَتِ الصَّلٰوۃُ فَانْتَشِرُوْا فِی الْاَرْضِ (۶۲ [الجمعۃ]: ۱۰)، یعنی پھر جب نماز ہو چکے تو اپنی اپنی راہ لو.

محرّم کی تعریف: هو ما طلب الشارع الکَفّ عن فعله طلبًا حتمًا.

تحریم کی علامت یہ ہے کہ یا تو اس کے سلسلے میں صریح لفظ حُرمت یا تحریم کا استعمال ہے، مثلاً حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ وَالدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِیْرِ (٥ [المآیدۃ]: ۳)، یعنی تم پر مرا ہوا جانور اور (بہتا) لہو اور سور کا گوشت حرام ہیں؛ یا بصورت نہی عن الفصل، مثلاً وَلَایَحِلُّ لَکُمْ اَنْ تَاْخُذُوا مِمَّآ اٰتَیْتُمُوْهُنَّ شَیْئًا (۲ [البقرہ]: ۲۲۹)، یعنی اور یہ

جائز نہیں کہ جو مہر تم ان کو دے چکے ہو اس میں سے کچھ واپس لے لو؛ یا نہی حتمی، مثلاً وَلَاتَقْرَبُوا الزِّنٰی اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً (١٧ [بنی اسرآءیل]: ٣٢)، یعنی اور زنا کے بھی پاس نہ جانا کہ وہ بے حیائی ہے؛ یا نہی حتمی کے مقترن الفاظ، مثلاً یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرُ وَ الْاَنْصَابُ وَ الْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطٰنِ (٥ [المآئدة] : ٩٠)، یعنی اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور پاسے (یہ سب) ناپاک کام اعمال شیطان سے ہیں؛ یا جب فعل کے ساتھ عقوبت کا ذکر آتا ہے، مثلاً وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِیْنَ جَلْدَةً (٢٤ [النور] : ٤)، یعنی اور جو لوگ پرہیز گار عورتوں کو بدکاری کا عیب لگائیں اور اس پر چار گواہ نہ لائیں تو ان کو اسی درے مارو.

تحریم کبھی صیغۂ خبریہ کی صورت میں آتی ہے اور کبھی صیغۂ طلبیہ کی صورت میں؛ کبھی بصورت نہی اور کبھی بصورتِ امر بالاجتناب اور کبھی اجتناب قرینے سے واضح ہوتا ہے.

محرمات کی قسمیں: (١) محرم اصلی لذاته اور (٢) عارضی۔ اصلی وہ ہے جو ابتدا ہی سے حتمی طور پر بذاتِ خود حرام ہے اور عارضی وہ ہے جو کسی خاص صفت عارض کی بنا پرحرام ہو، مثلاً چوری کے کپڑوں میں نماز ادا کرنا، یا بیع، جس میں کوئی غش (دھوکا، فریب) ہو۔ اب اس دوسری صورت میں نماز اور بیع تو مشروع ہیں، مگر صفت اور سبب غیر مشروع.

شرط صحة تکلیف بالفعل تین ہیں: (١) مکلف کو تکلیف کی نوعیت کے بارے میں علم تمام ہونا چاہیے؛ (٢) مکلف کو معلوم ہونا چاہیے کہ تکلیف کا مصدر صدور حکم (authority) کون ہے؟ (٣) مکلف کے لیے تکلیف ممکن ہو، یعنی مکلف کی قدرت میں ہو اور اسے اختیار ہو کہ کرنے یا نہ کرے.

اس سے دو اصول نکلتے ہیں: (١) انه لا یصح شرعًا التکلیف المستحیل، یعنی امر محال کی تکلیف شرعا جائز نہیں، مثلاً ایسی چیز کی جو عقلاً و عادةً محال ہے، جیسے جمع بین الضدّین (ایجاب فعل اور تحریم فعل بیک وقت محال ہے) اور جمع بین النقیضین (خواب اور بیداری بیک وقت محال ہے)؛ (٢) انه لا یصح شرعًا تکلیف المکلف بان یفعل غیره فعلًا او یکف غیره عن فعل . . .، مثلاً کوئی شخص اس بات کا ذمے دار نہیں ہو سکتا کہ کوئی غیر، مثال کے طور پر اس کا باپ، نماز پڑھے، یا وہ کسی پڑوسی کو روک نہیں سکتا کہ وہ چوری نہ کرے کیونکہ یہ باتیں اس کے مقدور میں نہیں۔ اسی طرح اسباب طبیعیہ کے تابع امور میں کسی کو امر و نہی کا مکلّف کرنا درست نہیں۔ بایں همه یہ یاد رہے کہ کسی فعل کے مقدور نہ ہونے اور شاق ہونے میں فرق ہے۔ مقدور میں مجبوری ہے، لیکن شاق میں مجبوری نہیں اور ہر تکلیف میں مشقت کا عنصر ضرور موجود ہوتا ہے.

مشقت کی دو قسمیں ہیں: (١) ایسی مشقت جو انسان کی طاقت میں ہے اور انسان اسے برداشت کرنے کے عادی ہیں؛ (٢) وہ مشقت جو معتاد نہیں، یعنی انسانوں کے لیے وہ عادت کا درجہ نہیں رکھتی، نہ ان کے لیے اس کا دائمی احتمال ممکن ہے اور اگر وہ اس میں مدافعت پر مجبور کیے جائیں تو انھیں ضرر پہنچتا ہے۔ ایسی مشقت کا شارع نے حکم نہیں دیا۔ عوارض الاهلیة سے مراد وہ اوصاف اور حالتیں ہیں جن پر تکلیف کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔ ان میں سے بعض مستقل ہیں اور بعض تغیر پذیر ہوتی ہیں.

اصولیین نے احکام شرعی کے استنباط کے سلسلے میں قواعد اصولیه لغویه بھی وضع کیے ہیں، کیونکه قرآن و سنّت کے صحیح مفہوم تک پہنچنے کے لیے زبان کے مختلف استعمالات اور بیان کے مختلف اسالیب کا علم ضروری ہے اور مذکورۂ بالا دونوں مآخذ عربی زبان میں ہیں۔ دلالة الالفاظ علی المعانی، عام، مطلق اور مشترک کا علم، کن پیرایه ہاے بیان میں تاویل کی گنجائش ہے اور کن میں نہیں، زبان کے اعتبار سے دلالۃ النص کے طریقے، عبارۃ النص، اقتضاء النص اور اشارۃ النص کے مختلف قواعد، یه سب علم اصول فقه کا حصه ہیں۔

اسی طرح مفہوم المخالفة کے پانچ اقسام ہیں: مفہوم الوصف، مفہوم الغایة، مفہوم الشرط، مفہوم العدد، مفہوم اللقب۔ ان سب مفاہیم پر اصول کی کتابوں میں نہایت عقلی منطقی بحثیں آتی ہیں، جن کی اساس زبان کے استعمال پر ہے۔ لغت و بیان میں دلالت کا مسئله اہم ہے۔ اسی طرح بعض پیرائے ہیں جو کسی حکم کی نوعیت متعین کرنے میں حصه لیتے ہیں۔

علماے اصول نے واضح الدلالة کی چار قسمیں بتائی ہیں: (۱) الظاہر: جو ظاہر عبارت ہی سے بلا توقف سمجھ میں آ جائے؛ (۲) النص: جو سیاق عبارت سے معنی مقصود تک پہنچائے، اگرچه اس میں تاویل کی گنجائش ہو؛ (۳) المفسر: جو اپنے وضعی معنوں پر دلالت کرے، لیکن اس میں احتمال نسخ بھی موجود ہو؛ (۴) المحکم: جو بغیر کسی احتمال کے اپنے وضعی معنوں پر دلالت کرے، دوسرے الفاظ میں وہ بیان جس کے معنوں میں ابطال اور تبدیلی کی گنجائش نه ہو اور بجاے خود اتنا واضح ہو که اس میں کسی تاویل کا احتمال باقی نه رہے۔

تأویل کے معنی: ما یؤول الیه الامر؛ صرف اللفظ عن ظاہرہ بدلیل؛ تاویل صحیح بھی ہوتی ہے اور غیر صحیح بھی۔ تاویل صحیح وہ ہے جو نص کی روح سے متصادم نه ہو اور تاویل غیر صحیح اس کے برعکس ہے۔

غیر واضح الدلالة: ہو ما لا یدل علی المراد منه بنفس صیغته بل یتوقف فہم المراد منه علی امر خارجی۔ اس کی چار قسمیں ہیں: (۱) الخفی؛ (۲) المشکل؛ (۳) مجمل؛ (۴) المتشابه لفظ مشترک: اگر کوئی لفظ ایسا ہے جو دلالت لغوی اور دلالت شرعی میں مشترک ہے تو اصول یه ہے که اس میں دلالت شرعی کو ترجیح دی جائے۔

لفظ عام: جب کوئی لفظ ایسا ہو جس کی تخصیص کی کوئی بنیاد قائم نہیں ہوتی تو اس میں عمومیت ہی مراد لی جائے۔

لفظ خاص: جس کی تخصیص قطعی و واضح ہو۔

تشریع کے قواعد اصولیه کی بحث: تشریع کا مقصد یه ہے که ادلۂ شرعی اور نصوص کی بنیاد پر احکام کا استنباط کیا جائے تاکه مصالح الناس اور عدل بین الناس کے تقاضے پورے ہوں۔

تشریع کا مقصد عام یہی ہے که انسانوں کی ضروریات کی کفالت اور ان کی احتیاجات اور تحسینات کی توقیر کی صورتیں باحسن وجوہ مرتب ہوں۔ شارع نے جو بھی حکم شرعی دیا ہے وہ مصالح الناس کے لیے دیا ہے، ہر حکم کے لیے حس اور مشاہدے کو بنیاد بنایا ہے اور انہیں کے توسط سے ضروریات، حاجات اور تحسینات کی برہان حاصل کی ہے۔

امر ضروری: فہو ماتقوم علیه حیاة الناس ولابدّ منه لاستقامة مصالحہم، یعنی وہ امر جس پر انسانوں کی زندگی کا انحصار ہو اور ان کے مصالح کی استقامت کے لیے ناگزیر ہو۔ ان معنوں میں

امور ضروری پانچ ہیں : (۱) الدّین؛ (۲) النفس؛ (۳) العقل (ہوش و حواس)؛ (۴) العرض اور (۵) المال۔

شارع نے ان سب امور کی حفاظت کے لیے احکام نافذ کیے ہیں اور یہ براے زندگی ضروری ہیں۔ یہ نہ ہوں تو فرد (اور نتیجةً معاشرے) کی زندگی مختل ہو جائے۔

امرالحاجی : فھو ما تحتاج الیه الناس للیسر والسعة و احتمال التکلیف و احیاء الحیاة، یعنی وہ امر جس کی انسانوں کو اپنی آسانی اور آسائش کے لیے، تکلیفوں کو برداشت کرنے کے لیے اور زندگی کو بسر کرنے کے لیے ضرورت ہوتی ہے۔ یہ فرد و جماعت کے لیے ضروری ہیں۔ یہ حاجتیں پوری نہ ہوں تو اجتماعی زندگی خلل پذیر ہو جاتی ہے۔

امرالتحسینی : فھو ما تقتضیه المروٴة والآداب و سیر الامور علی اقوم منہاج، یعنی وہ امر جو جوانمردی، آداب و اخلاق اور زندگی بسر کرنے کے بہترین طور و طریق کا تقاضا ہے۔ ان امور کا تعلق مکارم اخلاق سے ہے اور اجتماعی زندگی کا حسن انھیں امور پر قائم ہے۔ ان تحسینی امور سے انسان کی تہذیب کا پتا چلتا ہے۔

تشریع کے مقاصد : تشریع کے مقصد تین ہیں : (۱) بندے کا رب سے تعلق قائم رکھنا؛ (۲) حفظ ضروریات و حاجات اور دفع ضرر؛ (۳) تحسین و تہذیب زندگی۔

تشریع اسلامی چند اہم اصولوں پر قائم ہے :-

پہلا قاعدہ : ۱۔ المشقة تجلب التیسیر : یعنی ایسی مشقت جس میں آسانی پیدا کی گئی ہے۔ یہ سات صورتوں میں نمایاں ہے : (۱) سفر میں قصر؛ (۲) مرض میں تیمم وغیرہ کی اجازت؛ (۳) اکراہ : مجبوری و اضطرار میں حرام کا حلال ہو جانا؛ (۴) نسیان : بھول کر گناہ، جسے خدا معاف کر دیتا ہے؛ (۵) الجہل : لاعلمی کی بنیاد پر معصیت۔ اس میں بھی شرع نے یسر روا رکھا ہے؛ (۶) عموم البلوی : ایک عام گناہ یا ابتلا یا ناپسندیدہ صورت، جو اتنی عام ہو جائے کہ اس سے احتراز ممکن نہ ہو سکے اور (۷) النقص : بچے یا مجنوں سے تکلیف کا رفع ہو جانا۔

۲ ۔ الحرج شرعًا مرفوع : مثلًا ایک عورت کی گواہی خاص حالات میں منظور ہو جانا۔

۳ ۔ الحاجات تنزل منزلة الضرورات فی اباحة المحظورات، مثلًا الترخیص فی السلم۔

دوسرا قاعدہ : فی ماھو حق اللّٰہ و ما ھو حق المکلف : حق اللّٰہ مصلحت عامّہ کی بنا پر قائم ہوتا ہے۔ وہ صرف مکلّف کی مصلحت کے لیے نہیں ہوتا۔ یہ حق اللّٰہ خالص ہے۔ یہ کسی ایک فرد کے لیے نہیں ہوتا، مثلًا حدود شرعی حقّ المکلّف (بعض خاص افراد کا حق دلانا، مثلًا عقوبات وغیرہ میں)۔

تیسرا قاعدہ : فیما یسع الاجتہاد فیه۔

اجتہاد کی تعریف : دلائل شرعیه کے ذریعے استنباط و استخراج احکام کے لیے امکانی کوشش صرف کرنا اجتہاد کہلاتا ہے۔ اجتہاد کے لیے بہت سی شرائط ہیں اور مجتہد کے لیے بہت سے اوصاف کا ہونا ضروری ہے؛ چنانچہ اصول کی کتابوں میں اہلیت جہاد پر بہت کچھ لکھا گیا ہے، مثلًا لغة عربی کا عالم ہونا، قرآن مجید کا عمیق عم، سنة کا پورا علم، وجوہ قیاس کا علم، علل و حِکم شرعیه کا علم، وغیرہ [رکّ بہ اجتہاد]۔

چوتھا قاعدہ : لا نسخ لحکم شرعی فی القرآن والسنة بعد وفات الرسول صلّی اللّٰہ علیه وسلّم، لیکن آنحضرتؐ کی حیات میں جو نسخ ہوے ان کی علت و حکمت کا علم مجتہد کے لیے ضروری ہے۔ مجتہد کے لیے یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ نسخ صریح کیا ہے اور نسخ ضمنی کیا ہے، نسخ کلی کیا ہے اور نسخ جزئی کیا

ہے، یا نسخ بدل کیا ہے، وغیرہ۔

پانچواں قاعدہ : فی التعارض والترجیح : دو نصوص میں تعارض کا مسئلہ اور ترجیح کے قاعدے۔

ان سب قاعدوں کے بارے میں علم الاصول میں بڑی پُر مغز اور بصیرت افروز بحثیں آئی ہیں۔

مآخذ : متن میں مذکور ہیں۔

(ادارہ)

⊗ **علم المیراث:** (← علم الفرائض؛ رکّ بہ میراث)؛ لفظ میراث مادۂ ارث اور ورث سے ہے، جو دراصل ایک ہی ہے، واو الف سے بدل گئی ہے؛ وَرِثَ یَرِثُ وِرْثًا و وَرْثًا وَارِثًا وَارِثَةً وَرِثَةً و تُرَاثًا فلانًا ۔ الجوهری نے لکھا ہے کہ مادۂ ورث (میراث) انتقال مال کے لیے ہے اور الارث فی الحسب ہے ۔ بہر حال میراث کے دو معنی ہیں : (۱) البقاء، چنانچہ اسماء الحسنٰی میں الوارث کے معنی الباقی ہیں؛ (۲) الانتقال : کسی ایک فرد سے دوسرے فرد تک کسی شے کی منتقلی ۔ ان معنوں میں وارث وہ شخص ہے جو منتقلی کا حق دار ہے ۔ اس کی جمع وَرَثَة، وارثین اور وُرّاث ہے ۔ اسی سے مَوْرُوث اور مُوَرِّث کے الفاظ اور اصطلاحات وضع ہوئی ہیں۔

یہ فن، جو علم الفرائض بھی کہلاتا ہے، فقہ اسلامی کے اہم فنون میں شمار ہوتا ہے؛ چنانچہ آنحضرتؐ نے فرمایا: تَعَلَّمُوا الْفَرَائِضَ وَعَلِّمُوْهَا النَّاسَ فَاِنَّهَا نِصْفُ الْعِلْمِ۔

جب حضرت عمرؓ بن الخطاب نے ۱۸ھ میں شام کا سفر کیا تو اس کی ایک غرض یہ تھی کہ طاعون عمواس میں جو لوگ وفات پا گئے تھے ان کے ترکے کو حسب قواعد شرعی تقسیم کیا جا سکے (الکامل، مطبوعۂ بیروت، ۲ : ۱،۵۰۹)۔

میراث کے ارکان تین ہیں: (۱) الوارث؛ (۲) المورث؛ (۳): الترکہ۔

میراث کے اسباب یہ ہیں :-

۱ ۔ القرابة : الرابطة النسب الحقیقیة ۔ اس رابطے کے تحقیق کی بنیاد پر وارث تین طرح کے ہیں : (الف) اصحاب فروض؛ (ب) عصبیات نسبیہ اور (ج) ذوی الارحام ۔ یہ تقسیم اس آیت ربانی پر مبنی ہے : لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ ص وَلِلنِّسَآءِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ اَوْ كَثُرَ ط نَصِيْبًا مَّفْرُوْضًا [۴ (النسآء] : ۷)، یعنی جو مال ماں باپ اور قریبی رشتہ دار چھوڑ مریں تھوڑا ہو یا بہت اس میں مردوں کا بھی حصہ ہے اور عورتوں کا بھی ۔ یہ حصے خدا کی طرف سے مقرر کیے گئے ہیں۔

۲ ۔ الزوجیة : زوجیت صحیحہ، جو عقد نکاح سے قائم ہوتی ہے۔

۳ ۔ الولاء : (۱) ولاء العتاقة (← ولاء النعمة)، کسی غلام کے آزاد ہو جانے پر، مگر اب اس کا رواج نہیں؛ (۲) ولاء الموالاة یا ولاء الخلف یا ولاء المعاقدہ : وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ ط وَالَّذِيْنَ عَقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ فَاٰتُوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ ط اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيْدًا (۴ [النسآء] : ۳۳)، یعنی جو مال ماں باپ اور رشتے دار چھوڑ مریں تو (حقداروں میں تقسیم کر دو کہ) ہم نے ہر ایک کے حقدار مقرر کر دیے ہیں اور جن لوگوں سے تم عہد کر چکے ہو ان کو بھی اس کا حصہ دو، بےشک خدا ہر چیز کے سامنے ہے۔

یہ آیت احناف کے نزدیک منسوخ نہیں ہوئی، لیکن دوسرے مسالک کے نزدیک منسوخ ہو گئی ہے ۔ احناف یہ کہتے ہیں کہ کسی دوسرے وارث کے نہ ہونے کی صورت میں اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

شروط المیراث : اس کی دو قسمیں ہیں :

(۱) شروط عامّہ؛ (۲) شروط خاصّہ۔ اب شروط عامّہ میں پہلی شرط مورث کی وفات کا تحقق ہے اور اس سلسلے میں بہت سے احکام ہیں۔ دوسری شرط ہے تحقق وجود الذی تقدم الوراثۃ۔ اس ضمن میں وارث مفقود کے احکام بھی ہیں۔ شروط خاصّہ کا تعلق میراث بالزوجیۃ اور میراث بالولاء سے ہے۔ اس کے بھی بہت مفصل احکام ہیں۔

اسلام کا قانونِ وراثت فطری تقاضوں کی تکمیل کرتا ہے۔ عائلی محبت کے رشتوں کو استوار کرتا، فرد کے غیر معتدل احساس فردیت کو معتدل بنا کر سچا اجتماعی شعور پیدا کرتا اور دولت کے غیر منصفانہ ارتکاز کو روکتا ہے۔ اس کی چند بنیادیں ہیں: (۱) علاقۂ قرابت بر بنائے ولادت، یعنی باپ اور اولاد کے مابین قرابت داری؛ (۲) قرابت اخوت، یعنی اولاد اور باپ اور ماں دونوں کی وجہ سے قرابت؛ (۳) قرابت زوجیت، یعنی زوج اور زوجہ کے مابین قرابت۔

۴۔ اثبات حقوق النساء: اس جاہلی رسم کی تنسیخ جس کے تحت عورتوں کو مطلقاً حقوق سے محروم کر دیا جاتا تھا۔ عربوں کے نزدیک مرد ہونا ہی بنائے استحقاق تھا۔ اسلام نے مرد اور عورت دونوں کو مستحق قرار دیا۔

۵۔ صغر و کبر کے تفاوت کی تنسیخ: جاہلی عربوں نے (جیسا کہ بعض اور ملکوں میں بھی ہے) چھوٹا ہونا اور بڑا ہونا وجہ استحقاق بنا لیا تھا، مثلاً بڑے لڑکے (کبار) مستحق سمجھے جاتے تھے اور چھوٹے لڑکے (صغار) محروم رہ جاتے تھے۔ اسلام کے قانون وراثت نے اس فرق کو دور کر دیا۔

۶۔ استحقاق کے معاملے میں اصول اور فروع (یعنی آباء اور ابناء) کا فرق مٹا کر چند اصول مقرر کیے، جن کے تحت آباء اپنی بنائے استحقاق پر اور ابناء اپنی بنائے استحقاق پر، یعنی ہر ایک اپنے حالات و واقعات کے مطابق، مستحق قرار دیا گیا۔

۷۔ حالات و فرائض زندگی کے مطابق تقسیم وراثت کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ وراثت میں ذکور کو اناث کے مقابلے میں دگنا اس لیے دیا گیا کہ مردوں کو جہاد زندگی میں جو مشکلات پیش آتی ہیں اور ان پر جو ذمے داریاں (مالی و کفالتی وغیرہ) آتی ہیں، ان کے پیش نظر انہیں دگنا ہی ملنا چاہیے تاکہ وہ ان سے عہدہ بر آ ہو سکیں۔ گویا فرائض اور ذمے داری اصل الاصول ہوئی۔ چونکہ پرورش کے خاندانی اصول میں سب ذمے داریاں مردوں کی ہوتی ہیں، اس لیے جائدادوں سے پیدا شدہ مالی وسائل بھی ان کو زیادہ دیے گئے ہیں۔

۸۔ لا ارث للاخوۃ والاخوات مع وجود الابوین۔ اس کے علاوہ یہ حکمت بھی ہے کہ مال ایک ہی فرد کے ہاتھ میں نہ رہے بلکہ تقسیم ہو جائے اور یہ حکمت معاشرے کو اختلال معاشی سے بچاتی ہے۔

اسلام میں احکام میراث کا تدریجی نفاذ:

ہجرت سے قبل مکی زمانے تک مسلمانوں میں عربوں کا پرانا طریقۂ وراثت جاری رہا۔ ہجرت کے بعد وراثت کے لیے ایک نظام موقت قائم ہوا: وہ یوں کہ جب مسلمان ہجرت کر کے مدینۂ منورہ گئے تو بے زر و سرمایہ تھے اور انہیں ایک نئی جگہ میں نئے سرے سے زندگی شروع کرنی پڑی۔ مدینے میں انصار نے انہیں جگہ دی اور اپنے گھروں میں ٹھیرا کر ان کی خاطر ایثار کیا اور ہر طرح کی معاونت کی۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے مہاجرین و انصار کے مابین مواخات قائم کی، یہاں تک کہ ان میں باہمی وراثت کا سلسلہ پیدا کر دیا۔ یہ سلسلہ ۶ھ (صلح حدیبیہ تک) جاری رہا۔ متعلقہ آیت یہ ہے:

اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَ هَاجَرُوْا وَ جٰهَدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَ اَنْفُسِهِمْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَالَّذِیْنَ اٰوَوْا وَّ نَصَرُوْٓا اُولٰٓئِکَ بَعْضُهُمْ اَوْلِیَآءُ بَعْضٍ ؕ وَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ یُهَاجِرُوْا مَا لَکُمْ مِّنْ وَّلَایَتِهِمْ مِّنْ شَیْءٍ حَتّٰی یُهَاجِرُوْا (۸ [الانفال] : ۷۲)، یعنی جو لوگ ایمان لائے اور وطن سے هجرت کر گئے اور خدا کی راہ میں اپنے مال اور جان سے لڑے وہ اور جنهوں نے (هجرت کرنے والوں کو) جگه دی اور ان کی مدد کی وہ آپس میں ایک دوسرے کے رفیق هیں اور جو لوگ ایمان تو لے آئے لیکن هجرت نهیں کی تو جب تک وہ هجرت نه کریں تم کو ان کی رفاقت سے کچھ سروکار نهیں .

جب مکّه فتح هو گیا تو وجوب هجرة ختم هو گیا اور اس کے ساتھ هی توارث بالهجرة (جو مواخاة کا باعث هوا تها) وہ بهی ختم هو گیا ۔ میراث کے سلسلے میں جو آیات نازل هوئیں وہ یه هیں :
وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مِنْۢ بَعْدُ وَ هَاجَرُوْا وَ جٰهَدُوْا مَعَکُمْ فَاُولٰٓئِکَ مِنْکُمْ ؕ وَ اُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ فِیْ کِتٰبِ اللّٰهِ ؕ اِنَّ اللّٰهَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ (۸ [الانفال] : ۷۵)، یعنی اور جو لوگ بعد میں ایمان لائے اور وطن سے هجرت کر گئے اور تمهارے ساتھ هو کر جهاد کرتے رهے وہ بهی تم هی میں سے هیں اور رشتے دار خدا کے حکم کی رو سے ایک دوسرے کے زیادہ حقدار هیں کچھ شک نهیں که خدا هر چیز سے واقف هے .

اس کے بعد سورة النسآء کی یه آیت نازل هوئی :
یُوْصِیْکُمُ اللّٰهُ فِیْٓ اَوْلَادِکُمْ ق لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ ۚ فَاِنْ کُنَّ نِسَآءً فَوْقَ اثْنَتَیْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَکَ ۚ وَ اِنْ کَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ؕ وَ لِاَبَوَیْهِ لِکُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَکَ اِنْ کَانَ لَهٗ وَلَدٌ ۚ فَاِنْ لَّمْ یَکُنْ لَّهٗ وَلَدٌ وَّ وَرِثَهٗٓ اَبَوٰهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ ۚ فَاِنْ کَانَ لَهٗٓ اِخْوَةٌ فَلِاُمِّهِ السُّدُسُ مِنْۢ بَعْدِ وَصِیَّةٍ یُّوْصِیْ بِهَآ اَوْ دَیْنٍ ؕ اٰبَآؤُکُمْ وَ اَبْنَآؤُکُمْ لَا تَدْرُوْنَ اَیُّهُمْ اَقْرَبُ لَکُمْ نَفْعًا ؕ فَرِیْضَةً مِّنَ اللّٰهِ ؕ اِنَّ اللّٰهَ کَانَ عَلِیْمًا حَکِیْمًا (۴ [النسآء] : ۱۱)، یعنی خدا تمهاری اولاد کے بارے میں تم کو ارشاد فرماتا هے که ایک لڑکے کا حصه دو لڑکیوں کے حصے کے برابر هے اور اگر اولاد میّت صرف لڑکیاں هی هوں (یعنی دو یا) دو سے زیادہ تو کل ترکے میں ان کا دو تهائی اور اگر صرف ایک لڑکی هو تو اس کا حصه نصف اور میّت کی ماں باپ کا، یعنی دونوں میں سے هر ایک کا ترکے میں چهٹا حصه، بشرطیکه میّت کی اولاد هو اور اگر اولاد نه هو اور صرف ماں باپ هی اس کے وارث هوں تو ایک تهائی ماں کا حصه اور اگر میّت کے بهائی بهی هوں تو ماں کا چهٹا حصه (اور یه تقسیم ترکۂ میّت کی) وصیّت (کی تعمیل) کے بعد جو اس نے کی هو یا قرض کے (ادا هونے کے بعد جو اس کے ذمے هو عمل میں آئے گی) تم کو معلوم نهیں که تمهارے باپ دادوں اور بیٹوں پوتوں میں سے فائدے کے لحاظ سے کون تم سے زیادہ قریب هے یه حصے خدا کے مقرر کیے هوے هیں اورخدا سب کچھ جاننے والا (اور) حکمت والا هے (نیز دیکھیے السیوطی : اسباب النزول، قاهره ۱۳۸۲ ھ، ص ۹۲) ۔ ان آیات نے مواریث کے سابقه سارے سلسلے منسوخ کر دیے البته حنفیه کے نزدیک توارث بالموالاة منسوخ نهیں هوا، لیکن وہ اس کا درجه توارث نسبی کے بعد مانتے هیں .

ترکه کے معنی : ترک کے عام لغوی معنے تو هیں کسی شے کو چهوڑ دینا اور اصطلاحًا میّت کا وہ مال جو وہ مرنے پر پیچهے چهوڑ جاتا هے، لیکن اس کے بارے میں فقها کی توجیهات مختلف هیں :-

شوافع: کل وہ اشیا جو کسی انسان کے پاس حالت حیات میں موجود تھیں اور وہ مرنے کے بعد پیچھے چھوڑ گیا، بصورت مال یا حقوق یا اختصاص، اور وہ شے بھی جو اس شے کے باعث حاصل ہوئی اور مرنے سے پہلے متوفّی کی ملکیت تھی (یہاں تک کہ اگر کسی نے مرنے سے پہلے دام بچھایا تھا، لیکن شکار اس میں مرنے کے بعد پھنسا تو یہ بھی متوفّی کا ترکہ سمجھا جائے گا)۔

مالکیہ: ھی الحق الذی یقبل التجزی۔ والذی یثبت لمستحقه بعد موت من کان ذلک له (ترکہ وہ حق ہے جو تجزی (تقسیم) کو قبول کرتا ہے اور جو ثابت ہوتا ہے اپنے مستحق کے لیے اس شخص کی وفات کے بعد کہ جس کے قبضے میں پہلے تھا)۔

حنابلہ: ھی الحق المخلف عن المیّت و یُقالُ لَهُ "التُّراث" (ترکہ میت کا وہ حق ہے جو اس کے پیچھے رہ جائے۔ اسی کو "تراث" کہا جاتا ہے)۔

حنفیہ: ماترکه المیت من الاموال صافیا عن تعلق حق الغیر بدَینه فالاعیان التّی تعلّق بھا حقّ الغیر "بالرھن" مثلاً لیست من الترکة بھذا المعنی (میت کا وہ چھوڑا ہوا مال جو غیر کے حق الدین سے صاف ہو۔ وہ چیزیں جن سے غیر کا حق متعلق ہو، مثلاً رہن رکھی ہوئی چیزیں، تو وہ ترکے میں شمار نہ ہونگی اور مقتولِ خطا کی دیت بھی ترکے میں شمار ہو گی (احکام الترکات والمواریث، ص ۳۲، ۳۳)۔ ابن عابدین (ردّ المحتار علی الدّر المختار، بحوالۂ احکام الترکات) کا قول ہے: انّ التّرکة فی الاصطلاح ھی ماترکه المیت من الاموال صافیا عن تعلق حق الغیر بعین من الاموال ویدخل فیھا الدیة الواجبة با لقتل الخطأ او بالصّلح عن العمد او بانقلاب القصاص بعفوِ بعض الاولیاء۔

ائمہ میں اختلاف کا باعث: ائمۂ ثلاثہ (مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ بن حنبل) کے ہاں ترکے میں میت کے اموال اور حقوق سبھی داخل ہیں۔ ان کا استدلال اس حدیث سے ہے: مَن ترک مالاً او حقاً فلَو رثته و من ترک کَلّاً اوعیالاً فالی (اور حقوق کا وہی وارث ہو سکتا ہے جو مال کا وارث ہے کیونکہ وہ یا مال کے تابع ہیں یا معنًی مال ہیں)۔ احناف کی یہ رائے ہے کہ ترکے میں اموال اور حقوق دونوں شامل ہیں اور اس سلسلے میں دُیُون (قرضوں) وغیرہ کا ذکر کیا ہے (دیکھیے بدران ابو العینین بدران: احکام الترکات و المواریث)۔

اسلام سے قبل یہود کا بھی ایک نظامِ میراث تھا اور رومنوں کا بھی، لیکن اسلام کا نظام میراث اصولِ عدل پر قائم ہوا جبکہ دوسرے نظام (اصول صِلۂ رحم کے برعکس) مصالح پر مبنی تھے (جیسا کہ آگے بیان کیا جا رہا ہے)۔

اسلام کا نظامِ میراث: اسلام نے جو نظامِ میراث قائم کیا اس کے بنیادی انفرادی اجتماعی محرکات چار ہیں: (۱) اَلْحُبّ: یعنی مورث سے محبت کے مدارج یا مورث کی محبت کے مدارج کا لحاظ؛ (۲) العِشْرَۃ: یعنی وہ وارث جنھوں نے مورث کے ساتھ معاشرت میں طویل ساتھ دیا، مثلاً بیویاں؛ (۳) النُّصْرَۃ: یعنی وہ لوگ جو مورث کے لیے زندگی میں کسی دائمی رشتے کی بنا پر باعث نصرت و معاونت ہوے؛ (۴) العَطْف: فطری میلان، جیسا کہ خونی رشتوں میں ذوی الارحام سے ہوا کرتا ہے۔

اسلامی نظام میراث کی یہ سب اصولیات فطرت انسانی کے مطابق ہیں اور اجتماعی زندگی میں ربط و ضبط پیدا کرنے کا ذریعہ۔ اس کے علاوہ اسی میں ایک حکمت یہ بھی ہے کہ اس کے ذریعے حقوق کی ضبط و تحدید ہو گئی ہے تا کہ ہر شخص

کو معلوم ہو کہ اس کا حصّہ کیا ہے اور نتیجۃً کوئی وجہ پریشانی یا احساس محرومی ابھرنے نہ پائے۔ اگر یہ حصے مقرر نہ ہوتے اور محض شخصی پسند و ناپسند پر یہ معاملہ رہتا تو خاندانوں میں تشتّت و افتراق رہتا اور ایک ہموار عائلی زندگی کے لیے یہ امر باعثِ اختلال ہوتا۔ پھر یہ بھی قطعی طور سے واضح کر دیا گیا کہ وارثوں میں بیٹی کو بھی ضرور حصہ دیا جائے گا اور تقسیم وراثت میں اصل (بنیادی یونٹ) بیٹی کو قرار دیا؛ چنانچہ ارشاد خداوندی ہے: لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ ۚ فَاِنْ كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَاِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ (۴ [النساء]: ۱۱)، یعنی ایک لڑکے کا حصہ دو لڑکیوں کے حصّے کے برابر ہے اور اگر اولاد میّت صرف لڑکیاں ہی ہوں (یعنی دو یا) دو سے زیادہ تو کل ترکے میں ان کا دو تہائی اور اگر صرف ایک لڑکی ہو تو اس کا حصہ نصف۔

عربوں کے اور اسلام کے اصول وراثت میں امتیاز: اسلام سے قبل عربوں میں بھی ایک نظام میراث جاری تھا، جس کے تین اصول تھے: (۱) نسب (۲) تبنّی (= متبنّی بنا لینے کی رسم) اور (۳) الحلف۔

جیسا کہ پہلے ذکر آ چکا ہے عربوں میں متوفی کے سب سے بڑے بیٹے کو وراثت ملتی تھی اور چھوٹے بیٹے اور سب بیٹیاں محروم رہتی تھیں۔ روایت ہے کہ ذوالمجاسد الیشکری پہلا شخص تھا جس نے لڑکے کو دو حصے اور لڑکی کو ایک حصہ دیا (ابن حبیب: المحبر، مطبوعۂ حیدرآباد (دکن)، ص ۳۲۴ تا ۳۲۵)۔ الطبری نے لکھا ہے: ولا یرث الرّجل من ولده الا من اطاق القتال (تفسیر طبری، مطبوعۂ مصر، ۸ : ۱۳۱)، یعنی وراثت کا سبب صرف قتال کے قابل ہونا ہوتا تھا اور ظاہر ہے کہ صغار (چھوٹے بیٹے) اور نساء قتال کے قابل نہ تھیں اس لیے انہیں ورثے سے محروم کہا جاتا تھا۔ کہیں کہیں عورتوں کو ورثہ دینے کا رواج بھی موجود تھا (جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام، ٥ : ۲۷۴)، مگر عام دستور ورثہ نہ دینے کا تھا۔

اس پر رائے دیتے ہوئے ابن العربی نے الاحکام میں لکھا ہے کہ یہ عربوں کی ناسمجھی کی علامت ہے، ورنہ چھوٹی عمر والے بچے اور ضعیف افراد (مثلاً بیٹیاں) قوی افراد کے مقابلے میں وراثت کے زیادہ مستحق تھے (فَاِنَّ الْوَرَثَةَ الصِّغَارَ كَانُوا اَحَقَّ بِالْمَالِ مِنَ الْقَوِيِّ)؛ جاہلی عرب اس حکمت کو نہیں سمجھ سکے (الاحکام، مطبوعۂ مصر، تفسیر سورۃ النساء، آیۃ ۷)۔

متبنّی کی اور حلف و عہد کی وراثت کو بعد میں اسلام نے منسوخ کر دیا (وراثت حلف کے لیے دیکھیے بدران ابوالعینین: احکام الترکات و المواریث، بار اول ۱۹۶۴ء، ص ۱۰، ۱۱)۔

چونکہ وراثت کے سلسلے میں حقوق کا حوالہ بھی آیا ہے، اس لیے انواع حقوق کا مسئلہ اس کے ساتھ لازم و ملزوم ہے۔ انواع حقوق دو ہیں: (۱) حقوق مالیہ اور (۲) حقوق غیر مالیہ (جنھیں حقوق شخصیہ محضہ بھی کہتے ہیں)۔

حقوق مالیہ کی تین قسمیں ہیں: (۱) حقوق مالیہ محضہ، مثلاً دُیُون اور حقوق الارتفاق اور دیۃ؛ حق حبس الرہن لاستیفاء الدّین؛ (۲) حقوق مالیۃ متعلق بالشخصیہ: مثلاً حق الرجوع فی الھبۃ وغیرہ، جو شخصی ہوتے ہیں اور متوفی کے مرنے کے ساتھ ختم ہو جاتے ہیں؛ (۳) الحقوق المالیۃ المتعلقہ بالارادہ و المشیئۃ لا بالشخصیۃ، مثلاً حقوق الخیارات فی البیع (خیار الشرط والرؤیۃ والتعیین و خیار العیب)، جو شخصی ہوتے ہیں اور متوفی کی وفات کے ساتھ ہی ختم ہو جاتے ہیں اگرچہ اس سے مختلف رائے بھی ہے۔

احناف کے نزدیک حق الشفعہ بھی شخصی ہے اور اس میں وراثت نہیں چلتی۔ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس میں بھی وراثت ہے۔ اسی طرح احناف کی رائے میں منافع (اجارہ، اعارہ، وصیت، اور وقف) میں وارث مورث کا قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ یہی حال اباحت کا ہے، جس میں انتفاع شخصی تھا۔ یہ متوفّی کے ساتھ ہی ختم ہو جاتا ہے (احکام الترکات و المواریث، بار اول، ص ۳۷، ۳۸)۔

علم میراث میں یہ بحث بھی آتی ہے کہ کیا وارث کی خلافت (وراثت) کی حقیقت مالیہ ہے یا شخصی، یعنی وراثت اس کے مال سے متعلق ہے یا اس کی ذات سے اور صوری ہے یا حقیقی۔ اس کی تفصیل کتابوں میں آتی ہے (دیکھیے بدران ابوالعینین: کتاب مذکور، ص ۴۰ تا ۴۵)۔

اسی طرح یہ بحث بھی آتی ہے کہ وارث کی طرف ترکے کے منتقل ہونے کا شرعی وقت کونسا ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ متوفّی کی وفات کے ساتھ ہی وہ وقت شروع ہو جاتا ہے، لیکن اگر اس کے دُیُون و حقوق کا مسئلہ سامنے ہو تو ترکہ اس وقت منتقل ہونا چاہیے جب مورث کا ترکہ ان دُیُون و حقوق سے پاک ہو جائے (دیکھیے عمر عبداللہ: احکام المواریث، مطبوعۂ مصر، بار دوم، ص ۲۴ ببعد؛ الکاسانی: بدائع الصنائع، مطبوعۂ مصر، بار اول، ۳ : ۲۱۸)۔

ترکے سے متعلق حقوق (بعد وفات مورث) چار ہیں: (۱) متوفی کی تجہیز و تدفین؛ (۲) دُیُون (قرضوں) کی ادائی؛ (۳) وصیت کا اجرا و نفاذ؛ (۴) جو باقی رہے اس کی ورثا کی طرف منتقلی۔ صاحب الدّر المختار نے ایک پانچواں حق بھی تجویز کیا ہے: قضاء حق الغیر الّذی تعلق بعین من اعیان الترکۃ کانّ کانت مرهونة به (الترکات و المواریث، ص ۴۵)، یعنی غیر کے اس حق کو پورا کرنا کہ جس کا تعلق ترکے میں چھوڑی ہوئی کسی ایسی چیز سے ہو جو رہن رکھی ہوئی تھی؛ لیکن یہ تو ایک طرح کا دَین ہی ہوا؛ لہٰذا حقوق چار ہی ہیں، البتہ یہ سب برابر نہیں۔ ان میں سے بعض اقوی اور اقدم ہیں، لیکن اس حیثیت سے فقہا میں اختلاف ہے۔ بہرحال یہ مسلم ہے کہ سب سے زیادہ قوی حق تجہیز و تکفین کا ہے کیونکہ یہ میت کے احترام و وقار کا مسئلہ ہے اور اس پر اسلام نے بہت زور دیا ہے۔

اصول المیراث اور اس کی مصلحتیں: وراثت کی اساس الاقرب فالاقرب کے اصول پر رکھی گئی ہے۔ اس اصول کی دو مصلحتیں ہیں: (۱) انه یراعی مظنة الحاجة؛ (۲) انه یراعی العدالة فی التوزیع و عدم المحاباة۔ پہلی مصلحت یہ ہے کہ اس نظام سے ملت کا استحکام مقصود ہے۔ یہ محض قرابت جسمانی کی بنا پر نہیں بلکہ اس میں ایمان و اسلام کی شرط بھی ہے۔

موانع میراث: موانع میراث یہ ہیں: کوئی غیر مسلم مسلم کا وارث نہیں ہو سکتا؛ کوئی حربی دار الاسلام والے کا وارث نہیں ہو سکتا؛ مورث کے قتل کا کوئی ذمے دار وارث نہیں ہو سکتا۔ گویا اختلاف الدّین ایک اہم مانع ہے، لہٰذا مرتد کو وراثت نہیں ملتی۔ اسی طرح قتل مورث کا ارتکاب مانع وراثت ہے۔ اسی طرح دار الحرب اور دار الاسلام کا فرق وراثت میں مانع ہے۔ معلوم ہوا کہ میراث محض انتقال مالی اور قرابت داری کا مسئلہ نہیں۔ اس میں نہایت اہم انسانی اخلاقی اور ملی اقدار (values) و مصالح بھی مد نظر ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے بدران ابوالعینین: احکام الترکات والمواریث، ص ۸۷ ببعد)۔

مظنۂ حاجت اور قیام عدالت: اسی طرح

الاقرب فالاقرب کا اصول فطری مصالح و میلانات کے لحاظ سے نہایت مضبوط ہے۔ مظنۂ حاجت کا مطلب یہ ہے کہ متوفی کے متعلقین میں سے سب سے زیادہ ضرورت مند اس کی بیوی ہوتی ہے، جس کے لیے متوفی کے مرنے کے بعد بھی کچھ نہ کچھ انتظام زندگی بسر کرنے کا ہونا لازمی ہے۔ پھر طبقۂ نسواں مجموعی طور پر ضعیف ہے۔ اس کے لیے ”وَ لِلنِّسَآءِ نَصِیْبٌ مِّمَّا تَرَکَ الْوَالِدٰنِ“ کا حکم ہوا۔ ذوی الارحام کو اقربا سے پیچھے رکھا ہے۔ اس میں جو مصالح ہیں، واضح ہیں.

احکام میراث کے مقاصد (= ھدف) اور اصول :

اسلام کی تشریعات (احکام) اصول اجتماعیت پر قائم ہیں، یہاں تک کہ عبادات (نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ) بھی ایک اجتماعی پہلو رکھتی ہیں اور میراث کے احکام کی اساس تو خصوصی طور سے اجتماعی ہے.

اسلام نے حقوق اور ذمے داریوں (تکلیفات) کا ایک فطری اور عقلی نظام اجتماعی تیار کیا ہے۔ میراث میں بھی حقوق و تکلیفات کا ایک نظام نظر آتا ہے، میراث کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اسلام کی رو سے اموال افراد کے پاس ملک مجازی ہیں، حقیقی مالک خدائے تعالٰی کی ذات ہے۔ اموال انسانوں کے پاس محدود مدت تک کے لیے امانت (ودائع) ہیں اور انسان محض امانت دار (نائب، قائم مقام) ہیں؛ اس لیے خدائے تعالٰی نے اسے افراد کی مرضی پر نہیں چھوڑا کہ وہ (جیتے جی اور) مرنے کے بعد اپنی خواہش کے مطابق صرف کریں بلکہ اس کے لیے صریح اور واضح نظام نامہ اور دستور العمل خود خدائے تعالٰی نے بطور فرض قطعی تجویز کر دیا ہے، جس میں فرد اور جماعت دونوں کا فائدہ ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان ہوا، اسلام کا نظام میراث پانچ اصولوں پر قائم ہے، لیکن اس کی روح ولایت و نصرت ہے اور یہ اجباری (لازمی) ہے، اختیاری نہیں.

وراثت کی قسمیں : میت کے ساتھ رشتے کی نوعیت کے اعتبار سے اسلامی شریعت میں افراد کو چار قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے : (۱) اصحاب الفروض یا ذوی الفروض : قسم اول : اس میں متوفی کا خاوند یا بیوی شامل ہیں اور قسم دوم : اس میں میّت کی ماں، نانی، دادی، اخیافی بھائی اور بہن شامل ہے۔ (بعض صورتوں میں بیٹی بیٹے کی عدم موجودگی میں اور حقیقی بہن، حقیقی بھائی کی عدم موجودگی میں) باپ، دادا، پردادا، بیٹی، پوتی، پرپوتی، حقیقی اور سوتیلی بہنیں بھی آ جاتی ہیں؛ (۲) عَصَبہ (جمع : عَصَبات) : (ا) عصبہ نسبی (عصبہ بنفسہ، عصبہ بالغیر، عصبہ مع الغیر)؛ (ب) عصبہ سببی (بدران ابو العینین : احکام الترکات المواریث، ص ۱۰۹؛ بشیر احمد بکوی : تقسیم وراثت مفصل، لاہور ۱۹۶۵ء، ص ۶۸)؛ (۳) الرّد : بعض اوقات میّت کے ذوی الفروض وارثوں کو ان کے مقررہ حصے دینے کے بعد کچھ باقی بچ جاتا ہے، لیکن اس کو لینے والا کوئی عصبہ موجود نہیں ہوتا۔ اس صورت میں ذوی الفروض کی طرف وہ تقسیم لوٹ جاتی ہے؛ (۴) ذَوِی الْاَرْحَام : جب میّت کے وارثوں میں سے کوئی ذی فرض قسم دوم زندہ نہ ہو تو ذوی الفروض قسم اول سے بچے ہوئے ترکے کو ذوی الارحام میں بانٹ دیا جاتا ہے۔ اگر ذوی الفروض قسم اول میں سے بھی کوئی نہ ہو تو سارا ترکہ ذوی الارحام میں تقسیم ہو جاتا ہے؛ درجۂ اول : نواسا، نواسی؛ درجۂ دوم : بیٹے کا نواسا اور بیٹی کی نواسی؛ درجۂ سوم : نواسے اور نواسی کا بیٹا اور بیٹی وغیرہ.

اسباب المیراث :

قرابة : ۱۔ اصحاب فروض۔ یراد بکلمة الفروض فی المیراث أنصباء الورثة، فیکون اصحاب الفروض،

هُمْ اَصْحَابُ هٰذِهِ الْاَنْصِبَاءِ الَّتِیْ بَیَّنَهَا الشَّرْعُ، یعنی علم میراث میں فروض کے لفظ سے حصے مراد لیے جاتے ہیں ۔ بنا بریں اصحاب فروض وہ لوگ کہلائیں گے جو ان حصوں کے مالک ہونگے اور وہ کل بارہ ہیں، چار مرد اور آٹھ عورتیں: مرد حسب ذیل ہیں : باپ، دادا، اخیافی بھائی اور خاوند؛ عورتیں : بیوی، بیٹی، پوتی اور اس کے نیچے، عینی بہن، پھپی، خالہ، ماں اور دادی (نانی، دادی).

۲ ۔ عَصَبات (عَصَبَہ): العاصب فی المیراث من لیس لہ فرض مسمّٰی، یعنی میراث میں عاصب اس وارث کو کہتے ہیں جو اصحاب الفروض سے بچا ہوا مال لے، یا جب اصحاب الفروض میں سے کوئی نہ ہو تو وہ سارے ترکے کا وارث ہو.

عصبات دو قسم کے ہیں: (۱) عصبات نسبیہ، جو نسب کی طرف منسوب ہوں، مثلاً بیٹا، باپ، عینی یا علاتی بھائی، چچا، چچا زاد بھائی؛ (۲) عصبات سببیہ، وہ عصبہ جس کا سبب ولاء العتاقہ یا ولاء الموالاۃ ہو.

۳ ۔ ذوی الارحام : الارحام رحم سے، بمعنی قرابت، ہے ۔ ذوی الارحام سے وہ رشتے دار مراد ہیں جن کے حصے قرآن، حدیث اور اجماع الامۃ میں متعین نہیں، مثلاً میت کی بیٹیوں کی اولاد، بہنوں کی اولاد، بھائیوں کی اولاد اور اس کے ماموں، خالائیں اور پھپیاں (اسباب الترکات و المواریث، ص ۱۰۸، ۱۰۹).

علم میراث کی بعض اصطلاحات :-

اصحاب الفروض : تعریف پہلے آ چکی ہے.

العصبہ : تعریف پہلے آ چکی ہے.

ذوی الارحام : تعریف پہلے آ چکی ہے.

بنو الأعیان :(= عینی)، میت کے وہ بھائی بہن جو ایک ہی ماں باپ کی اولاد ہوں ۔ انہیں اس بنا پر بنو الاعیان کہا جاتا ہے کہ وہ ایک ہی ذات (عین) سے ہوتے ہیں.

بنو العلّات : (= عَلّاتی)، میت کے وہ بھائی بہن جن کا باپ تو ایک ہو مگر ان کی مائیں مختلف ہوں.

بنو الاخیاف : (= اخیافی)، میت کے وہ بھائی اور بہنیں جن کی ماں ایک ہو، مگر باپ مختلف ہوں.

الجدالصحیح : وہ مرد ہے کہ اس کے اور میت کے درمیان عورت کا واسطہ نہ ہو مثلاً دادا.

الجدۃ الصحیحہ : وہ عورت ہے کہ اس کے اور میت کے درمیان مرد کا واسطہ نہ ہو، جیسے ماں کی ماں (نانی).

الجد الفاسد : نسب میں میت کی طرف اگر کسی عورت کا واسطہ آ جائے تو جد فاسد کہلاتا ہے ۔ مثلاً ماں کا باپ (نانا).

الجدۃ الفاسدہ : نسب میں اگر کسی مرد کا واسطہ آ جائے تو جدۂ فاسدہ بن جاتی ہے، مثلاً ماں کے باپ (نانا) کی ماں.

الحُجب : (اسی سے حاجب اور محجوب ہے) ۔ بعض افراد بعض دوسرے افراد کو حق وراثت سے محروم کر دیتے ہیں، مثلاً میت کا بیٹا زندہ ہو تو وراثت میت کے پوتے کو نہیں مل سکتی اور باپ زندہ ہو تو دادا کو حصہ نہیں ملتا ۔ اس صورت میں بیٹے کو حاجب کہتے ہیں اور دادا کو محجوب کہتے ہیں ۔ حجب بمعنی رکاوٹ ہے ۔ میت کا قریب ترین رشتے دار میت کے دور کے (اور فاصلے والے) رشتے دار کو وراثت سے محروم کر دیتا ہے ۔ محجوب الارث پوتے کا مسئلہ اب اختلافی صورت اختیار کر گیا ہے ۔ اس کے لیے دیکھیے اسلم جیراج پوری اور مولانا سلیمان ندوی کی بحث، در رسالۂ معارف، اعظم گڑھ.

العَوْل : (یا تخفیف حصص)، بعض اوقات ذوی الفروض (قسم اول و دوم) کے وارثوں کے مقررہ حصوں کو جمع کیا جائے تو مجموعہ مقدار ترکہ سے بڑھ جاتا ہے ۔ اس صورت میں تمام ذوی الفروض کے حصوں میں مناسب کمی کر کے حصوں کی تعداد کو

بڑھا دیا جاتا ہے۔

الرد: تعریف پہلے (ص ۲۸، عمود ب (۳)) آ چکی ہے۔

الکلالہ: وہ آدمی جو مر جائے اور اس کا نہ باپ ہو نہ بیٹا، یا وہ وارث جو میت کا نہ باپ ہو اور نہ بیٹا۔

المناسخۃ: جب ایک وارث کے بعد دوسرا وارث مر جائے اور ترکہ ابھی تک پہلے مرنے والے وارث میں تقسیم نہ کیا گیا ہو تو اس صورت میں بعد میں مرنے والے کی اولاد وارث ہو گی۔

التخارج: تخارج یہ ہے کہ سب وارث آپس میں اتفاق کر لیں کہ ترکے میں سے مقررہ حصے کو نکال دیں اور کسی خاص شخص کو دے دیں۔

التصحیح: ترکے میں سے اتنا حصہ نکال دینا تصحیح کہلاتا ہے جس سے تقسیم پر اثر نہ پڑے اور تقسیم صحیح ہو سکے۔

مواریث کے بارے میں اسرار التشریعیہ: اللہ تعالٰی نے میراث کو اولوالارحام کے لیے ثابت کیا ہے۔ ارشاد خداوندی ہے: وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ فِیْ كِتٰبِ اللّٰهِ۔ زوجان (خاوند، بیوی) کو بھی انہیں کے ساتھ ملایا گیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وراثت طبعی مصاحبۃ اور فطری تعاون پر مبنی ہوتی ہے کیونکہ عارضی حالات پائدار نہیں ہوتے، چہ جائیکہ ان پر نوامیس کلیہ کی بنیاد رکھی جائے۔ زوجین کا تعلق چونکہ اعتبارات قویہ میں سے ہے، اس لیے شریعت نے اس کا بھی اعتبار کیا۔ دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ خاوند اپنی بیوی پر خرچ کرتا ہے اور اپنے مال کا اسے امین ٹھیراتا ہے، اس لیے ان کے تعلق کو معمولی نہیں کہا جا سکتا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ عورت نے شوہر کے مرنے کے بعد عدت کے دن بسر کرنے ہیں؛ اگر اسے خاوند کے مال سے حصہ نہ ملے تو وہ اخراجات کہاں سے پورے کریگی۔ بنا بریں عورت خاوند کی اور خاوند عورت کا وارث ہوتا ہے۔

وراثت کے اسباب: وراثت کے اسباب دو ہیں: پہلا یہ کہ مرنے والے کا شرف، بزرگی اور اس کا مقام حاصل کیا جا سکے۔ اسی مقصد کے لیے لوگوں کو اپنی اولاد کی خواہش ہوتی ہے؛ دوم یہ کہ خدمت اور باہمی غم خواری کا جذبہ پروان چڑھے۔ پہلا سبب بیٹے، باپ، پھر بھائی، پھر چچا میں پایا جاتا ہے اور یہ سبب کمزور درجے میں بہن اور بیٹی میں پایا جاتا ہے: سببِ ثانی باپ، ماں، پھر بیٹا بیٹی، پھر بھائی بہن، پھر چچاؤں میں موجود ملتا ہے۔ یہی اسباب ان لوگوں میں پائے جاتے ہیں جو نسب کے سلسلے میں اوپر یا نیچے شریک ہیں، مثلاً باپ کا باپ یا بیٹے کا بیٹا۔ ان اسباب میں بھی پھر یہ دیکھا جاتا ہے کہ تقدیم کا حق کسے حاصل ہے، مثلاً باپ کی موجودگی میں اگر میت کا بیٹا بھی موجود ہو تو بیٹا تقدیم کے لائق ہے، کیونکہ بیٹے کو باپ کا مقام فطری طریقے سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے برعکس باپ کو نہیں ہوتا۔ اسی طرح بھائیوں اور باپ کی موجودگی میں باپ زیادہ حق دار ہے۔

وراثت کے درجات مراتب کے اتحاد کی صورت میں متحد ہوتے ہیں اور مختلف ہونے کی صورت میں مختلف ہو جاتے ہیں۔ حکم یہ ہے کہ اگر ورثا ایک ہی برابر حصے کے درجے میں ہوں، خواہ مرد ہوں یا عورتیں، تو ان میں برابر برابر مال تقسیم کیا جائے گا، کیونکہ وہاں کوئی داعیہ نہیں کہ جس کی بنا پر تقدیم و تاخیر کا فرق ملحوظ رکھا جائے۔ اگر ایک ہی درجے میں مرد بھی ہوں اور عورتیں بھی تو وہاں مردوں کو مقدم رکھا جائے گا ایک حصے کے حساب سے (لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ)۔ اگر ورثا کئی مراتب میں ہیں تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ ان میں کوئی وجہ

مشترک ہو سکتی ہے۔ اگر ہو سکتی ہو، مثلاً بیٹا ہوتا، تو ایسی صورت تقدیم و تاخیر کے فرق کو بایں صورت ملحوظ رکھا جائے گا کہ رشتے میں جو قریب تر ہے وہ اپنے سے بعید تر کو محروم کر دے گا، مثلاً دور کے بیٹے کی موجودگی میں دور کا پوتا محروم رہے گا۔ اگر کوئی وجہ مشترک نہیں پائی جاتی تو بھی ورثے میں قریب تر اپنے سے بعید تر کو محروم کر دے گا، مثلاً خاوند کی موجودگی میں دور کا بیٹا محروم رہے گا.

شریعت نے حصے (آدھا، تیسرا، چوتھا، چھٹا وغیرہ) اس لیے رکھے ہیں کہ اولیں مخاطب اُمّی تھے۔ وہ حساب کی باریکیوں کو نہیں سمجھ سکتے تھے؛ اس لیے آسان تقسیم کا اصول بتایا گیا، جس میں کوئی دقت نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ساتواں، پانچواں، نواں وغیرہ حصے شریعت نے متعین نہیں کیے، جن میں باریکی اور دقت مطلوب ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حصوں میں کمی بیشی واضح اور غیر مبہم ہونی چاہیے تاکہ ہر شخص کی سمجھ میں اچھی طرح آ سکے۔ شریعت نے جو حصے متعین کیے ہیں (نصف یا ثلث یا سدس یا ثمن) وہ ایسے ہیں کہ ایک جاہل سے جاہل آدمی کی سمجھ میں بھی بآسانی آ سکتے ہیں اور انہیں سمجھنے کے لیے کسی طرح کی کوئی دقت پیش نہیں آتی۔ اگر حصے پانچواں، ساتواں، نواں، گیارھواں وغیرہ ہوتے، تو ان کے لیے جس علم اور جس دماغ کی ضرورت ہوتی ہے وہ ہر شخص کے پاس نہیں ہوتا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلتا کہ بہت سے لوگ میراث کے احکام کو سمجھ نہ پاتے.

حصوں کی کمی بیشی میں اسرار شریعت :

اگر متوفی کے ایک ہی بیٹا ہو تو اسے تمام مال کا وارث قرار دیا جاتا ہے؛ اگر ایک لڑکا اور ایک لڑکی ہو تو لڑکے کو لڑکی سے دوگنا دیا جاتا ہے؛ اگر صرف ایک ہی لڑکی ہو تو اسے صرف نصف مال دیا جاتا ہے؛ اگر دو لڑکیاں یا دو سے زیادہ ہوں تو انہیں دو تہائی مال دیا جاتا ہے۔ اور بقیہ تہائی عصبات میں تقسیم ہوتا ہے۔ آخر یہ کیوں؟ اکیلا بیٹا ہونے کی صورت میں اسے تمام مال کا تنہا وارث قرار دیا جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فطری طور پر بیٹے کو باپ کی جانشینی اور قائم‌مقامی کا حق ہوتا ہے۔ وہ اس کی زندگی میں اس کی حمایت اور اس سے نقصان دور کرنے کا ذمے دار ہوتا ہے۔ اس لیے اس کی وفات کے بعد اس کا مال املاک بھی اسی کو ملنا چاہیے؛ لہٰذا شریعت کا یہ فیصلہ عین مقتضائے فطرت کے مطابق ہے۔ دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ میت کے جملہ اخراجات، جو بسلسلۂ وفات کیے جاتے ہیں، ان سب کا وہی ذمے دار ہوتا ہے؛ لہٰذا مال کا بھی اسی کو حقدار قرار دینا چاہیے۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب متوفی کے صرف ایک لڑکی یا ایک سے زائد لڑکیاں ہوں تو ایسی صورت میں متوفی کے بہت سے حقوق کی نگہداشت کی ذمے داری دیگر قریبی رشتے داروں پر عائد ہوتی ہے، مثلاً یہی کہ دشمنوں کے مقابلے میں اس کی حمایت کی جائے اور ان سے پہنچنے والے نقصان کو دور کرنے میں اس سے تعاون کیا جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ کام مردوں کے ہیں اور عورتیں اپنی طبعی نزاکت کی بنا پر ان امور کی ادائی سے قاصر ہیں۔ اسی طرح انہیں میت کے نفع نقصان کا بھی ذمے دار نہیں قرار دیا جا سکتا؛ لہٰذا وراثت میں بھی اس بات کو پیش نظر رکھا جائے گا اور لڑکیوں کو زیادہ سے زیادہ صرف دو تہائی مال دیا جا سکتا ہے، بقیہ اس کے ان رشتے داروں میں تقسیم کیا جائے گا جو میت کے قریبی ہونے کے ساتھ ساتھ اس کے نفع نقصان میں برابر کے شریک ہوتے ہیں۔

اسی طرح اگر ایک لڑکی ہو تو اسے نصف اور دو ہوں تو ان میں سے ہر ایک کو تہائی مال ملتا ہے۔ اس سے کم اس لیے نہیں دیا جاتا کہ اگر اس کے ساتھ لڑکا بھی شریک ہوتا تو بھی اس کا حصہ تہائی سے کم نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح لڑکی کے ساتھ دوسری لڑکی کے شریک ہونے سے بھی اس کا حصہ تہائی سے کم نہیں ہو گا.

اسلامی نظام میراث کا دوسرے نظامات سے مقابلہ :

یہودیوں کے ہاں وراثت کی تقسیم کا طریق کار :

یہودیوں کے ہاں تقسیم وراثت میں یہ ذہنیت کارفرما ہوتی تھی کہ تقسیم وراثت کے باوجود مال خاندان سے باہر نہ جانے پائے۔ تقسیم کے اصول یہ تھے :

(١) اگر میت کے پس ماندگان میں کوئی لڑکا موجود ہے تو تمام مال وراثت کی ملکیت کا تنہا وہی حقدار ہو گا اور بیٹیاں اور دیگر رشتے دار اس صورت میں محروم رہیں گے؛ (٢) اگر میت کی کوئی اولاد نرینہ موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں متوفی کا باپ، بھائی، چچا یا اور کوئی قریبی مرد مال کے وارث ہوں گے؛ (٣) قریبی رشتے داروں میں کوئی مرد وارث موجود ہو تو عورت کا ان کے ہاں کوئی حصہ نہ تھا، خواہ وہ بیٹی ہو، بہن ہو یا بیوی ہو؛ (٤) اگر میت کے بیٹے بھی ہیں اور بیٹیاں بھی (جو غیر شادی شدہ ہیں) تو ایسی صورت میں وراثت صرف لڑکوں کا حق ہوگی اور لڑکیوں کو شادی ہونے تک خرچہ دیا جائے گا؛ (٥) اگر ماں کی وفات ہو جائے تو بیٹا یا بیٹی اس کے مال کے وارث ہونگے، لیکن بیٹا یا بیٹی کے مرنے کی صورت میں ماں کو کوئی حصہ نہیں ملے گا؛ (٦) اگر متوفی کے ایک سے زائد لڑکے ہیں تو ایسی صورت میں ان میں جو بڑا ہے اسے دو حصے دیے جائیں گے، اور چھوٹوں کو ایک ایک حصہ، البتہ اگر بڑا بھائی انہیں اپنے برابر کرنا چاہے تو کر سکتا ہے؛ (٧) اگر متوفی کے کوئی اولاد نہ ہو تو باپ ہی وارث ہو گا اور باپ نہ ہو تو بھائی وارث ہونگے.

اس نظام کی خرابیاں : اس نظام کو جو یہودیوں کے ہاں رائج ہے، کسی طرح عدل پر مبنی نظام نہیں قرار دیا جا سکتا کیونکہ اس نظام میں بیشتر حالتوں میں وراثت کے حقدار صرف مردوں ہی کو قرار دیا گیا ہے، حالانکہ بیوی بھی مرد کے ساتھ ثروت کے حصول میں برابر کی شریک کار ہوتی ہے۔ بیوی کو اور اسی طرح بیٹی کو وراثت سے محروم کر دینے کا فیصلہ کسی طرح بھی منصفانہ نہیں ہو سکتا۔ دوسری خرابی اس نظام کی یہ ہے کہ اس نظام میں ورثہ کے متعدد ہونے کی صورت میں حصوں کا معاملہ واضح نہیں، جس کی بنا پر مال کے خورد برد ہونے اور اسی طرح چھوٹوں کو ان کے حصوں سے کم دیے جانے کا اندیشہ ہوتا ہے.

اس کے برخلاف شریعت اسلامیہ نے عورتوں کے بھی حصے رکھے ہیں اور مردوں کے بھی اور تقسیم کا طریق کار اور حصوں کی کمی بیشی ایسی سادہ اور واضح ہے کہ ہر شخص کی سمجھ میں آ سکتی ہے۔ اس طرح اس میں افراط و تفریط کا اندیشہ نہیں ہو سکتا.

رومیوں کے ہاں تقسیم وراثت کا طریق کار :

رومن لاء میں تقسیم وراثت کے سلسلے میں یہ نظریہ کار فرما ہے کہ مرد کو خاندان میں آمر مطلق کی حیثیت حاصل ہوتی ہے، چنانچہ اس کے اپنے اقرار کو، جسے وصیت کہا جاتا ہے، بنیادی اہمیت دی جاتی ہے۔ وہ اپنی وصیت میں اگر ایک غیر حقدار شخص کو بھی وراثت کا حقدار قرار دے دے تو اس کی وصیت نافذ العمل ہو گی اور جائز حقدار منہ دیکھتے رہ جائیں گے۔ اس کے

برخلاف شریعت اسلامیہ کے، جہاں تہائی مال تک متوفی کی وصیت نافذ العمل ہوتی ھے اور اس سے زائد ناقابل عمل قرار دے دی جاتی ھے.

اس کے علاوہ رومیوں کے ہاں وراثت کی تقسیم کے اصول یہ تھے: (۱) وصیت کو مرکزی اہمیت حاصل ہوتی ھے؛ (۲) وصیت نہ ھونے کی صورت میں اولاد الظہور (یعنی لڑکوں کی اولاد) ھی وارث قرار دی جاتی ھے اور اولاد البطون (یعنی لڑکیوں کی اولاد) کو کوئی حصہ نہیں دیا جاتا؛ (۳) متوفی کے بیٹے اور بیٹیاں ھونے کی صورت میں ان میں سے ہر ایک کا حصہ برابر ھوتا ھے اور لڑکوں کو لڑکیوں سے زائد کچھ نہیں ملتا؛ (۴) کسی عورت کے مرنے کی صورت میں اگر اس کے بہن بھائی زندہ ھوں تو اس کا مال انھیں لوٹا دیا جاتا ھے اور اس کی اپنی اولاد محروم رہتی ھے۔ ہاں اگر اس کے بہن بھائی زندہ نہ ھوں تو ایسی صورت میں اس کی اپنی اولاد وارث ھو سکتی ھے؛ (۵) نسب میں جائز ناجائز کی کوئی رعایت نہ تھی۔ ولد الصحیح (جائز اولاد)، ولد الزناء (ناجائز اولاد) اور متبنی (لے پالک)، سب کا درجہ برابر ھے اور تقسیم وراثت میں بھی برابر کے شریک متصور ھوتے ھیں.

اس نظام کی خرابیاں: اس نظام کو کسی طرح عدل پر مبنی نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس کی وجہ یہ ھے کہ اس نظام وراثت میں لڑکے اور لڑکیوں کے حصے بالکل برابر رکھے گئے ھیں، حالانکہ فطرۃً عورت اور مرد برابر نہیں ھو سکتے۔ متوفی کی جانشینی اور اس کی نیابت لڑکے کو کرنی ھوتی ھے نہ کہ لڑکی کو؛ اس لیے یہ اصول فطرت انسانی کے خلاف ھے۔ دوسری خرابی اس نظام میں یہ ھے کہ اس کے مطابق جائز، ناجائز، اور منہ بولے بیٹے برابر ھوتے ھیں۔ اس سے بے حیائی اور فحاشی کی ہمت افزائی ھونے کے ساتھ جائز اولاد کی حق تلفی بھی ھے کہ ان کا حصہ اولاد الحرام کے برابر قرار دے دیا گیا.

اسلامی نظام وراثت کی خوبی یہ ھے کہ اس میں انسانی فطرت کے بدیہی تقاضوں کو مدنظر رکھا گیا اور ایسی راہ اختیار کی گئی ھے جو افراط و تفریط کے درمیان واقع ھے اور جس میں جائز حقداروں کی حق تلفی بھی نہیں ھوتی اور حصے داروں کے حصے بھی ان کے اپنے مقام کے مطابق انھیں مل جاتے ھیں.

علم میراث کی اہم کتابیں: علم الفرائض پر تقریباً ہر دور میں کتابیں لکھی گئیں۔ چند ایک کا ذکر کیا جاتا ھے: ابو علی الحسن بن زیاد اللؤلؤی الحنفی (م ۲۰۴ھ): کتاب الفرائض؛ (ابن الندیم: الفہرست، ص ۲۰۴)؛ ابو خالد یزید بن ہارون بن زاذان الواسطی (م ۲۰۶ھ): کتاب الفرائض (الفہرست، ص ۲۲۸)؛ امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ): کتاب الفرائض (الفہرست، ص ۲۲۹)؛ عبدالحمید بن سہل المالکی (تیسری صدی، نصف آخر)؛ کتاب جامع الفرائض (الفہرست، ص ۲۰۰)؛ ایک منظوم رسالہ بُغْیَة (= غنیة) الباحث، جس کا معروف نام الأُرْجُوزَة الرَّحَبِیَّة ھے، محمد بن علی الرَّحبی (م ۵۷۷ھ/ ۱۱۸۱ء) نے لکھا تھا، جو انگریزی اور فرانسیسی ترجموں کے ساتھ شائع ھو چکا ھے۔ اس کی نثری شرح عبداللہ بن بہاء الدین محمد العجمی الشَّنْشوری الفرائضی الشافعی (م ۹۹۹ھ/ ۱۵۹۰ء) نے ۹۸۴ھ/ ۱۵۷۶ء میں لکھی، جو الازہر میں خطیب تھے۔ رسالے کے آخری پانچ ابواب میں احکام میراث دیے ھیں۔ یہ شرح قاہرہ سے ۱۲۸۲ھ میں اور پیرس سے ۱۸۹۰ء میں شائع ھو چکی ھے۔ موزۂ بریطانیہ (عدد ۴۳۴ شعبۂ عربی)، نیز کتاب خانۂ خدیویہ

قاهره میں اس کا ایک ایک نسخه موجود ہے۔ اس شرح کا نام الفوائد الشنشوریة فی شرح المنظومة الرحبیه ہے۔

میراث میں سب سے مشہور کتاب سراج الدین ابو طاهر محمد بن محمد بن عبدالرشید السجاوندی (جو ۶۰۰ھ میں زنده تها) کی کتاب الفرائض السراجیه ہے۔ اس پر ایک شرح موزهٔ بریطانیه (عدد ۴۳۵) میں ہے، جو السید شریف الجرجانی (م ۸۱۶ھ/۱۴۱۳ء) نے لکھی، (تفصیل کے لیے دیکھیے براکلمان: تکمله ۱ : ۶۵۰).

ایک منظوم رساله نظم اللآلی فی علم الفرائض (علی مذهب الامام محمد بن ادریس الشافعی) کے نام سے تاج الدّین ابو محمّد صالح بن ابی حامد ثامر الجعبری الشافعی (م ۷۰۶ھ/۱۳۰۹ء) نے لکھا، جو بعلبک میں قاضی اور دمشق کے نائب الحکم ره چکے تھے۔ یه کتاب الجعبریه کے نام سے زیاده مشہور ہے۔ اس کا ذکر الدرر الکامنه اور کشف الظنون وغیره میں تعریفی طور پر آیا ہے اور اس کے نسخے موزهٔ بریطانیه (عدد ۴۳۶) کے علاوه دنیا کے بعض اور کتاب خانوں میں بھی هیں (براکلمان: تکمله، ۲ : ۲۰۵).

بدر الدین محمد بن محمد سبط المارديني (م ۹۰۷ھ/۱۵۰۱ء) کی کتاب الترتیب شیخ محمّد الکلائی (م ۷۷۷ھ/۱۳۷۵ء) کی کتاب المجموع فی علم الفرائض هی کی ایک بهتر اور مرتب صورت ہے۔ یه موزهٔ بریطانیه (فهرست مخطوطات عربی، طبع چارلس ریو، عدد ۴۳۷؛ الضوء اللامع، ۹ : ۳۶) میں محفوظ ہے۔

ایک اور کتاب المحیط الجامع لمعانی الوسیط ہے، جو قاسم بن محمّد بن قاسم ابن احمد اسمٰعیل الاعرج کی تصنیف ہے، احمد بن نصر العنسی الشافعی (آٹھویں صدی هجری) کی کتاب الوسیط پر مبنی ہے۔

چند اور کتابوں کے نام یه هیں:-

۱- وجیه الدین گجراتی (م ۹۹۸ھ/۱۵۸۹ء): البسیط فی الفرائض (براکلمان: تکمله، ۲ : ۶۰۵)۔

۲- محمّد بن محمّد المعروف به سبط المارديني (الضوء اللامع میں المارداني مرقوم ہے): شرح الفصول المهمّه (فصول المهمّه)، جو ۸۰۷ھ/۱۴۰۳ء میں تصنیف هوئی۔ الفصول کا مصنف شهاب الدین احمد ابن الهائم (م ۸۱۵ھ/۱۴۱۲ء) ہے (فهرست مخطوطات کتاب خانهٔ بانکی پور، عدد ۱۹۰۰).

۳- سبط المارديني: کشف الغوامض، جس کی شرح خود مصنف نے ارشاد الفارض کے نام سے لکھی۔ مؤخرالذکر ۸۹۱ھ/۱۴۸۶ء میں پایهٔ تکمیل کو پہنچی (الزرکلی: الاعلام، ۷ : ۲۸۲).

۴- سید دلدار علی لکهنوی (م ۱۲۳۵ھ/۱۸۱۹ء): الرسالة المیراثیه (فهرست مخطوطات کتاب خانهٔ بانکی پور، س ۱۶۴) بھی علم میراث پر اهم کتاب ہے۔

فهرست مخطوطات بانکی پور میں میراث کی چند اور کتابیں محفوظ هیں (دیکھیے انگریزی فهرست کتاب خانهٔ بانکی پور، ج ۱۹)، مثلاً الفوائد الشّنشوریه (فهرست مذکور، ص ۱۱۵، عدد ۱۹۴۰)؛ التعلیقه (علی دُرَرِ الفرائض، مصنفهٔ امیر جمال الدین علی بن حسین، چھٹی صدی؛ دیکھیے فهرست مذکور، ص ۱۱۵، عدد ۱۹۴۱) کے مصنف کا نام معلوم نہیں۔ یه ساتویں صدی کے کسی عالم کی تصنیف ہے (نیز دیکھیے فهرست مخطوطات کتاب خانهٔ برلن، عدد ۴۷۳۶، ص ۱۰۶)۔ الفرائض السراجیه، جس کا ذکر پہلے آچکا ہے، سراج الدین ابوطاهر بن محمّد بن عبدالرشید السجاوندی (م تقریباً ۶۰۰ھ/۱۲۰۳ء) کی تصنیف ہے (اس کے حالات کے لیے دیکھیے الجواهر المضیئه، ۲ : ۴۲؛ تاج: تراجم، ص ۱۱۶؛ براکلمان، ۱ :

۳۷۸)۔ یہ نہایت ہی مقبول کتاب ہے اور صدیوں سے درس میں شامل ہے۔ اس پر کئی شرحیں لکھی گئی ہیں (دیکھیے کشف الظنون، ۴ : ۳۹۹؛ فہرست بانکی پور، ص ۱۵۶، عدد ۱۹۴۶)۔ جیسا کہ پہلے بیان ہوا اس کتاب کی شرحوں میں نویں صدی کے عالم علی بن محمد بن علی المعروف بہ سید شریف الجرجانی (م ۸۱۶ھ / ۱۴۱۳ء) کی شرح الشریفیۃ، کو بہت قبول عام حاصل ہوا (دیکھیے فہرست کتاب خانۂ بانکی پور، ۱۹ : ۱۵۹، علاوہ ۱۹۴۶ و ۱۹۴۸)۔ اسی طرح ابو العلاء محمود بن ابی بکر الکلاباذی (م ۷۰۰ھ / ۱۳۰۰ء) نے ضوء السراج کے نام سے ایک شرح لکھی (فہرست کتاب خانۂ بانکی پور، عدد ۱۹۴۷)۔ ایک اور شرح، اظہار السراجیہ ہے، جو تیرھویں صدی ہجری کے ایک عالم محمد عبدالقادر بن محمد بن علی نے لکھی (فہرست کتاب خانۂ بانکی پور، ۱۹ : ۱۶۰، عدد ۱۹۵۰؛ براکلمان، تکملہ، ۱ : ۶۵۰)۔

التلمسانی (م ۶۹۰ھ / ۱۲۹۱ء) : الارجوزۃ المنظومہ کی شرح آٹھویں صدی ہجری کے ایک مالکی مصنف الاصنونی المغیلی نے لکھی ہے (فہرست کتاب خانۂ بانکی پور ۱۹ : ۱۶۱، عدد ۱۹۵۱) اسی طرح فضل اللہ مسعود الغجدوانی کی التکمیل ہے، جو ۷۷۲ھ / ۱۳۷۰ء میں مکمل ہوئی (فہرست کتاب خانۂ بانکی پور، ۱۹ : ۱۶۱، عدد ۱۹۵۲)۔

ایک اور کتاب، جس کا ذکر حاجی خلیفہ (۱ : ۱۰۵) کے ہاں ملتا ہے، شیخ الاسلام احمد بن کمال پاشا (م ۹۴۰ھ / ۱۵۳۳ء) کی تصنیف اشکال الفرائض ہے، جو ۹۲۸ھ / ۱۵۲۱ء میں لکھی گئی تھی (موزۂ بریطانیہ، عدد ۴۳۸)۔

چارلس ریو نے موزۂ بریطانیہ کی فہرست عربی مخطوطات (عدد ۴۳۹) میں زیدی علم المیراث کی چند کتابوں کا ذکر کیا ہے، مثلاً جمال الدّین محمّد بن ابوالقاسم (م تقریباً ۸۵۲ھ / ۱۴۴۸ء) : اَلْمُخْتَصَر اَلْفَائِقُ الْمُقْنِعُ الْجَامِعُ لِلْخِلَافِ الرَّائِقِ، اور محمّد بن ابی سعدان العصیفری (م تقریباً ۶۱۳ھ / ۱۲۱۶ء) : مفتاح الفائض فی علم الفرائض، وغیرہ۔

برصغیر پاک و ہند کے مصنفین اور ان کی کتابوں کے لیے دیکھیے عبدالحی : الثقافۃ الاسلامیۃ فی الہند۔

ان کتابوں کے علاوہ فارسی، ترکی اور اردو میں چھوٹے اور بڑے رسالے بکثرت ہیں۔

مآخذ : متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) بشیر احمد بگوی : تقسیم وراثت مفصل (حنفی، شیعہ، ہندو)، لاہور ۱۹۶۵ء؛ (۲) وہی مصنّف : تقسیم وراثت مجمل (حنفی)، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۳) وہی مصنف : کلید وراثت لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۴) وہی مصنّف : *A Learner's Guide to the Division of Inheritance* لاہور ۱۹۶۵ء [سیّد عبداللہ نے لکھا]۔

[ادارہ]

تعلیقہ (شیعی نقطۂ نظر سے) : میراث بمعنی ترکہ، میّت کا چھوڑا ہوا مال، ملکیت؛ قرآن مجید میں یہ کلمہ اسی طرح دو آیتوں میں استعمال ہوا ہے "وَلِلّٰهِ مِيْرَاثُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" (۳ [آل عمرٰن] : ۱۸۰؛ ۵۷ [الحدید] : ۱۰) یعنی اور آسمانوں اور زمین کا وارث خدا ہی ہے۔

انسان جب سے اجتماعی زندگی میں داخل ہوا ہے ملکیت اور توارث کا عمل اسی وقت سے شروع ہو گیا تھا، لیکن ہر اجتماعی گروہ (نسل) کے طریقے جدا جدا رہے ہیں۔ اسی عمل کے مطابق میراث اور ترکے کا قانون ہے، جو ہر قوم کا جدا جدا تھا۔ عربوں کے بھی اپنے خاص دستور تھے۔ املاک یا اموال گھوڑے، اونٹ اور سونے چاندی بلکہ آلات جنگ تک کے مالک اپنی ملکیت کبھی اپنی زندگی میں اور کبھی مرنے کے بعد اپنے طاقتور بیٹے کو دے جاتے تھے، کبھی منہ بولے فرزند یا حلیف یا

مذہبی (یا سیاسی) رہنما کو ۔ کچھ عرصہ بعد خاندان، ماحول اور ریاست کی بھلائی کے پیش نظر وصیت و حلف، معاہدہ اور رسم و رواج کو دخل حاصل ہوا .

قرآن مجید نے علاقائی رسم و رواج، قبائلی دستور اور نجی مفادات کو تحفظ دینے والے حکومتی قوانین کے مقابلے میں عام انسانی مفادات اور حقیقی خاندانی ضرورتوں اور اس ضمن میں نفسیاتی تقاضوں پر مبنی قانون بنایا اور میراث کو عقلی مگر تشریعی اصولوں پر منضبط کیا ۔ چونکہ یہ موضوع بڑی اہمیت رکھتا تھا اور اس کے عملی پہلو سماجی انصاف اور فرد کے حقوق و مفادات سے گھرے ہوے ہیں، اس لیے فقہ کی تدوین اور مسائل کی تشریح کے وقت اس کی ضرورت کو محسوس کیا گیا ۔ آئے دن والی، قاضی اور مفتی کو میراث کے مقدمے سننا پڑے تو اس شعبے کو مستقل علم کا درجہ مل گیا .

اس علم کو ''علم المیراث'' اس لیے کہا جاتا ہے کہ قرآن مجید میں مادۂ ''ورث'' کے مشتقات انتقال ملکیت متوفی کے لیے بکثرت مستعمل ہوے ہیں (محمّد فؤاد عبدالباقی : المعجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادّہ) ۔ کہیں اسی مفہوم کو فرض، فریضہ، فروض سے تعبیر کیا گیا ہے اور اسی بنا پر علم المیراث کو ''علم الفرائض'' بھی کہا جاتا ہے ۔ حدیث نبوی ہے : تعلّموا الفرائض و علّموھا الناس فانی امرؤٌ مقبوض، و ان العلم سیقبض و تظھر الفتن حتی یختلف اثنان فی الفریضۃ فلا یجدان من یفصل بینھما (حسن النجفی : جواھر الکلام، ص ۵۰۲؛ سید علی الطباطبائی، ریاض المسائل، کتاب المواریث) ۔ یہ بھی حدیث ہے کہ تعلّموا الفرائض فانّھا من دینکم و انہٗ نصف العلم (ریاض المسائل) .

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے اس علم کی اہمیت کے پیش نظر بنیادی اصول کی تشریح اور اہم جزئی مسائل حضرت علی علیہ السّلام کو لکھائے تھے ۔ یہ احکام کتاب الفرائض، صحیفۃ الامالی اور صحیفۃ الفرائض کے نام سے بار بار حوالوں میں بیان کیے گئے ہیں، مثلاً زرارہ کہتے ہیں : امام باقر علیہ السّلام نے جعفر صادق علیہ السّلام سے صحیفۃ الفرائض منگوا کر مجھے پڑھنے کا حکم دیا (الکلینی : الکافی، الفروع، کتاب المیراث، باب آخر فی ابطال العول) ۔ محمد بن مسلم نے اسی کتاب کو امام محمّد باقر علیہ السّلام کے سامنے پڑھا تھا ۔ وہ کہتے ہیں : صحیفۃ کتاب الفرائض التی ھی املاء رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم و خط علی علیہ السّلام بیدہ (ابو جعفر الطوسی : تہذیب الاحکام، ۹ : ۲۷۰).

قرآن مجید، احادیث و احکام کے مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ میراث کے قوانین خداوند عالم نے دائمی اصولوں، مستقل نصب العین اور منضبط فلسفۂ قانون کی بنیاد پر جاری فرمائے ہیں ۔ عام انسانی فطرت اور اللہ تعالیٰ کا حکیمانہ نظام اس کی روح ہے ۔ اس قانون کے چند موٹے موٹے عنوانات یہ ہیں :۔

۱ ۔ مسلمان کا وارث مسلمان ہوگا ۔ قانون اسلام کا منکر میراث کے اصولوں کا منکر ہے؛ لہٰذا مسلمان تو منکر اسلام کا وارث ہو سکتا ہے، مگر اس کے برعکس نہیں ہو سکتا، یعنی کفر مانع ارث ہے ۔ اسی طرح قتل اور رقّ (غلامی و کنیزی) بھی مانع ارث ہے .

۲ ۔ انسان کی تخلیق میں فطرت کی بنیاد ''رحم'' ہے؛ لہٰذا میراث کی تقسیم ''رحم'' کی بنیاد پر ہو گی ۔ بیٹا وہی ہے جو باپ کے صلب سے رحم مادر میں منتقل ہوا ہو ۔ اس کے بغیر کسی کو

محض متبنّٰی کو لے پالک بیٹے نسب منتقل نہیں ہوتا؛ لہٰذا مال کا انتقال بھی غیر منطقی عمل ہو گا ۔ ہاں، قانونی اخوت اور مواخاۃ اسلامی اپنی جگہ بالکل صحیح ہے ۔ ارشاد باری ہے: وَ مَا جَعَلَ اَدْعِيَآءَكُمْ اَبْنَآءَكُمْ ؕ ذٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِاَفْوَاهِكُمْ ؕ وَاللّٰهُ يَقُوْلُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيْلَ ۝ اُدْعُوْهُمْ لِاٰبَآئِهِمْ هُوَ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ ۚ فَاِنْ لَّمْ تَعْلَمُوْٓا اٰبَآءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّيْنِ وَ مَوَالِيْكُمْ ؕ (۳۳ [الاحزاب] : ۴، ۵)، یعنی اور نہ تمھارے لے پالکوں کو تمھارے بیٹے بنایا یہ سب تمھارے منہ کی باتیں ہیں اور خدا تو سچی بات فرماتا ہے اور وہی سیدھا رستہ دکھاتا ہے... الخ.

۳ ۔ میراث میں مرنے والے کے حقوق محدود ہیں ۔ اسے ہبہ اور وصیت کا حق دیا جا چکا تھا ۔ ہبہ اور وصیت، نیز واجبات مالی کی ادائی کے بعد مال پر حقوق ورثہ کے ہیں اور اس کی تقسیم کے احکام ہیں، جن کا نگران حاکم شریعت ہو گا.

مرنے والے کے مال سے پہلے قرض، حج (جو اس کی طرف سے کوئی شخص ادا کرے گا)، زکوٰۃ اور خمس جیسے فرائض کے اخراجات، تجہیز و تکفین کے اخراجات اور وصیت (جو ثلث مال سے زیادہ میں نافذ نہیں ہو گی) کی رقم نکالی جائے گی ۔ باقی ترکہ وارثوں کو دیا جائے گا.

ترکے کے حق‌دار دو قسم کے ہیں: (۱) نسبی: یعنی نسل، ولادت و قرابت رحمی رکھنے والے افراد؛ (۲) سببی: زوجہ، شوہر.

نسبی وارثوں کو ”اولوا الارحام“ کہا جاتا ہے ۔ ان میں درجہ بندی اور طبقات کا تعین ہے ۔ وارث کی غربت و امیری کا اعتبار نہیں ہے ۔ امیر شخص اگر پہلے طبقے میں ہے اور غریب کا تعلق دوسرے طبقے سے ہے تو پہلے طبقے والے امیر کو محروم کر کے دوسرے طبقے والے غریب کو یا اس کے برعکس میراث نہیں دی جائے گی.

اولوالارحام کی درجاتی ترتیب ہے: وَ اُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ فِيْ كِتٰبِ اللّٰهِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُهٰجِرِيْنَ اِلَّآ اَنْ تَفْعَلُوْٓا اِلٰٓى اَوْلِيٰٓئِكُمْ مَّعْرُوْفًا (۳۳ [الاحزاب] : ۶)، یعنی رشتے دار آپس میں کتاب اللہ کی رُو سے مسلمانوں اور مہاجروں سے ایک دوسرے (کے ترکے) کے زیادہ حقدار ہیں مگر یہ کہ تم اپنے دوستوں سے احسان کرنا چاہو.

”اُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ“ کا اصول ۸ [الانفال] : ۷۵ میں بھی بیان ہوا ہے ۔ دوسرا اصول ”لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ (۴[النسآء] : ۱۱، نیز ۱۷۶) بھی دو مرتبہ بیان ہوا ہے.

طبقات ورثہ: نسبی رشتوں اور رحمی قرابت کی بنیاد پر وارثوں کے تین طبقے قرار دیے گئے ہیں اور یہ قطعی اصول ہے کہ پہلے طبقے کے کسی فرد یا افراد کے ہوتے ہوئے دوسرے طبقے کے کسی شخص کو، یا دوسرے طبقے کے وارث ہوتے ہوئے تیسرے طبقے کے کسی وارث کو میراث نہیں ملے گی.

پہلا طبقہ: والدین و اولاد، یعنی ماں باپ، بیٹا بیٹی: اٰبَآؤُكُمْ وَ اَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُوْنَ اَيُّهُمْ اَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ؕ فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِ ؕ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْمًا حَكِيْمًا (۴ [النسآء] : ۱۱)، یعنی تمھارے باپ داداؤں اور بیٹوں پوتوں میں سے فائدے کے لحاظ سے کون تم سے زیادہ قریب ہے؟ یہ حصے خدا کے مقرر کیے ہوئے ہیں اور خدا سب کچھ جاننے والا (اور) حکمت والا ہے.

دوسرا طبقہ: اجداد و اخوہ، یعنی دادا، دادی، نانا، نانی، بھائی، بہن، عینی و حقیقی یا پدری یا صرف مادری، نیز بھائی بہنوں کی اولاد، علاتی، یعنی ایک شخص کی دو بیویوں کی اولاد اور اخیافی، یعنی جن کے باپ الگ الگ ہوں.

تیسرا طبقہ : اعمام و اخوال یعنی چچا - پھپی، ماموں، خالہ، نیز ان کی اولاد.

صاحبان فروض : وہ دس افراد جن کے حصوں کی معین صورت قرآن مجید میں بیان کر دی گئی ہے : ماں، باپ، ایک بیٹی، دو یا دو سے زیادہ بیٹیاں، ایک بہن، چند بہنیں، مادری ایک بھائی یا ایک بہن، مادری چند بھائی یا چند بہنیں، شوہر، زوجہ.

فرض سے مراد ہے ترکے میں وارث کا معین شرعی حصہ ـ قرآن مجید (۴ [النسآء] : ۱۱، ۱۲) میں چھے فرض بیان ہوے ہیں :-

(۱) نصف، یعنی ترکے کا آدھا حصہ : یہ حصہ تین جگہ دیا جائے گا : (الف) ایک بیٹی ہو : وَ اِنْ کَانَتْ وَاحِدَۃً فَلَھَا النِّصْفُ (۴ [النسآء] : ۱۱)؛ (ب) حقیقی یا پدری ایک بہن ہو : اِنِ امْرُؤٌا ھَلَکَ لَیْسَ لَہٗ وَلَدٌ وَّلَہٗ اُخْتٌ فَلَھَا نِصْفُ مَا تَرَکَ (۴ [النسآء] : ۱۷۶)؛ (ج) اولاد کی غیر موجودگی میں شوہر کا حصہ : وَ لَکُمْ نِصْفُ مَا تَرَکَ اَزْوَاجُکُمْ اِنْ لَّمْ یَکُنْ لَّھُنَّ وَلَدٌ (۴ [النسآء] : ۱۲)، یعنی جو مال تمھاری عورتیں چھوڑ مریں اگر ان کے اولاد نہ ہو تو اس میں نصف حصہ تمھارا.

(۲) ثُلث : مال کا تیسرا حصہ : (الف) اولاد و اخوہ نہ ہونے کی صورت میں ماں کا حصہ : فَاِنْ لَّمْ یَکُنْ لَّہٗ وَلَدٌ وَّ وَرِثَہٗٓ اَبَوٰہُ فَلِاُمِّہِ الثُّلُثُ ۚ فَاِنْ کَانَ لَہٗٓ اِخْوَۃٌ فَلِاُمِّہِ السُّدُسُ (۴ [النسآء] : ۱۱)، یعنی اگر اولاد نہ ہو اور صرف ماں باپ ہی اس کے وارث ہوں تو ایک تہائی ماں کا حصہ اور اگر میت کے بھائی بھی ہوں تو ماں کا چھٹا حصہ؛ (ب) کلالۃ الاُمّ، یعنی مادری بہن بھائی : وَ اِنْ کَانَ رَجُلٌ یُّوْرَثُ کَلٰلَۃً اَوِ امْرَاَۃٌ وَّ لَہٗٓ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ فَلِکُلِّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا السُّدُسُ ۚ فَاِنْ کَانُوْٓا اَکْثَرَ مِنْ ذٰلِکَ فَھُمْ شُرَکَآءُ فِی الثُّلُثِ (۴ [النساء] : ۱۲)، یعنی اگر ایسے مرد یا عورت کی میراث ہو جس کے نہ باپ ہو نہ بیٹا مگر اس کے بھائی یا بہن ہو تو ان میں سے ہر ایک کا چھٹا حصہ اور اگر ایک سے زیادہ ہوں تو سب ایک تہائی میں شریک ہوں گے.

(۳) ثُلثین، یعنی دو تہائی مال کی وارث : (الف) دو یا دو سے زیادہ بیٹیاں : یُوْصِیْکُمُ اللّٰہُ فِیْٓ اَوْلَادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ ۚ فَاِنْ کُنَّ نِسَآءً فَوْقَ اثْنَتَیْنِ فَلَھُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَکَ (۴ [النسآء] : ۱۱)، یعنی خدا تمھاری اولاد کے بارے میں تم کو ارشاد فرماتا ہے کہ ایک لڑکے کا حصہ دو لڑکیوں کے حصے کے برابر ہے اور اگر اولاد میت صرف لڑکیاں ہی ہوں (یعنی دو یا) دو سے زیادہ تو کل ترکے میں ان کا دو تہائی؛ (ب) حقیقی یا پدری دو یا دو سے زیادہ بہنیں : فَاِنْ کَانَتَا اثْنَتَیْنِ فَلَھُمَا الثُّلُثٰنِ مِمَّا تَرَکَ (۴ [النسآء] : ۱۷۶)، یعنی اگر (مرنے والے بھائی کی) دو بہنیں ہوں تو دونوں کو بھائی کے ترکے میں سے دو تہائی.

(۴) رُبع : (الف) شوہر کا چھوتھا حصّہ جب اولاد موجود ہو : فَاِنْ کَانَ لَھُنَّ وَلَدٌ فَلَکُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَکْنَ (۴ [النساء] : ۱۲)، یعنی اگر اولاد ہو تو ترکے میں تمھارا حصّہ چوتھائی؛ (ب) زوجہ کو چوتھائی مال ملے گا جب اولاد نہ ہو : وَلَھُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَکْتُمْ اِنْ لَّمْ یَکُنْ لَّکُمْ وَلَدٌ (۴ [النساء] : ۱۲)، یعنی جو مال تم (مرد) چھوڑ مرو اگر تمھارے اولاد نہ ہو تو تمھاری عورتوں کا اس میں چوتھا حصہ ہے.

(۵) سُدُس : (الف) اولاد کی موجودگی میں والد اور والدہ کو چھٹا چھٹا حصّہ ملے گا : وَلِاَبَوَیْہِ لِکُلِّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَکَ اِنْ کَانَ لَہٗ وَلَدٌ (۴ [النساء] : ۱۱)، یعنی اور میت کے ماں باپ کا، یعنی دونوں میں سے ہر ایک کا ترکے میں چھٹا

حصہ ہے بشرطیکہ میت کے اولاد ہو؛ (ب) بھائیوں کی موجودگی میں : فَاِنْ کَانَ لَہٗ اِخْوَۃٌ فَلِاُمِّہِ السُّدُسُ (۴ [النساء] : ۱۱)، یعنی اگر میت کے بھائی بھی ہوں تو ماں کا چھٹا حصہ ۔ چونکہ آیت میں ”اخوۃ“ جمع کا کلمہ ہے اس لیے ایک سے زیادہ بھائی یا ایک بھائی اور دو بہنیں یا چار بہنیں ہوں گی تو ماں کا حصہ کم ہو جائے گا، نیز ماں میت کے بھائیوں کے لیے حاجب (یعنی روکنے والی) ہوگی اور انھیں حصہ نہیں ملے گا.

(٦) ثُمن: ایک یا ایک سے زیادہ بیویوں کو آٹھواں حصّہ ملے گا اگر اولاد موجود ہو: فَاِنْ کَانَ لَکُمْ وَلَدٌ فَلَھُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَکْتُمْ (۴ [النساء] : ۱۲)، یعنی اگر اولاد ہو تو آٹھواں حصہ.

ذوی الفروض کے مندرجۂ بالا افراد کے علاوہ کچھ اور قرابت دار بھی ہیں جنھیں میراث ملتی ہے : وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُھُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ (۳۳ [الاحزاب] : ٦) اور وَلِکُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِیَ مِمَّا تَرَکَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ (۴ [النساء] : ۳۳) کے اصول سے ان لوگوں کو ”اصحاب قرابت“ کہا جاتا ہے.

تقسیم میراث کا اصول : جب ذوی الفروض اور اولو الارحام ایک ہی طبقے میں جمع ہوں تو پہلے ذوی الفروض کا سہم معین نکالا جائے گا اور باقی ترکہ اصحاب قرابت کو ملے گا ، مثلاً میت نے ماں باپ اور ایک بیٹا یا کئی بیٹیاں چھوڑی ہیں ۔ ان میں ماں باپ ذوی الفروض ہیں؛ دو سدس دونوں کو دیے جائیں گے ۔ اب اگر ایک بیٹا ہے تو باقی مال اسے دیا جائے گا ۔ کئی بیٹے ہیں تو پورا ترکہ برابر سے بانٹ دیں گے اور اگر بیٹے بیٹیاں متعدد ہوں تو لڑکیوں کو اکہرا اور لڑکوں کو دہرا حصہ ملے گا ۔ اسی طرح جب دونوں صاحبان فروض ہوں مثلاً ماں باپ اور ایک بیٹی یا دو بیٹیاں تو پہلے ماں باپ کے حصے انہیں دیں گے (جو سدسین ہیں)، بیٹی کو نصف دو بیٹیوں کی صورت میں ثلثین ۔ جو ترکہ باقی بچے گا وہ سب پر تقسیم کر دیں گے (محمد اعجاز حسن : ایضاح الفرائض، تقسیم کے قاعدے، ص ۴۲) ۔ اگر وارث طبقۂ اولی سے ہوں اور صاحب فرض طبقہ ثانیہ سے تو وارثِ طبقۂ اُولٰی کو میراث ملے گی اور طبقۂ ثانیہ کا صاحب فرض محروم ہو جائے گا، جیسے کئی بیٹے اور ایک بہن ۔ بہن کا فرض نصف حصہ بطور فرض ہے اور ذی الفروض میں کئی بیٹے مذکور نہیں ہیں ، لیکن اولی الارحام میں وہ مقدم ہیں : لہٰذا بہن حصہ نہ پائے گی ۔ بیٹا بیٹی زندہ ہوں تو پوتا پوتی، نواسا نواسی میراث کے حقدار نہیں کیونکہ اصولاً اقرب ابعد کا حاجب ہوتا ہے (الکلینی : الکافی الفروع ، کتاب المیراث، باب میراث والد الولد، ص ۲۰۹؛ الصدوق : من لا یحضرہ الفقیہ ، ص ۴۲۴؛ سید ابوالقاسم الخوئی : منہاج الصالحین ، ۲ : ۳۷۱ ، مسئلہ ۱۷۴۲).

حبوہ : بڑے لڑکے کو ترکۂ پدر میں سے چار چیزیں دی جاتی ہیں: متوفی کی تلاوت کا قرآن مجید، انگوٹھی، کپڑے (لباس) اور تلوار ۔ فرزند اکبر ہی کے ذمے یہ ہے کہ وہ باپ کے واجب الادا حقوق کو ادا کرے، قضا نماز پڑھے اور روزے رکھے یا رکھوائے ۔ حبوہ مختصات فقہ شیعہ میں سے ہے (ابو جعفر الطوسی : کتاب الخلاف، مطبوعۂ تہران، ۲ : ۸۱).

حبوہ کی تین شرطیں ہیں: (۱) یہ لڑکا سب اولاد میں بڑا ہو ۔ اگر دو جڑواں بچے تمام اولاد سے بڑے ہوں تو حبوہ دونوں میں برابر برابر تقسیم ہوگا ۔ اگر لڑکی بڑی ہو تو یہ چیزیں حسب فروض و سہام تقسیم ہوں گی؛ (۲) میت کا ترکہ ان چیزوں کے علاوہ بھی ہو؛ (۳) میت پر اتنا قرض نہ ہو جس کی ادائی میں ان چیزوں کی بھی ضرورت ہو (سید

ابوالقاسم الخوئی: المسائل المنتخبه، مطبوعۂ نجف، ص ۳۲۲؛ وهی مصنف: منهاج الصالحین، مطبوعۂ نجف ۲: ۳۷۲ ببعد؛ الکافی، الفروع، باب ما یرث الکبیر من الولد دون غیره؛ مطبوعۂ ایران، ص ۲۵۸؛ تهذیب الاحکام، ۹: ۲۷۴، باب میراث الاولاد؛ حسن النجفی: جواهر الکلام، مطبوعۂ ایران، ص ۲۷۱۔

سببی رشتے داروں کی میراث: ذوی الارحام کے علاوہ پانچ وارث ایسے ھیں جو سببی کہلاتے ھیں: شوھر، زوجه، معتق، ضامن جریره اور امام - شوھر و زوجه ذوی الفروض میں ھیں، جن کا تذکره ھو چکا - یه دونوں ھر طبقے کے ساتھ ترکه پاتے ھیں بلکه ان کا حصه نکال لیا جاتا ھے؛ پھر دوسروں کو حصه ملتا ھے، جیسے متوفیه کا شوھر اور کئی بھنیں ھوں تو نصف میراث شوھر کو دینے کے بعد جو باقی بچے گا وه بھنوں میں مساوی تقسیم ھوگا - لاولد زوجه کو جو فرض ملے گا اس میں زمین داخل نہیں ھے - روپیه پیسه، سونا چاندی، برتن باسن، جانور، سواریاں، مکان کی ھر چیز، باغ کے درخت لکڑی اور ھر شے کا حساب کرکے ربع حصه زوجه کا حق ھے، البته زمین یا اس کی قیمت نہیں ملے گی - صاحبِ اولاد زوجه کے لیے یه ممانعت نہیں ھے (منهاج الصالحین، ج ۲، مسئله ۱۷۸۸؛ الکافی، الفروع، باب ان النّساء لا یرثن من العقار شیئًا، ص ۲۷۲؛ تهذیب الاحکام، ج ۹: میراث الازواج، ص ۲۹ـ، حدیث ۰۶۴ تا ۱۰۷۸؛ جواهر الکلام، ص ۲۷۶؛ طیب آغا جزائری: بیوه کی میراث، مطبوعۂ لاھور؛ مرزا احمد علی: وراثت شیعه بیوگان، مطبوعۂ لاھور).

سببی وارثوں میں معتق اور ضامن جریره و امام کو "ولاء" کے ذیل میں بیان کیا جاتا ھے اور اصولی طور پر شوھر و زوجه سببی طبقے میں مقدم ھیں، پھر معتق، اس کے بعد ضامن جریره، اس کے بعد امام:-

(۱) معتق، یعنی غلام یا کنیز کو آزاد کرنے والا تین شرطوں سے وارث ھوتا ھے: (الف) مملوک کی آزادی مالک کے کفارے یا نذر واجب کا نتیجه نه ھو، نیز یه آزادی طبعی عمل نه ھو - مالک اپنے مملوک کی ناک یا کان کاٹ لے تو مملوک آزاد ھو جاتا ھے - اس صورت میں مالک میراث نہیں پائے گا؛ (ب) مملوک کو آزاد کرتے وقت اس کی خطاؤں کی ذمے داری سے بے تعلقی کا اظہار نه کیا ھو؛ (ج) مملوک آزاد کا قریب و بعید وارث نه ھو.

(۲) ضمان جریره، یعنی دو شخص آپس میں عہد کرلیں که اگر تم سے کوئی ایسا جرم سرزد ھو جس کی وجه سے دیت یا تاوان دینا پڑے تو تمھارے بدلے وه مال میں ادا کروں گا اور تمھارا وارث میں بنوں گا - ضامن جریره نسبی وارث کے ھوتے ھوے میراث نہیں پائے گا.

(۳) امام: جب مرنے والے کا نسبی وارث موجود نه ھو تو امام وارث ھوں گے - ھاں، شوھر و زوجه اپنے فرض اور حصۂ واجب کے مالک ھیں اور باقی ترکه امام کا ھوگا - غیبت امام کے زمانے میں مجتهد جامع الشرائط ولی شرعی ھیں؛ ان سے رجوع اور ان کے حکم پر عمل کیا جائے گا (تمام کتب میراث، خصوصًا سید روح الله خمینی: ولادت فقیه یا حکومت اسلامی، بیروت، ۱۹۷۱ء؛ ابوالقاسم الخوئی: منهاج الصالحین، مطبوعۂ نجف، ۱: ۳۸۶؛ الوسائل اور الکافی، الفروع کتاب المیراث باب الولاء).

تعصیب و عول: فروض و سہام دیتے ھوے ضرب و تقسیم میں کبھی کچھ رقم گھٹتی یا بڑھتی ھے (مفصل صورتوں کے لیے دیکھیے اعجاز حسن: ایضاح الفرائض مطبوعۂ لکھنؤ، ص ۵۵) - اس صورت میں فقہاے اھل سنت زائد رقم "عَصَبه" کے مردوں میں بانٹ دیتے ھیں، مثلاً میت نے ایک بیٹی اور ایک

بھائی اور بہن چھوڑی۔ بیٹی ذوی الفروض میں ہے، ترکے کا نصف حصّہ اسے دے دیا جائے گا؛ باقی ترکہ بھائی کو ملے گا اور بہن محروم رہے گی۔ اس عمل کا نام تعصیب ہے (حسنین محمد مخلوف: المواریث، مطبوعۂ مصر، ص ١١٢).

فقہ جعفری میں ''اُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ'' کی بنیاد پر پہلے طبقے کا وارث موجود ہو تو طبقۂ ثانیہ کے کسی وارث کو حصّہ نہیں مل سکتا؛ بقیہ رقم اسی طبقے کے وارثوں کو ''ردًّا'' مل جائے۔ رد میں سہام کی رعایت اور لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ ص وَلِلنِّسَآءِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ اَوْ كَثُرَ ط نَصِيْبًا مَّفْرُوْضًا (۴ [النسآء] : ٧)، یعنی جو مال ماں باپ اور رشتےدار چھوڑ مریں تھوڑا ہو یا بہت اس میں مردوں کا بھی حصہ ہے اور عورتوں کا بھی؛ یہ حصے (خدا کے) مقرر کیے ہوئے ہیں کلیہ ہے۔ عورت کو مرد کے مقابلے میں یا اقرب کو ابعد سے محروم نہیں کیا جا سکتا، البتہ ''لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ'' کے اصول پر مرد کو دہرا اور عورت کو اکہرا حصّہ ملے گا (تہذیب الاحکام، ج ٩، ص ٢٦٨؛ الکلینی: الکافی، الفروع؛ حر عاملی: الوسائل؛ حسن النجفی: جواهر الکلام وغیرہ)، امام جعفر صادق علیہ السلام نے ''کتاب علی علیہ السلام'' کے حوالے سے فرمایا کہ قریبی رحم والا رشتےدار، دور کے رشتے دار کے لیے مانع ارث ہوگا (الکلینی: الکافی، الفروع، ٢ : ٢٥٦).

عَول: یعنی فرائض و سہام کی تقسیم میں رقم کی کمی، جسے پورا کرنے کے لیے دوسرے حصے داروں سے کچھ رقم کم کی جائے، مثلًا ایک عورت نے اپنے بعد چار وارث چھوڑے: ماں، باپ، بیٹی اور شوهر تو ماں اور باپ کو چھٹا چھٹا حصہ، بیٹی کو آدھا ترکہ اور شوہر کو چوتھائی میراث ملے گی۔ فریضہ بارہ سے تقسیم ہوا: دو دو والدین کے، چھے بیٹی کے اور بارہ کا چوتھائی، یعنی تین شوہر کے؛ لیکن یہاں باقی دو بچتے ہیں۔ اہل سنت اس کمی کو تمام وارثوں سے پورا کرتے ہیں (حسنین محمد مخلوف: المواریث، مطبوعہ مصر، ص ١٢٧)۔ شیعہ روایات میں ہے ''السّهام لا تعول (الکلینی: الکافی، الفروع ص ٢٠٧)۔ ایک اور کلیہ ہے ''مَنْ لَهُ الْغُنْمُ فَلَهُ الْغُرْمُ''۔ جن لوگوں کو ردًّا اضافہ ملے گا، انھیں نقصان کی حالت میں کم دیا جائے گا، یعنی سب وارثوں کے یہاں کمی نہیں ہوگی بلکہ صرف بیٹی کے حصّے سے ایک کی کمی پوری کر دیں گے (حسن النجفی: جواهر الکلام، مطبوعۂ ایران، ص ٢٦٨؛ سید علی طباطبائی: شرح کبیر، مطبوعۂ ایران، ٢ : ٢٧٣).

علم المیراث پر موجودہ متون میں الکلینی کی وہ تحریر بہت پرانی ہے جو الکافی میں کتاب المواریث کے آغاز میں ہے۔ اس کے بعد محدثین و فقہا نے جو انداز استدلال اختیار کیا ہے اس سے درجہ بدرجہ اس علم کے فکری و عملی ارتقا پر روشنی پڑتی ہے۔ علم المیراث کے بنیادی مآخذ وہی ہیں جو عام فقہ کے مصادر ہیں.

مآخذ: (١) الکلینی: الکافی (الفروع)، تہران ١٣٠٥ھ، ج ٢؛ (٢) ابن بابویہ: من لا یحضرہ الفقیہ، ایران ١٣٢۴ھ؛ (٣) الطوسی: تہذیب الاحکام، تہران ١٣٩١ھ، ج ٩؛ (۴) الفیض: الوافی، مطبوعۂ تہران؛ (۵) محمد حسن النجفی: جواهر الکلام، کتاب المیراث، ایران ١٣١٢ھ؛ (٦) محمد حسین الطباطبائی: المیزان فی تفسیر القرآن، تہران ١٣٧٦ھ، ج ۴؛ (٧) ابو القاسم الخوئی: منهاج الصالحین، نجف ١٣٩۴ھ، ج ٢؛ (٨) وہی مصنف: المسائل المنتخبۃ، بیروت ١٣٩١ھ؛ (٩)

زین الدّین الشہید: الروضة البہیہ شرح اللمعة الدمشقیہ، تبریز ۱۳۲۲، ج ۲؛ (۱۰) حر العاملی: وسائل الشیعہ، مطبوعۂ تہران؛ (۱۱) محمد حسین النوری: مستدرک الوسائل، تہران ۱۳۲۱ھ؛ (۱۲) سیّد علی الطباطبائی: ریاض المسائل (شرح کبیر)، ایران ۱۳۷۲ھ، ج ۲؛ (۱۳) حسنین محمد مخلوف: المواریث فی الشریعة الاسلامیہ، قاہرہ ۱۹۷۱ء؛ (۱۴) شریف حسین بریلوی، خزینة الرشاد، ترجمۂ ذخیرة المعاد، لاہور ۱۹۱۲ء؛ (۱۵) طیب آغا: بیوہ کی میراث قرآن کی روشنی میں، لاہور ۱۹۶۴ء؛ (۱۶) مرزا احمد علی امرتسری: وراثت شیعہ بیوگان، لاہور ۱۹۶۴ء؛ (۱۷) علی نقی النقوی: اسلامی قانون وراثت، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۱۸) نجم الدین حلی: شرائع الاسلام، مطبوعۂ لکھنؤ؛ (۱۹) محمد اعجاز حسن بدایونی: ایضاح الفرائض، لکھنؤ ۱۳۳۴ھ؛ (۲۰) امیر علی: جامع الاحکام فی فقہ الاسلام، لکھنؤ ۱۸۸۰ء، ج ۱؛ (۲۱) زین العابدین ذوالمجدین: ترجمہ و شرح تبصرہ علامہ، تہران ۱۳۲۹ھ، ج ۲؛ (۲۲) محمد جواد مغنیہ: فقہ الامام الصادق، بیروت ۱۹۶۲ء؛ (۲۳) وہی مصنف، الاحوال الشخصیہ، بیروت ۱۹۶۴ء؛ (۲۴) ابو جعفر الطوسی: کتاب الخلاف، تہران ۱۳۸۳ھ، ج ۲؛ (۲۵) علی بن حسین العلوی: مخطط کتاب الارث، قم ۱۳۹۲ھ.

(سید مرتضٰی حسین فاضل)

عِلمُ العقائد : (۱) ایک اہم دینی علم؛ عقائد جمع ہے عقیدہ کی، جس کے معنی ہیں وہ قلبی تصدیق جو کسی تصور میں یقین کی کیفیت پیدا کرتی ہے۔ سیّد شریف الجرجانی نے کتاب التعریفات میں عقائد کے معنی لکھے ہیں: مایُقصَدُ فیہ نفسُ الاعتقاد دُونَ العمل، یعنی اس سے صرف اعتقاد مقصود ہے، عمل اس میں شامل نہیں؛ اگرچہ عمل اسی کے نتیجے میں وقوع میں آ سکتا ہے.

بعض مصنفین علم کلام اور علم عقائد کو مترادف قرار دیتے ہیں، لیکن یہ صحیح نہیں۔ کلام اور عقائد میں جزوی ترادف کے باوجود کچھ اختلاف بھی ہے اور وہ یوں ہے کہ علم عقائد محض اقرارات کے بیان اور ان کی تعین کا نام ہے اور علم کلام میں ان اقرارات و تصدیقات کا بدلائل (زیادہ تر عقلی) اثبات کیا جاتا ہے۔ اگر مقصود اثبات ہے اور اعتراضات کے جواب میں مدافعت کا رنگ غالب ہو جائے تو یہ علم مناظرے کی حد میں چلا جاتا ہے، لیکن اگر یہی مناظرہ اثبات حق کے بجائے الزامی جارحانہ اسکاتِ مخالف کا مقصد لیے ہوے ہو تو یہ جدل کی حد میں آ جاتا ہے.

التفتازانی نے مختلف عِلوم دینی کی تشریح کرتے ہوے لکھا ہے کہ فقہ "معرفة الاحکام العملیة عن اَدِلّتہا التفصیلیہ" ہے۔ اصول فقہ ہے معرفة احوال الادلة اجمالًا فی افادتہا الاحکام، یعنی اَدِلّة کے احوال کی اجمالی معرفت اس نقطۂ نظر سے کہ وہ اصول وضع کیے جائیں جن سے احکام کی مختلف نوعیتیں متعین ہوتی ہیں، مثلًا حکم تکلیفی ہے یا وضعی ہے، فرض ہے یا واجب وغیرہ۔ علم کلام معرفة العقائد عن ادلتہا التفصیلیہ ہے (کلام کی باقی تعریفات کے لیے رکّ بہ علم الکلام)۔ اب رہا خود علم عقائد، سو تعریف اس علم کی یہ ہے: احسنہٗ انّہ علمٌ باصول اعتقادیة باحثة عن المبدأ و اوصافہ مما لا بدّ منہا فی تحصیل الاسلام علٰی قانون اللّٰہِ الشّرعیہ، یعنی یہ وہ علم ہے جس میں ان اصولی عقیدوں سے بحث ہوتی ہے جو مبدأ (ذات باری) اور صفات باری سے متعلق ہیں اور جن پر یقین رکھنا اسلام کے لیے قانونِ ملّتِ شرعیہ کی بنیاد پر ناگزیر ہے.

علم عقائد صدر اسلام ہی میں پیدا ہو گیا تھا۔ ذاتِ باری سے متعلق مسائل و موضوعات نزاعی صورت

اختیار کر گئے، سوالات و شکوک بڑھتے گئے؛ چنانچه ان کی واضح تعین کی ضرورت محسوس ھوئی، جن کا بیشتر حصه کتب میں موجود ہے۔ امام ابو حنیفهؒ کی الفقة الاکبر اور الاشعری کی مقالات الاسلامین جیسی کتابیں ایک طرح سے عقائد ھی کی کتابیں ھیں، لیکن چونکه ان میں اصولی عقائد کی تعیین کی به نسبت باطل اعتقادات کی نشان دہی زیادہ ہے، اس لیے اصولی عقائد کی بات مبہم رہ جاتی ہے۔ البغدادی کی کتاب الفرق بین الفرق میں فرقۂ ناجیه کے اصولی عقیدوں کی نشان دہی موجود ہے، مگر غیر ناجی فرقوں کے عقائد کی طرف توجه یہاں بھی ہے، اس لیے عقائد کی تعین ذرا مبہم رهتی ہے۔ ان وجوہ سے علما نے یه ضروری خیال کیا که مثبت طور سے اصولی عقائد قطعیت کے ساتھ بیان کر دیے جائیں تاکه ہر عامی و عالم ان کے بارے میں یقین کی کیفیت پیدا کر سکے.

اس کی ضرورت امام احمدؒ بن حنبل (۱۶۴ھ/ ۷۸۰ء تا ۲۴۱ھ/ ۸۵۵ء) نے محسوس کی؛ چنانچه ایک رسالة العقیده ان کی طرف منسوب ہے۔ اس سلسلے میں سب سے مشہور و مقبول کوشش النسفی نے کی، جن کی کتاب عقائد آج بھی مروج و مستند ہے۔ عقائد نسفی کے بہت سے عمده حاشیے اور شرحیں لکھی گئی ھیں۔ ایک حاشیه اورنگ زیب عالمگیرؒ کے دور میں ایک عالم محمد حسن السنبھلی نے عربی زبان میں لکھا اور اس پر ایک مقدمے کا اضافه کیا، جس میں علم عقائد کی مربوط اور عمده توضیح و تشریح موجود ہے۔ سنبھلی نے لکھا ہے که علم عقائد کا موضوع ذات و صفات باری سے متعلق تصورات، یعنی ذات کی حقیقت اور صفات (حقیقی، اضافی اور فعلیه) کا بیان ہے۔ قدیم شروح میں التفتازانی (م ۷۹۱ھ/۱۳۸۹ء) کی شرح بہت مشہور ہے۔ التفتازانی نے شرح عقائد نسفی میں علم عقائد کی تعیین کرتے ہوے اصول دین سے متعلق مختلف علوم کا تذکره اس طرح کیا ہے: احکام شرعیه میں سے بعض وہ ھیں جو کیفیتِ عمل سے بطور خاص متعلق ھیں۔ یه احکام فرعیه عملیه ھیں۔ بعض وہ ھیں جو اعتقاد سے متعلق ھیں، جنھیں اصلیة اعتقادیه کہا جاتا ہے۔ اول الذکر کو علم الشرائع والاحکام کہتے ھین اور ثانی الذکر کو علم التوحید والصفات، کیونکه ابتدائی عہد اسلام میں انھیں دو باتوں کی بحثیں سب سے پہلے اور سب سے زیادہ پیدا ھوئیں.

شرح عقائد کی مزید تفصیل یه ہے که آنحضرتؐ کے زمانے میں اور ان کے بالکل قریبی زمانے میں قُربِ عہد رسالت کی برکت سے اختلاف کی قلت تھی اور اگر شکوک پیدا ہوتے بھی تھے تو فوراً بر موقع ھی ان کا ازاله ھو جاتا تھا۔ بعد میں جب اختلافات بڑھے، سیاسی اسباب اور علوم دخیله کی وجه سے شکوک و شبہات کا طوفان اٹھ کھڑا ہوا تو بنیادی عقائد کے بارے میں، جن میں خدا کی ذات و صفات کو خاص اھمیت حاصل تھی، بہت سی نزاعات اٹھ کھڑی ھوئیں۔ ان میں سے بعض تو عام قسم کی تھیں، مگر بعض بیرونی سازشوں اور اھل البدع والاھواء کی وسوسه انگیزیوں کا نتیجه تھیں۔ ان حالات مین، جیسا که پہلے بیان ہوا، علماے امت نے صحیح عقائد کو غلط عقائد سے الگ کرنے کی ضرورت محسوس کی۔ اسی سے علم عقائد کی بنیاد پڑی.

یه تھی علم عقائد کی تعریف اور اس کی ابتدا کی سرگزشت۔ اب اس علم کی غایت دیکھیے۔ التفتازانی کی نظر میں اس کی غایت ہے: کمال النفس فی النشأة الاولٰی والاُخرٰی، غوایات قلبیه سے طہارت، عذاب سے نجات کی سبیل، اعمال قلبیه کی حفاظت اور دارین میں سعادت حاصل کرنا.

یہ علم اصلِ اصولِ اسلام ہے، جس کے بغیر اعتقاد دینیہ ضروریہ کے مکمل اور صحیح یا غلط ہونے کے بارے میں امتیاز قائم نہیں ہو سکتا۔ اسی کو سنبھلی نے پھیلا کر بیان کیا ہے۔ اس مصنف کے بیان کے مطابق عقیدے کے معنی یہ ہیں: ان العقیدة ما یعتقده الانسان بقلبه بحیث یرکن و یسکن الیه نفسه و یرتبط به فؤاده و ینقطع علیه الطلب، یعنی جس چیز کو آدمی اپنے دل سے اس طرح مانے کہ اسے سکون و راحت ہو اور کوئی تشنگی محسوس نہ ہو۔

اب سوال پیدا ہوا کہ بعض عقیدے ایسے ہوتے ہیں جن میں ظن کا پہلو موجود ہوتا ہے، تو کیا یہ بھی علم عقائد کا حصہ ہیں؟ لیکن علمائے علم العقائد نے ایسے ظنی خیالات کو عقائد نہیں کہا: اِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِيْ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا (۱۰ [یونس] : ۳۶)﴾ یعنی کچھ شک نہیں کہ ظن حق کے مقابلے میں کچھ بھی کار آمد نہیں ہو سکتا۔ اصل عقائد وہ ہیں جن میں یقین کا پہلو غالب ہو؛ تبھی وہ عقائد کا درجہ حاصل کرتے ہیں۔ گویا عقیدۂ اصلیہ کے لیے یقین ضروری ہے۔

عقائد کی دو قسمیں ہیں :-

(۱) معارف ربوبیہ، جن کا ادراک فطرت انسانی کے اندر موجود ہے، یا جنھیں عقل تکلیفی سے سمجھا جا سکتا ہے۔

(۲) سَمعیہ، جو کتاب و سنة پر مبنی ہیں اور سلف صالح نے ان پر اجماع کیا ہے۔ ان میں سے بعض ایسے ہیں جن میں عقلی اور سمعی مشترکہ ہیں (اس کی تفصیل اور دوسرے ملحقات کے لیے آگے دیکھیے مقالہ از ظہور احمد اظہر)۔

عقائد کے بارے میں سلف کے خیالات ان کی کتابوں کے حوالے سے ذرا آگے آ رہے ہیں۔ یہاں عقائد کی جدید توضیح دی جا رہی ہے۔ سید سلیمان ندوی نے سیرة النبی (ج ۴) میں عقائد کی بحث میں لکھا ہے کہ انسان کے تمام افعال و اعمال اور حرکات کا محور اس کے خیالات ہیں اور جو خیالات پختہ، غیر متزلزل اور غیر مشکوک ہوتے ہیں انھیں اصولی خیالات یا عقائد کہا جاتا ہے۔ یہ سیّد سلیمان کا قول ہے، لیکن بغور دیکھا جائے تو بعض خیالات محض وہم اور وسوسے کا درجہ رکھتے ہیں اور نہایت عارضی ہوتے ہیں، بعض تخیل سے ابھرتے ہیں یا عقل و فکر کا نتیجہ ہوتے ہیں اور بعض خیالات کا منبع قلب ہوتا ہے۔ جن خیالات کا تعلق قلب سے ہے وہ بہت پختہ ہوتے ہیں اور اگر ان کی پختگی کے ساتھ یقین کی قوت بھی شامل ہو جائے تو وہ خیالات کو عقائد کے درجے تک پہنچا دیتی ہے۔ ایسے خیالات (عقائد) کو عقل سے بھی سمجھایا جا سکتا ہے، لیکن یہ بطور خاص عقل کے محتاج نہیں ہوتے۔ یہ وجدان کی کسی قوت پر قائم ہو کر ایمان بالغیب (بلا دلیل ایمان) کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں۔ عقائد پر ایمان پہلے لایا جاتا ہے، دلیل بعد میں تلاش کی جاتی ہے۔ اس لحاظ سے عقیدہ رکھنا اور ایمان لانا ایک ہی شے ہے۔ بایں ہمہ ہر خیال عقیدہ نہیں ہوتا۔ اس کے لیے منہاج شرع کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو جہالت کی ہر بات پر تعصب بھی عقائد کا درجہ حاصل کر لے۔

یہ منہاج قرآن مجید کی صورت میں موجود ہے۔ قرآن مجید میں ایسے عقیدوں کا ذکر بار بار آیا ہے جن پر ایمان لانا ضروری ہے، مثلاً كُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَكُتُبِهٖ وَرُسُلِهٖ (۲ [البقرة]: ۲۸۵)﴾ یعنی سب خدا پر اور اس کے فرشتوں پر اور اس کی کتابوں پر اور اس کے پیغمبروں پر ایمان رکھتے ہیں۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے بھی ایسے عقیدوں کو کبھی یکجا اور کبھی الگ الگ بیان

فرمایا ہے ۔ یہ اصولی عقائد پانچ ہیں، جنہیں عقائد خمسہ کہا جاتا ہے، یعنی ایمان لانا (۱) اللہ تعالٰی پر؛ (۲) اس کے تمام رسولوں پر؛ (۳) اس کی کتابوں پر؛ (۴) اس کے فرشتوں پر اور (۵) روز جزا پر ۔ اسی کو یکجا کر کے ایک 'منشور ایمان' تیار کیا گیا؛ جو "اٰمَنْتُ بِاللّٰہِ وَمَلٰٓئِکَتِہٖ وَکُتُبِہٖ وَرُسُلِہٖ وَالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ وَالْقَدْرِ خَیْرِہٖ وَشَرِّہٖ مِنَ اللّٰہِ تعالٰی" کی صورت میں عقائد کی کتابوں میں مل جاتا ہے ۔ اس آخری دور میں، دین کو سادہ اور اس کے بنیادی عقیدوں کو زیادہ سہل اور جلد قابل فہم بنانے کے لیے یہ فہرست عقائد، جو سید سلیمان ندوی نے پیش کی ہے مختصر ترین ہے، جو آیات قرآنی کی مدد سے مرتب ہوئی ہے [مفصل تعریف آگے آ رہی ہے] ۔ طویل اور پیچیدہ فہرستوں کو نظر انداز کرنے میں یہ مصلحت سمجھی گئی کہ آج کل لوگ سہل پسندی کے پیش نظر دین کو پیچیدہ اور تکلیف دہ شے نہ سمجھیں اور اس سے بیزار نہ ہو جائیں کیونکہ حکم واضح ہے کہ: یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ (۲ [البقرۃ] : ۱۸۵)، یعنی خدا تمہارے حق میں آسانی چاہتا ہے اور سختی نہیں چاہتا۔

علم عقائد کی چند اصولی کتابیں: اگرچہ علم عقائد کی بہت سی کتابوں کا ذکر مقالۂ علم الکلام میں آ گیا ہے، مگر عقائد کی خاص اصولی کتابیں بھی ہیں جن کا مجمل سا تذکرہ یہاں بے محل نہ ہو گا۔

ایک لحاظ سے امام ابو حنیفہؒ (۸۰ تا ۱۵۰ھ) کی کتاب الفقہ الاکبر (جو غالبًا انہیں کی ہے) عقائد (کلام) کی پہلی کتاب ہے ۔ اس میں مجموعی طور پر ان عقائد کی جو ایمان کے لیے ضروری ہیں اور ان خیالات کی جن سے کفر لازم آ جاتا ہے تشریح ہے ۔ اس میں سب سے پہلے یہ واضح کیا گیا ہے کہ توحید کا عقیدہ سب سے زیادہ ضروری اور علم التوحید سب علوم سے افضل ہے ۔ مُلّا علی قاری نے اس کی تشریح کرتے ہوے لکھا ہے کہ قرآن مجید اوّل سے آخر تک توحید ہی کا بیان ہے؛ یا تو اس میں اللہ تعالٰی کے اسماء و صفات و افعال کی خبر ہے (یہ توحید علمی خبری ہے)، یا اس کی بلا شرکت کی دعوت ہے (یہ توحید ارادی طلبی ہے)، یا امر و نہی و الزام بطاعتہ ہے (یہ حقوق توحید ہیں اور اس کے مکملات ہیں)، یا اہلِ توحید کے اکرام و اعزاز کی خوش خبریاں ہیں (یہ جزاے توحید ہے)، یا اہلِ شرک کو وعید سنائی گئی ہے (یہ توحید کے منکروں کی سزا ہے).

شروع میں توحید ربوبیت اور توحید الوہیت کے فرق پر بحث ہے ۔ الفقہ الاکبر میں ایمان کی اساسیات یہ ہیں:

اٰمَنْتُ بِاللّٰہِ وَمَلٰٓئِکَتِہٖ وَکُتُبِہٖ وَرُسُلِہٖ وَالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ وَالْقَدْرِ خَیْرِہٖ وَشَرِّہٖ مِنَ اللّٰہِ تَعَالٰی وَالْحِسَابِ وَالْمِیْزَانِ وَالْجَنَّۃِ وَالنَّارِ حَقٌّ کُلُّہٗ ۔ یہ وہی اساسیات ہیں جو اس صدی کے شروع تک ہر فرد مسلم کو کلمۂ توحید و کلمۂ شہادت کے ساتھ بچپن ہی میں سکھائی اور حفظ کرائی جاتی تھیں اور علم دینی کتابوں میں ایمان مجمل اور ایمان مفصل کی صورت میں موجود ہیں ۔

بہر حال فقہ الاکبر میں ان کی تفصیل کے ضمن میں جن عقائد کا ذکر ہے وہ یہ ہیں :

خدا واحد ہے؛ اس کا کوئی شریک نہیں؛ اس کی مخلوق میں سے کوئی اس کا مشابہ نہیں؛ خدا لم یزل اور لایزال ہے، اپنے اسماء، صفات ذاتیہ (حیاۃ، قدرت، علم، کلام، سمع، بصر، ارادہ) اور صفات فعلیہ (تخلیق، ترزیق، انشاء، ابداع، صنع) کے ساتھ؛

قرآن غیر مخلوق ہے اور غیر حادث؛ خدا کے ہاتھ، وجہ اور نفس ہے، مگر بلا کیف؛ قضا و قدر صفات ازلیہ میں سے ہے۔

اللہ تعالٰی نے تمام مخلوق کو فطرت سلیم پر پیدا کیا ہے (کُلُّ مَوْلُوْدٍ یُوْلَدُ عَلَی الْفِطْرَۃِ)؛ افعال عباد کسب کے تابع ہیں، لیکن خدا کے علم میں اور اس کی قضا و قدر کے تابع ہیں؛ انبیا کبائر و صغائر سے پاک ہیں؛ کبیرہ گناہ (اگرچہ بڑی عقوبت اور شدید سزا کا مستوجب ہے، لیکن اس کی وجہ) سے مؤمن ایمان سے خارج نہیں ہو جاتا؛ انبیا کے لیے خرق عادت اور اولیا کی کرامت حق ہے؛ رؤیت باری روز قیامت حق ہے؛ ایمان اقرار و تصدیق کا نام ہے؛ ایمان گھٹتا بڑھتا نہیں؛ مؤمن ایمان کے لحاظ سے برابر ہیں اور ان میں فضیلت و ترجیح بربنائے اعمال ہے؛ جملہ شرائع کے لیے دین اسم جامع ہے؛ قیامت کے معاملات کے بارے میں جو کچھ قرآن مجید میں لکھا ہے حق ہے؛ قبر میں روح کی رجعت یا اعادہ برحق ہے؛ عذاب قبر برحق ہے؛ معراج حق ہے؛ خروج دجّال حق ہے۔

یہ اصولی مسائل اعتقادیہ ہیں، لیکن ان کے کچھ ملحقات بھی ہیں، مثلاً:

بعض انبیا بعض پر افضلیت رکھتے ہیں؛ خواص بشر خواص ملائکہ سے افضل ہیں؛ خلفائے راشدین کے بعد صحابہ افضل ہیں؛ تابعین صحابہ کے بعد افضل ہیں؛ نساء کی افضلیت کا بیان؛ تکلیف مالایطاق جائز نہیں؛ الیأس من رحمۃ اللہ کفرٌ (= خدا کی رحمت سے ناامیدی کفر ہے)؛ نصبُ الامام واجبٌ (= امام کا نصب کرنا واجب ہے)۔

• حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک یہ اور اس طرح کے چند اور عقیدے اساسیات اسلام کا درجہ رکھتے ہیں، لیکن یہ بالکل واضح ہے کہ اصولی مسائل اعتقادیہ ہی اصل ہیں اور جنھیں ملحقات کہا گیا ہے وہ اسی صورت میں اساسیت کے درجے تک پہنچتے ہیں جب کوئی ان کے انکار پر اصرار کرے، ورنہ اتفاقی یا وقتی یا بربنائے غفلت انکار کی صورت میں ان کا درجہ اصولی کے برابر نہیں۔

الفقہ الاکبر کے بعد قدیم کتابیں دو ہیں: (۱) رسالۃ عقیدۃ الشیبانی (منظوم)، جو امام محمد بن حسن الشیبانی (م ۱۸۹ھ / ۸۰۴ء، تلمیذ امام ابو حنیفہؒ) کا ہے؛ (۲) عقائد الامام احمدؒ بن محمد بن حنبلؒ۔

عقیدۃ الشیبانی کی ایک شرح نجم الدین محمد بن عبداللہ بن قاضی عجلون (م ۸۷۶ھ) نے لکھی اور انھیں مضامین کو پھیلا دیا۔

عقائد امام احمد ابن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ / ۸۵۵ء) کی شرح ابو الحسن علی بن شکر بن احمد بن شکر نے کی (۶۱۶ھ)، جس کا ایک نسخہ موزۂ برطانیہ میں ہے (فہرست مخطوطات عربی، از چارلس ریو، عدد ۱۷۰)۔ فہرست کتاب خانۂ برلن (از اہلورت، عدد ۱۹۳۷)، میں ایک کتاب اعتقاد اہل السنۃ کا تذکرہ ہے، جو شاید اسی کا دوسرا نام ہے۔

یہ دو رسالے اس بات کا ثبوت ہیں کہ ائمۂ کبار کے دور تک اساسی عقائد کا مسئلہ بے حد اہمیت اختیار کر گیا تھا، جن کے اثبات کے لیے منظم و مربوط کوششیں ضروری سمجھی گئیں۔

الاشعریؒ (م ۳۲۴ھ) نے مقالات الاسلامیین کے علاوہ ایک اور کتاب اللمع فی الرّد علی اہل الزّیغ والبِدَع لکھی، جس کا بیشتر حصہ معتزلہ کے خلاف ہے؛ لیکن یہ بھی اثبات عقائد کی مہم کا حصہ ہے۔ اس کا انداز بیان سوال و جواب کی صورت میں ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ الشیبانی کے سامنے مقصد یہ تھا کہ لوگوں کو اسلام کے بنیادی عقیدے حفظ ہو جائیں۔ اسی لیے انھیں نظم میں بیان کیا

ہے اور الاشعریؒ کے زمانے تک عقیدوں کے بارے میں بہت سے مزید سوال اٹھ کھڑے ہوئے تھے، لہٰذا الاشعریؒ کے سوال و جواب اہم بنیادی تشکیکات کا جواب ہیں.

کتاب اللمع میں سوال و جواب کی شکل یہ ہے : مسئلہ : اِنْ سَأَلَ سائلٌ فقال ما الدلیل علٰی ان للخلق صانعًا صَنَعَہٗ و مُدَبِّرًا دَبَّرَہٗ ـ قیل الدَّلیلُ علٰی ذٰلِکَ انّ الانسانَ الّذی ھُوَ فی غَایَۃِ الْکَمَالِ وَالتَّمام کان نطفَۃً ثمّ عَلَقَۃً ثمّ مُضْغَۃً ثمّ لَحْمًا وعَظْمًا ودَمًا وقدعلمنا انّہٗ لَمْ یَنْقل نَفْسَہٗ مِنْ حالٍ الٰی حالٍ لِاَنّا نراہ فِی حالِ کمال قوّتہ و تمام عقلہ لایقدر اَن یُحدثَ لِنَفسہ سمعًا ولا بَصْرًا ولا اَن یخلق لِنَفسہٖ جارحۃً یدلّ ذالک علٰی انّہ فی حال ضعفہ و نقصانہ عن فعل ذلک اعجزُ لانّ ما قدرَ علیہ فی حالِ النقصان فَھُوَ فی حال الکمال علیہ اقدر وما اعجزُ عنہ فی حال الکمال فَھُوَ فی حال النقصان عنہٗ اعجز (کتاب اللمع، بیروت ١٩٥٢، ص ٦).

ایک اور سوال یوں ہے : مسئلہ : فان قال قائلٌ لِمَ زعمتم ان الباریٔ سُبحانہ لا یُشبہُ المخلوقات قیل لِاَنّہٗ، لو اشبَھَہا لکان حکمہ فی الحدث حکمہا ولو اشبَھَہا لم یخلُ من یشبہہا مِن کُلِّ الجہات او مِن بعضہا فان اشبَھَہا من جمیع الجہات کان محدثًا مثلہا من جمیع الجہات و ان اشبَھَہا من بعضہا کان محدثًا من حیث اشبہہا و یستحیل ان یکونَ المحدث لم یزل قدیمًا وقد قال اللہ تعالٰی ’’لَیْسَ کمثلہ شیءٌ‘‘ و قال تعالٰی ’’لَم یکن لَہٗ کفوًا احد‘‘ (کتاب اللمع، بیروت ١٩٥٢ء ص ٨).

بہر حال سوالات و جوابات کا یہ انداز ظاہر کرتا ہے کہ ان کے زمانے میں عقلی زاویۂ نظر مستحکم ہو چکا تھا ـ مسئلہ محض تصدیق قلبی (بلا دلیل) کا نہیں رہا تھا بلکہ تشکیک بھی عقلی تھی اور جواب بھی عقلی تھا ـ اس کتاب میں اور الفقہ الاکبر یا عقیدۃ الشیبانی و عقائد امام احمد بن حنبل میں زمانے کے مزاج کا جو فرق ہے وہ یہی ہے ـ اس کتاب کے مزید مسائل یہ ہیں : فی القرآن والارادۃ؛ فی الارَادَۃ وَانّہا تَعمّ سَائرَ المُحْدَثَات؛ فی الرّویۃ؛ فِی القدر؛ فِی الاستطاعۃ؛ فِی التَّعْدِیْلِ وَ التَّجْوِیْر؛ فِی الْاِیمَان؛ فِی الْخَاصّ وَالْعَام وَالْوَعْد؛ وَالْوَعِید؛ فِی الاِمَامَۃ ـ اس کے بعد یہ کوششیں مختلف شکلیں اختیار کرتی ہیں جن کی بحث کا صحیح مقام علم الکلام ہے [رك بآں، در مقالۂ علم].

الاشعری کے بعد جن بزرگوں کا تفصیل عقائد میں بڑا حصہ ہے (اور انہوں نے اثبات عقائد کی بھی سعی مشکور کی ہے) ان میں امام غزالیؒ الشہرستانی، امام رازی اور الآمدی بڑی فضیلت کے مالک ہیں ـ بعد کے بزرگ، جنھوں نے اپنی کتابوں میں عقائد و (کلام) پر لکھنے والے مذکورہ متقدمین پر نقد و جرح کی اور جن متوسطین و متأخرین نے اس مواد کی چھان پھٹک پر زیادہ زور دیا ان میں امام ابن تیمیہؒ بھی بہت ممتاز تھے؛ لیکن عقائد کا معاملہ صرف یہیں تک محدود نہ رہا بلکہ معقولات کا حصہ یا جزو اعظم بن گیا ـ بہرکیف حکمائے اسلام اور معقولیوں اور منطقیوں کی مساعی کو عقائد کے بجائے معقولات کا درجہ دینا چاہیے ہر چند کہ ان میں عقائد بھی زیر بحث آتے ہیں ـ یہاں تک کہ امام رازی کی کتاب المُحصّل بھی اچھی خاصی فلسفے کی کتاب بن گئی ہے، جسے وہ خود تو مختصرًا ’’فی علم الکلام مشتملًا علی احکام

الاصول والقواعد'' کہتے ہیں، مگر غور کیجیے تو وہ معقولات بلکہ علم طبیعیات کی کتاب کی حیثیت اختیار کر گئی ہے۔ مثال کے طور پر المحصّل میں مسئلہ البُرودۃ لیست عدم الحرارۃ ہی کی بحث کو دیکھ لیجیے۔ ظاہر ہے کہ یہ خالصۃً طبیعیاتی بیان ہے، جیسے حدوث و قدم کی عقلی بحث میں داخل کر دیا گیا ہے۔ اس دخل در معقولات کی وجہ اس زمانے کا علمی مزاج ہے۔ موجودہ دور کے بعض لوگ اس طرز استدلال کو تضییع اوقات خیال کرتے ہیں، لیکن یہ ضرور مدنظر رکھنا چاہیے کہ علمائے امت میں سے جس طرح بیسویں صدی عیسوی کا کوئی عالم اپنے زمانے کے سائنسی ماحول سے بچ نہیں سکتا اسی طرح علمائے امت میں سے بھی کسی نے اپنے زمانے کی غالب و محیط دلیلوں سے آنکھ نہیں چرائی۔ یہ قدرتی امر ہے کہ جس زمانے میں ایک مؤثر گروہ فلسفہ و حکمت طبعی کی دلیلوں سے اسلامی عقائد پر حملہ کر رہا ہو اسے اسی زبان میں جواب نہ دینا فرض سے غفلت کے برابر تھا اور یہ بھی مد نظر رہے کہ ہم بھی اپنے جدید دور میں زمانے کے سائنسی اور فلسفیانہ نظریات سے اعتنا کرنے پر مجبور ہیں۔ دور آخر کے ہندوستان میں شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے اپنے طریق بحث کو پھر متقدمین اشاعرہ کے انداز پر عقلی استدلال میں ڈھالنے کی کوشش کی اور یہ ان کا بڑا کارنامہ تھا۔ جدید دور میں شبلی نعمانی کی تصانیف علم الکلام اور الکلام پر جہاں اشاعرہ کا پرتو ہے وہاں امام غزالیؒ اور شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا بھی ہے۔ وہ مغربی حکمت سے بھی استفادہ کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ مغربی حکمت سے استفادے کا یہ انداز مصر و شام کے علمائے عہد حاضر کے علاوہ علامہ اقبال لاہوری نے بھی اختیار کیا ہے۔ بہر حال یہ بحثیں مقالۂ علم الکلامؔ ہی میں مناسب ہوں گی۔

امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) کے زمانے تک عقائد کی بحثیں یونانی الٰہیات و مابعد الطبیعیات میں ڈوب چکی تھیں، چنانچہ انھوں نے جب احیاء علوم الدین میں عقائد پر لکھا تو علم عقائد کی اس علمی و فلسفیانہ حیثیت کو نظر انداز نہیں کیا بلکہ اپنے خیالات کی تنظیم علوم حکمیہ کے حوالے سے بھی کی۔ الاحیاء میں سب سے پہلے کتاب العلم آتی ہے، جس میں ایک باب عقل و شرف عقل سے متعلق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے یہاں عقائد کا اثبات بھی (قرآن و سنت کے علاوہ) عقلی دلیلوں سے کیا گیا ہے، اگرچہ وہ اثبات عقائد میں قلبی تصدیق و اطمینان کے قائل ہیں اور عقائد کے سلسلے میں جدل و مناظرہ کی آفات سے سخت متنبہ کیا ہے.

الاحیاء کی دوسری کتاب کا عنوان کتاب قواعد العقائد ہے، جو چار فصول پر مشتمل ہے۔ ان فصول میں شہادتین، معرفت ذات باری، معرفت صفات باری اور افعال خداوندی کی اہمیت اور سمعیات (شارع علیہ السلام سے مسموع و منقول عقیدے، مثلاً حشر و نشر، میزان وغیرہ) کی حقیقتوں پر زور دے کر تصدیق کی ہے۔ اس کتاب میں ایمان اور اسلام کے باہمی تخالف. ترادف اور تداخل کی بحث بھی ہے۔ امام صاحب نے بتایا ہے کہ عقائد کو تعلیم کی بنیاد بنانا چاہیے کیونکہ بچے کی تربیت کے سلسلے میں عقائد کا حفظ پہلا مرحلہ ہے اور شعوری اقرار و تصدیق کا سوال اس کے لیے بعد میں آتا ہے۔ الغزالی کے نزدیک عقائد کے لیے حجت و برہان کی ضرورت نہیں کیونکہ ایمان ایک قلبی معاملہ ہے۔ ایمان لایا جاتا ہے اور دلیلیں بعد میں شک کے ازالے کے لیے لائی جاتی ہیں، لہٰذا ان کے بارے میں عقلی بحث کی جا سکتی ہے تو بطور تردید یا بطور ابطال عقیدۂ فاسدہ.

یہاں النسفی نسبت کے دو عالموں کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک کا نام ابوالمعین میمون ابن محمد النسفی (م ۵۰۸ھ/۱۱۱۴ء؛ یا بقول اہلورت، در فہرست مخطوطات کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۹۴۱، میمون بن محمد بن محمد النسفی، م ۵۰۰ھ) ہے۔ ان کی تصنیف بحر الکلام ہے (فہرست مخطوطات موزۂ بریطانیہ، از چارلس ریو، عدد ۱۷۵)۔ یہ کتاب عقائد باطلہ کے رد میں اور اہل السنت کے موقف کی تائید میں ہے اور طبع ہو چکی ہے۔

دوسرے النسفی، نجم الدین عمر بن محمد (م ۵۳۷ھ) ہیں۔ ان کا رسالہ عقائد علمی اصول پر مبنی رسائل میں بنیادی حیثیت رکھتا ہے (دیکھیے فہرست عربی مخطوطات، کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۹۰۳-۱۹۶۵)۔ یہ کئی مرتبہ شرح التفتازانی کے ساتھ طبع ہو چکا ہے۔ اسے العقیدۃ النسفیۃ یا عقائد النسفی بھی کہتے ہیں۔

عقائد نسفی پر التفتازانی (م ۷۹۱ھ/ ۱۳۸۹ء) کی شرح عقائد بہت شہرت رکھتی ہے۔

الایجی (م ۷۵۶ھ/ ۱۳۵۵ء) کی شرح بھی اتنی ہی مقبول ہے۔

الاوشی (م ۵۶۹ھ) کا منظوم رسالہ عقائد بھی اپنے زمانے میں بہت مقبول ہوا۔

عقائد کی دیگر اہم کتابوں کے نام یہ ہیں:

(۱) شرعۃ الاسلام، مصنفۂ امام زادہ محمد بن ابوبکر القمی (م ۵۷۳ھ)۔

(۲) تجرید العقائد (= تجرید الکلام)، مصنفۂ نصیر الدین محمد الطوسی (م ۶۷۲ھ)۔

(۳) حاشیہ بر تجرید العقائد، مصنفۂ سید شریف الجرجانی (م ۸۱۶ھ)۔

(۴) القوشجی (م ۸۱۶ھ) کی شرح تجرید الکلام للطوسی پر حاشیہ، مصنفۂ محمد ابن اسعد جلال الدین دوانی (م ۹۰۸ھ/ ۱۵۰۲ء)۔

باقی کتابوں کے نام علم کلام کے ضمن میں آئیں گے۔

عقائد کی بہت سے کتابیں احتساب (حِسْبہ) کے نصابوں کے ضمن میں مل سکتی ہیں، جن میں ایمان و کفر کے لیے میزان مہیا کی گئی ہے اور ایک مسلم کے قول و فعل کے ضابطے مقرر کیے گئے ہیں۔ امام زادہ کی کتاب شرعۃ الاسلام بھی تقریباً اسی نوعیت کی ہے۔ ہندوستان میں لکھی ہوئی نصاب الاحتساب، مصنفۂ ضیاء الدین سُنامی، کے مطالب بھی یہی ہیں۔

عقائد کی ان اصولی کتابوں کی پیروی میں فارسی، ترکی اور اردو میں بھی مختصر یا طویل کتابیں لکھی گئیں، جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

آج کل بعض لوگ عقائد کو اہمیت نہ دے کر محض عمل صالح کا ذکر کرتے ہیں، یعنی وہ کہتے ہیں کہ زور عمل صالح پر دینا چاہیے، جو عقائد کے بغیر بھی ممکن ہے؛ لیکن علماے سلف کے نزدیک عقائد کی اہمیت یوں ہے کہ عمل صالح کے لیے کسی محرک کی ضرورت ہوتی ہے، جو کسی منہاج میں یقین سے ابھرتا ہے اور منہاج ضابطۂ عقائد کا دوسرا نام ہے۔ اس میں شبہہ نہیں کہ بعض اعمال صالح بلا قید مذہب و ملت آفاقی ہیں، لیکن آفاقی عمل صالح کے پیچھے بھی کچھ عقیدے کارفرما ہوتے ہیں۔ اسلام عبارت ہے عمل صالح سے، جو منہاج کے مطابق ہو؛ لہٰذا اعمال صالحہ ایک خاص مکمل نقشے سے متعلق ہیں۔ ایک مسلم کے عقائد میں اس کے تصور زندگی اور تصور کائنات کا بنیادی نقشہ موجود ہے، اس لیے اعمال صالح کی قطعی نتیجہ خیزی معین عقائد پر منحصر ہے۔ سلف کے نزدیک عقائد کوئی فلسفیانہ مسئلہ نہ تھا بلکہ ایسی تصدیق کا سوال تھا جسے دلیل و حجت کے بغیر دل میں جگہ دینی پڑتی ہے۔ یہ تصدیق یقین و ایمان کے لیے ضروری ہے ورنہ

فلسفہ و حکمت تو شک سے پیدا ہو کر شک ہی پر ختم ہوتا ہے۔ ایمان یقین سے پیدا ہوتا ہے اور یقین پر ختم ہوتا ہے۔ بایں ہمہ ایمان عقلی تفکر کی ضد نہیں۔ شعور ایمان کی تصدیقات کو عقل سے ثابت کیا جا سکتا ہے، جیسا کہ اقبال نے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں واضح کیا ہے؛ لیکن ایمان عقلی تصدیق سے پہلے قلبی تصدیق کا نام ہے، لہٰذا ایک مسلم کے لیے ضروری ہے کہ اصولی عقائد پر پہلے ایمان لے آئے۔ اس کے بعد کسی کو قائل کرنا ہو یا کسی شک کی تردید کرنی ہو تو عقلی دلائل سے کام لے (تفصیل کے لیے دیکھیے بذیل علم کلام).

مآخذ: قرآن و سنت اور دیگر کتب کے علاوہ، جو متن مقالہ میں آ چکی ہیں، دیکھیے (۱) ابو اسحاق التونسی: رسالۃ فی العقائد، مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۸۷۹؛ (۲) الایجی، قاضی عضدالدین: العقائد العضدیۃ، مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۹۹۸؛ (۳) الدوّانی، محمد ابن اسعد: شرح العقائد العضدیہ (مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۹۹۹)، استانبول ۱۸۱۷ء و سینٹ پیٹرزبرگ ۱۳۱۳ھ؛ (۴) المذحجی، حسام الدین ابو عبداللہ: عقائد اہل البیت والرّد علی المطرفیہ، مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۰۲۹۲؛ (۵) مصنّف نامعلوم: عقائد اہل السنّۃ، مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۳، ۸۰۰۵؛ (۶) جعفر النجفی: العقائد الجعفریہ فی اثبات مذہب الاثنی عشریہ، مخطوطۂ کتلب خانۂ برلن، عدد ۲۰۶۳؛ (۷) الصفدی، احمد بن محمّد: کتاب الفرائد السّنیہ فی العقائد السّنیہ، مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۲۰۵۳؛ (۸) الغزالی: الرسالۃ القدسیۃ فی قواعد العقائد (اس کے ساتھ اسی مصنف کا عقیدۃ اہل السنۃ)، مطبوعۂ اسکندریہ؛ (۹) ابن قیم الجوزیہ: الکافیۃ الشافیۃ فی الانتصار الفرقۃ الناجیۃ (مخطوطۂ کتلب خانۂ برلن، عدد ۲۰۹۲)، مطبع الخیریہ، قاہرہ ۱۳۱۹ھ؛ (۱۰) عبدالکریم بن محمّد اللاہوری: عقائد الموحدین، مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۸۴۸؛ (۱۱) النّسفی، عمر بن محمد: العقائد النسفیۃ (مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۹۰۳)، جو مصر اور ہندوستان سے کئی بار طبع ہو چکی ہے؛ (۱۲) النسفی، میمون بن محمد: بحر الکلام (مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۹۴۱)، یہ کتاب مصر سے طبع ہو چکی ہے؛ (۱۳) التفتازانی، سعد الدّین: شرح عقائد النسفی، (مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن عدد ۱۹۵۵)، کلکتہ ۱۲۶۰ھ و مصر ۱۳۲۱ھ؛ (۱۴) الرفاعی، احمد بن حسن: اعتقاد اہل السنۃ و الجماعۃ، مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۹۸۰؛ (۱۵) مظفر بن احمد الحنفی: عقیدۃ بیان الایمان والشریعۃ، مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۲۰۶۵؛ (۱۶) حسین بن عبدالرحمٰن: کشف الغطاء عن حقائق التوحید و عقائد الموحدین، مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۲۰۹؛ (۱۷) بابویہ، محمد بن علی بن حسین: العقیدۃ الامامیۃ، مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۹۴۴؛ (۱۸) ابن تیمیّہ، تقی الدین: العقیدۃ الواسطیۃ (شرح العقیدۃ الاصفہانیہ)، قاہرہ ۱۳۲۹ھ (اردو ترجمہ، مطبوعۂ لاہور)؛ (۱۹) ابن العربی، محی الدین: عقیدۃ اہل الاختصاص، مخطوطۂ کتاب خانۂ برلن، عدد ۱۹۸۷؛ (۲۰) السنوسی، محمد: العقیدۃ الکبرٰی المسمی بہ عقیدۃ اہل التوحید (مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۲۳)، مطبع جریدۃ الاسلام، استانبول ۱۳۱۷ھ؛ (۲۱) الطحاوی، ابو جعفر: عقیدۃ اہل السنۃ والجماعۃ، مخطوطۂ برلن، عدد ۱۹۳۸)، قازان ۱۳۱۱ھ مع شرح عمر بن اسحٰق حنفی؛ (۲۲) بکتاش زادہ، عبدالقادر: عقیدۂ بکتاش زادہ، مخطوطۂ برلن، عدد ۱۴۳ و ۸۴۶۶؛ (۲۳) ابو الفتح محمّد بن احمد الحنفی: عقیدۃ بیان الایمان والشریعۃ، مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۶۵؛ (۲۴) ابن تیمیہ، تقی الدین: العقیدۃ التدمریّۃ، مصر ۱۳۲۰ھ، نیز دیکھیے مخطوطۂ برلن،

عدد ۱۹۵۵)، جو دیگر رسالوں کے ساتھ مجموعۂ رسائل میں ۱۳۱۷ھ میں طبع ہو چکا ہے؛ (۲۵) وہی مصنف : العقیدة الحمویة الکبرٰی (مخطوطۂ برلن، عدد ۱۹۹۴)، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۲۶) ابو حازم : عقیدة ابی حازم، مخطوطۂ برلن، عدد ۱۰۲۵۹؛ (۲۷) البلبانی الخزرجی الحنبلی، محمّد : عقیدة فی التوحید، مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۵۱؛ (۲۸) محمد مختار : عقائد اهل السنة و الجماعة، مطبوعۂ مصر؛ (۲۹) ابو عبداللہ محمد بن یوسف السنوسی : ام البراهین فی العقائد (مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۵۱)، جو الجزائر سے ۱۸۹۶ء میں اور مصر و فاس سے کئی بار طبع ہو چکی ہے؛ (۳۰) وہی مصنّف : کتاب توحید اهل العرفان و معرفة اللہ و رسوله، مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۲۳؛ (۳۱) وہی مصنّف : اعمدة اهل التوفیق والتسدید فی شرح عقیدة اهل التوحید، (مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۲۴)، مطبع جریدة الاسلام، استانبول ۱۳۱۷ھ؛ (۳۲) علوان ابن عطیه الحموی : عقیده، مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۲۷؛ (۳۳) عبدالوہاب الشعرانی : فرائد القلائد فی علم العقائد، مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۳۹؛ (۳۴) محمد بن حسن الشیبانی : عقیدة الشیبانی، یہ کتاب قاہرہ سے کئی بار شائع ہو چکی ہے؛ (۳۵) علوان بن عطیه : کتاب بیان المعانی فی شرح عقیدة الشیبانی، مخطوطۂ برلن، عدد ۱۹۳۵ (یہ کتاب مصر سے طبع ہو چکی ہے)؛ (۳۶) ابو اسحٰق الشیرازی : عقیدة الشیرازی، مخطوطۂ برلن، عدد ۱۹۳۶؛ (۳۷) ابن قیم الجوزیه : اجتماع الجیوش الاسلامیه علٰی حرب المعطلة والجہمیّة (مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۹۰)، امرتسر ۱۳۱۴ھ؛ (۳۸) علی بن میمون الادریسی : شرح الاجرومیة علٰی لسان الصّوفیه، مخطوطۂ برلن، عدد ۶۶۴۸؛ (۳۹) الغزالی : عقیدة الغزالی، مخطوطۂ برلن، عدد ۱۹۵۱، ایک چھوٹا سا رسالہ، جو امام غزالیؒ نے الدّہلی کو اپنے عقائد کی وضاحت کے سلسلے میں ارسال کیا تھا۔ یہ اسکندریہ سے عقیدة اهل السنة کے نام سے (تاریخ کے بغیر) مجموعۂ رسائل میں طبع ہو چکا ہے)؛ (۴۰) محمّد تقی الدّین : عقیدة الغیب، مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۵۶؛ (۴۱) احمد بن قدامه المقدسی : لمعة فی الاعتقاد الهادی الی سبیل الرشاد، مخطوطۂ برلن، عدد ۱۹۸۶؛ (۴۲) ابو الخطاب الکلوذانی : عقیدۂ منظومة، مخطوطۂ برلن، عدد ۱۹۵۲؛ (۴۳) ابراهیم اللقانی : عقیدة اللقانی، مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۴۴؛ (۴۴) محمد البکری الصدیقی : عقیده، مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۵۷؛ (۴۵) محمد بن توما المغربی : العقیدة المعروفة بالمرشده، مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۶۲؛ (۴۶) شعیب ابن الحسن التلمسانی : عقیدة ابی مدین، مخطوطۂ برلن، عدد ۱۹۸۲؛ (۴۷) سید صدیق حسن خان : بغیة الرائد شرح العقائد (فارسی)؛ (۴۸) عبدالغنی المقدسی : عقیدة المقدسی، مخطوطۂ برلن، عدد ۱۹۸۵؛ (۴۹) شیخ شمس الدین الخجندی : حاشیه بر شرح العقائد، مخطوطۂ برلن، عدد ۱۰۲۶۴؛ (۵۰) مصنف نامعلوم : عقیدۂ منظومه، مخطوطۂ برلن، عدد ۱۰۲۶۴؛ (۵۱) اسمٰعیل الصابونی (م ۴۴۹ھ) : عقیدة السلف، مطبوعۂ مصر ۱۳۲۵ھ؛ (۵۲) حسین ابن احمد الحلوانی : العقیدة الوجیزة، مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۶۰؛ (۵۳) ابو الخطاب : عقیدة اهل الأثر، مطبوعۂ مصر ۱۳۲۹ھ۔

[مقاله سید عبداللہ نے لکھا]۔

[ادارہ]

۲ : علم العقائد کا موضوع ہے اللہ جل شانہ کی ذات، اس کی حقیقی صفات اور اضافی و فعلی صفات کی اصل کا بیان۔

اس علم کی تعریف یہ ہے۔ علم العقائد ایک ایسا علم ہے جس کا تعلق ان اصولی معتقدات سے ہے جو مبدّأ (ذات باری) اور اس کے صفات سے بحث کرتے ہیں۔ ان اصولی معتقدات سے صحیح واقفیت حاصل کیے بغیر دین اسلام کا حقیقی علم حاصل ہونا

ناممکن ہے۔

علم العقائد کا مقصد یا غرض و غایت یہ ہے کہ دنیا اور آخرت کی انتہائی سعادت و فلاح فردِ انسانی کو نصیب ہو سکے یا تفصیلاً یوں کہا جا سکتا ہے کہ اس علم کے طفیل انسان دنیا و آخرت کی زندگی میں شخصی کمال حاصل کرتا ہے، اس کا نفس دل کو گمراہ کرنے والی قوتوں اور آلائشوں سے پاک ہو جاتا ہے، عذاب دائمی سے نجات نصیب ہوتی ہے اور اس کے اعمال ضائع ہونے سے محفوظ ہو جاتے ہیں۔

اس علم کی اہمیت یہ ہے کہ یہ اصول اسلام کی بنیاد ہے کیونکہ جب تک دینی عقیدہ درست نہ ہو اس وقت تک اس کے نیک اعمال بھی درست اور قابلِ اجر قرار نہیں پاتے؛ چنانچہ کفار کے اعمال کے ضائع ہونے کے بارے میں نص قطعی وارد ہوتی ہے؛ اسی طرح اہلِ بدعت کے اعمال بھی قابلِ قبول نہیں ہیں (مقدمة شرح العقائد، ص ۱)۔

علمائے علم العقائد کا یہ دستور رہا ہے کہ اس موضوع پر اپنی کتابوں کے آغاز میں آٹھ امور کا ذکر کیا کرتے تھے، جنھیں الرؤوس الثمانیة (= آٹھ بنیادی باتیں) کا نام دیتے تھے، یعنی (۱) اس علم کے وضع کرنے والے کو کس مقصد نے اس کی تشکیل و ترتیب پر ابھارا؟ چنانچہ اس علم کی تدوین و ترتیب کا سبب یہ تھا کہ وہ دین اسلام کو شیطانی گمراہیوں سے محفوظ کر کے اس کے سیدھے اصول متعین کرنا چاہتے تھے تاکہ عقائد کی تصحیح سے اسلام کی بنیادیں پختہ ہوں اور مسلمان کے معتقدات ہوا و ہوس کے شائبے سے پاک ہو کر سلفِ صالحین کے طریقے پر قائم ہو جائیں؛ (۲) اس علم کا نفع اور فائدہ، جس کی بے شمار صورتیں ہیں، مثلاً حق و باطل اور خطا و صواب کے درمیان تمیز کرنے والے طریقوں تک رسائی، یا جیسے فقہ اور اصول فقہ کے بنیادی مآخذ کا اثبات، مثلاً قرآن کا کتاب اللہ ہونا یا سنتِ رسول اللہ کا قابلِ حجت ہونا، یا دلائل و براہین سے مسلمان کے ذہن کو چمکانا اور دلوں کو قطعی شواہد کے ذریعے دولت اطمینان سے نوازنا؛ (۳) اس علم کی وجہ تسمیہ کا معلوم ہونا؛ (۴) اس علم کے موجد کا نام یہ بات ثابت ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اس کے موجد تھے۔ ان کی کتاب الفقه الأکبر سب سے پہلی کتاب ہے جو علم الکلام کی تدوین سے بھی قبل مدون ہو چکی تھی۔ اس کی جمع و ترتیب کا کام الحکم بن عبداللہ المعروف ابو مطیع البلخی نے انجام دیا۔ پھر ملا علی فاروق قاری الھروی نے اس کی شرح لکھی؛ (۵) اس کتاب میں کس قسم کے علم سے بحث ہے، یعنی علم العقائد کے موضوع پر لکھنے والا ہر مصنف یہ بھی واضح کرتا ہے کہ اس کی کتاب کا موضوع علم الکلام ہے (گویا اس علم کا نام علم العقائد بعد میں رکھا گیا ورنہ اس کے موضوعات علم الکلام ہی کے بعض موضوعات ہیں)؛ (۶) علم العقائد کے سیکھنے کا مرتبہ؛ (۷) کتاب کی ترتیب و تبویب کا بیان اور (۸) کتاب کے مواد کی تقسیم و تحلیل کا بیان۔

عقیدے کی تعریف : عقیدے سے مراد وہ بات ہے جسے انسان اپنے دل سے اس طرح تسلیم کرے کہ اس بات پر اسے سکون و ثبات مل جائے اور وہ اس کے دل سے یوں مرتبط ہو جائے کہ طلب و تردد کا مزید سلسلہ منقطع ہو جائے، خواہ یہ عقیدہ جزم قطعیت کی صورت میں ہو یا ایسے گمان غالب کی شکل میں ہو جس پر دل کو ثبات حاصل ہو چکا ہو اور دل میں اس عقیدے کے خلاف وسوسہ موجود نہ ہو۔ گمان غالب کے بہت سے مراتب ہو سکتے ہیں۔ ان مراتب کا آغاز اس جگہ سے ہو گا جہاں شک اور یقین کی طرفین کا مساوی

مرتبہ ختم ہو جاتا ہے اور یقین کے موافق رجحان کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ گمان غالب کے ان مراتب کی انتہا اس مرتبے پر ہوتی ہے جہاں سے عقیدۂ جازمہ شروع ہوتا ہے؛ لہٰذا عقیدے کے وہی مدارج قابل اعتبار و مقبول ہوں گے جو جزم و قطعیت کے قریب تر ہوں؛ مگر جو مدارج گمان شک کے قریب تر ہوں گے وہ قابل اعتبار نہیں ہوں گے، اس لیے فاسق کے بیان کو قابل اسقاط قرار دیا گیا ہے، خواہ اس کی عادت خاصہ کے پیش نظر اس کا صدق کذب پر قابلِ ترجیح ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ فاسق کا یہ بیان بہر حال یقین کی نسبت شک کے قریب تر ہے۔

عقیدۂ اسلامی کی تکمیل کے سلسلے میں جو امور ملحوظ خاطر رکھنا ضروری ہیں وہ دو قسم کے ہیں:

۱۔ وہ عقائد جو شریعت کی بنیاد ہونے کے باوجود اس پر موقوف نہیں اور ان سے مراد وہ امور ہیں جن کا تعلق اللہ جل شانہ کی ہستی کی معرفت سے ہے اور جنھیں ہر سلیم الفطرت انسان اپنی عقلِ صائب کے ذریعے حاصل کر سکتا ہے، خواہ اسے اسلام کی دعوت ملی ہو یا نہ ملی ہو۔ عقل سلیم صنعت ایزدی کے مشاہدے سے صانع عزوجل کو ایک اختیار و ارادہ اور علم و قدرت کی مالک ہستی تسلیم کرنے پر مجبور ہوتی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا یہی مسلک ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ دور دراز کے پہاڑوں پر آباد انسانوں تک اگر کسی رسول کی دعوت نہ گئی ہو تو ان پر واجب ہو گا کہ وہ اپنی عقل کی رہنمائی سے خالق کائنات کے وجود کو تسلیم کریں؛ چنانچہ امام حاکم نے امام ابو حنیفہ کا قول نقل کیا ہے کہ زمین و آسمان کی تخلیق اور اپنی تخلیق کا مشاہدہ حاصل ہونے کے بعد کسی انسان کے لیے اپنے خالق کی ذات کو نہ پہچاننے کا کوئی جواز نہیں۔ اسی طرح ان کا یہ بھی ارشاد ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ رسولوں کو مبعوث نہ بھی کرتا تو بھی انسانوں پر اس کی معرفت بذریعۂ عقل واجب ہوتی۔ اسی طرح رسولوں کو مبعوث کرنے کی حکمت، قیامت میں اعمال کے حساب و کتاب کی ضرورت اور صحف سماویہ کی صداقت، وحی ربانی بذریعۂ فرشتہ یا دیگر طریقوں سے اور اس کے ساتھ ہی ملائکہ کے وجود اور تمام انبیاے کرام کی نبوت پر ایمان لانا بھی عقائد کی اسی نوع کے زمرے میں آتا ہے۔ رسول کی رسالت پر ایمان اور اس کی صداقت کا یقین ان انسانوں پر فرض ہو گا جن تک اس کی دعوت وضاحت اور صراحت کے ساتھ پہنچی ہو۔ بعض معتزلہ کے نزدیک بہت سے عوام کالانعام، نادانوں اور یہودیت و نصرانیت کے متبعین کے پاس اگر استدلال کی قوت رکھنے والی عقلیں نہ ہوں تو ان کے خلاف اللہ کی حجت قائم نہیں ہوتی (لاحجۃ للہ علیہم)۔ [عقلًا تو اس خیال کا کچھ جواز موجود ہے، لیکن کسی کے پاس عقل ہونے نہ ہونے کا فیصلہ کرنا مشکل کام ہے؛ لہٰذا یہ مقام احتیاط ہے]۔ امام غزالیؒ نے المستصفی میں الجاحظ کا قول نقل کیا ہے کہ یہود وغیرہ میں سے ملت اسلام کے مخالفین اگر بربنائے عناد مخالفت کرتے ہوں تو گنہگار ہوں گے اور اگر انہوں نے غور و فکر کے باوجود حقیقت کو نہ پایا تو معذور ہوں گے اور گنہگار نہ ہوں گے۔ [یہ بھی قابل احتیاط ہے کیونکہ اس دوسری شرط کا ثبوت حاصل ہونا یا کرنا مشکل ہے]۔

۲۔ وہ عقائد جنھیں سماعی کہا جاتا ہے اور جو عقل کے بجائے کتاب اللہ اور سنّت رسول اللہ سے ثابت ہیں، یا جو سلف صالحین سے بلا اختلاف منقول ہیں۔ عقائد کی یہ قسم پھر دو انواع پر منقسم ہے: ایک نوع وہ ہے کہ جس سے

ایمان کا قوام وابستہ ہے اور جس پر ہمیشہ کے عذابِ دوزخ سے نجات موقوف ہے، یعنی دوسرے لفظوں میں عقائد کی یہ نوع یا تو ایمان کی حقیقت کے لیے شرط ہے یا اس کا جزو ہے ۔ عقائد کی دوسری نوع لواحق ایمان یا ایمان کامل کا ایک خاص رنگ ہے، جس پر سلف صالحین عمل پیرا رہے ہیں، مگر ان کی مخالفت ایمان کی بنیاد کو اکھاڑنے کے درجے میں بھی نہیں آتی ۔

پھر ان عقائد کی نوع اول چار اجزا پر منقسم ہے : ایک جز کا تعلق الٰہیات، مبدأ (یعنی تخلیقِ کائنات کا بنیادی سبب بننے والی ہستی) اور اس کے اوصاف سے ہے؛ دوسرے جز کا تعلق معاد، یعنی روز جزا سے ہے؛ تیسرا جز نبوت و رسالت سے اور چوتھا جز امامت سے تعلق رکھتا ہے اور یہ اجزا ان باتوں میں سے ہیں جو نص کتابی یا حدیث متواتر سے ثابت ہیں اور جن کا انکار دین کی بدیہی اور ضروری باتوں کے انکار میں داخل ہے ۔

عقائد کی نوع اول کے پہلے جز میں عقلی کے ساتھ ساتھ سماعی عقائد بھی شامل ہوتے ہیں، جیسے اللہ تعالٰی کا ضروری الوجود ہونا، اللہ کی ذات کا پہلے یا بعد ممتنع العدم ہونا (یعنی یہ محال ہے کہ اللہ کی ذات سابق زمانے میں یا بعد کے لاحق زمانے میں کبھی معدوم ہو)، اللہ کا حیّ و قیّوم ہونا، تمام اشیا کا عالم ہونا، تمام اشیا پر قادر ہونا، تمام موجودات کا خالق ہونا، امکان اور حدوث کی علامات سے منزّہ ہونا، نقص، مادیت اور جسمیت سے پاک ہونا بلکہ مختصراً "لیس کمثلہ شئ" (= اس جیسی چیز تو کوئی بھی نہیں) کی تفسیر ہونا؛ صفات متشابہہ، مثلاً اللہ کا ہاتھ، چہرہ وغیرہ کا جہاں تک تعلق ہے تو یا تو ان پر بلا کیف و کم ایمان لایا جائے، جیسا کہ سلف صالحین کا مسلک ہے اور یا ید (= ہاتھ) سے مراد قوت اور وجہ (= چہرہ) سے مراد اللہ کی ذات لی جائے، جیسا کہ بعد کے اہلِ تاویل کرتے ہیں : اسی طرح بعض آثار اور احادیث میں اس قسم کی باتیں مذکور ہونا، جیسا کہ آپؐ نے ایک لڑکی سے پوچھا تھا کہ اللہ کہاں ہے تو اس نے کہا تھا اللہ آسمان پر ہے (سَألَہا اَیْنَ اللّٰہُ؟ قَالَتْ فِی السَّمَاء) تو یہ چیزیں علما کے نزدیک تجوّزاتِ شائعہ کے ضمن میں آتی ہیں، یعنی چونکہ لوگوں میں ایک عام تصور مروج تھا اس لیے اس سے تعرّض نہ کیا گیا اور اس کو صحیح ہی سمجھ لیا گیا کہ واقعی اللہ آسمان پر ہے حالانکہ وہ کائنات کے ہر ذرے میں ہے اور کوئی جگہ اس کے وجود سے نہ مختصّ ہے اور نہ اس کے وجود سے خالی ہے ۔

اللہ تعالٰی کے جسم و جان سے منزہ ہونے کے بارے میں اہلِ علم نے بہت سے دلائل دیے ہیں، جن میں سے بعض یہ ہیں : (۱) اس قسم کے اجزا سے مرکب ہونا مادّے کی خصوصیات میں سے ہے اور ظاہر ہے مرکب چیز اجزا کی محتاج ہوگی اور ایسا ہونا ممکن کے ضمن میں آتا ہے حالانکہ اللہ تو واجب الوجود ہے؛ (۲) جس شے کی ذات بالطبع پھیلاؤ رکھتی ہو وہ تقسیم کرنے، دو ٹکڑے کرنے یا فصل و وصل کی صلاحیت کی مالک ہوتی ہے اور اس سے پھر اس ذات کا اجزا سے مرکب ہونا لازم آتا ہے، جو واجب کی صفت نہیں، حالانکہ اللہ واجب الوجود ہے؛ (۳) پھر جو چیز بالطبع پھیلاؤ رکھتی ہو اس کے لیے یہ بھی فرض کیا جا سکتا ہے کہ اس میں بعض اشیا کا فقدان بھی ہے اور یہ بات فعل کی قوت کے نقص پر دلالت کرتی ہے، حالانکہ اللہ واجب الوجود اور کامل الفعل والارادہ ہے ۔

حدوثِ عالم اور توحیدِ باری تعالٰی کے مسائل بھی عقائد کی نوعِ اول کے اسی پہلے جز کے ضمن میں آتے ہیں ۔ حدوثِ عالم سے مراد ہے کہ ایک

وقت تھا کہ یہ عالم معدوم تھا؛ پھر ایک وقت ایسا آیا جب یہ جھان پیدا ھو گیا اور جو چیز کبھی نہیں تھی اور اب پیدا ھوئی ھے، کبھی ایسا وقت بھی آئے گا جب وہ ناپید ھو جائے گی؛ عدم اور فنا سے صرف قِدَم ذاتی والی ھستی محفوظ ھے اور یہ صفت اللہ جل شانہٗ کی ھے، جو واجب الوجود ھے۔ یہ حدوث عالم کا مسئلہ بھی عقلی اور سماعی مشترکہ اوصاف کا حامل ھے۔ اسی طرح عقیدۂ توحید، یعنی توحید فی الذات اور توحید فی الصفات بھی عقل و سماع کے درمیان مشترک ھے، جس کا مطلب یہ ھے کہ اللہ کی ذات اور صفات میں شریک کا تصور ناممکن ھے۔ اس سلسلے میں تمام ملل و نحل کو اتفاق ھے، کسی کو اختلاف نہیں۔ اختلاف کی صورت توحید فی الألوھیة ھے، یعنی عبادت، پرستش، نفع و نقصان اور اطاعت بھی اسی ذات کا حق ھے، کسی اور کا ھرگز نہیں۔ توحید کی اسی صورت کو عموماً چیلنج کیا جاتا رھا ھے اور توحید کی اسی صورت کی عملی تنفیذ کے لیے انبیاے کرامؑ آئے اور صُحُفِ سماویہ نازل کیے گئے۔

عقائد کی نوع اول کے پہلے جز کے ضمن میں امتناع حلول کا عقیدہ بھی آتا ھے، یعنی یہ ناممکن ھے کہ کسی روح یا جسم میں اللہ سبحانہ کی ذات حلول کرے، جیسا کہ حضرت مسیحؑ اور حضرت علیؓ یا بعض دوسروں کے سلسلے میں بعض انسانی گروھوں کا عقیدہ ھے۔ اسی طرح یہ عقائد بھی اسی ضمن میں آتے ھیں: قضا و قدر اور خیر و شر کا من جانب اللہ ھونا؛ وھی ھر شے پر قدرتِ کاملہ اور تصرف رکھتا ھے اور اس کا علم و قدرت ھر شے کو محیط ھے؛ وھی عالم الغیب ھے؛ یہ عقیدہ کہ اللہ کی پکڑ سے کوئی نہیں بچ سکتا اور اس کی بے پایاں رحمت سے کبھی مایوس نہیں ھونا چاھیے؛ یہ عقیدے کہ اُسی نے انسانوں کے لیے ایک شریعت یا ضابطۂ زندگی بنایا ھے، وہ شرک کبھی معاف نہ کرے گا اور اس کے اوامر و نواھی کا بجا لانا بندوں پر اس کا حق ھے۔

عقائد کی نوع اول کا دوسرا جُز معاد یا روزِ حشر کے حساب و کتاب کے لیے دوبارہ زندہ ھو کر اُٹھنے سے متعلق ھے۔ اس دن (یعنی یوم آخرت) پر ایمان لانا لازمی ھے، جس کے دلائل زیادہ تر سماع سے متعلق ھیں۔

تیسرے جُز کا تعلق نبوت سے ھے۔ اس کی بعض چیزیں عقلی ھیں، مثلاً انبیا کا اللہ کا پیغام پہنچانے والا ھونا اور ان میں سے بعض کا بعض سے افضل ھونا عقل میں آتا ھے؛ لیکن بعض سماعی امور بھی ھیں، مثلاً اُن کا قتل، رسوائی اور اھانت کفر ھے، یا ان پر ایک فرشتے کے ذریعے وحی کا آنا اور یہ کہ فرشتے اللہ کے نیک بندے ھیں، جو ھمیشہ اس کی اطاعت اور فرماں برداری کرتے ھیں؛ نیز کتب سماویہ منزل من اللہ ھیں اور ان کی بات ماننا فرض ھے اور یہ کہ ملائکہ میں سے بعض بعض پر فضیلت رکھتے ھیں۔

ان عقائد کا چوتھا جُز امامت سے متعلق ھے۔ یہ اجمالاً یا تفصیلاً جُزوِ ایمان نہیں اور عہدِ نبوی میں اس پر بحث نہیں ھوئی۔

عقائد کی نوع ثانی کا تعلق ان باتوں سے ھے جو اساسیات کے تنوعات کی حیثیت رکھتی ھیں، مثلاً معارف الٰھیہ کے ضمن میں رؤیتِ باری تعالٰی اور اس سے بندوں کا ھم کلام ھونا، یا مباحثِ نبوت کے ضمن میں عصمتِ انبیا کا عقیدہ، یا یوم آخرت کے مباحث میں عذابِ قبر، اطفال کفار کی حیثیت، فاسقوں کا دائمی عذابِ جہنم اور مسئلۂ امامت کے سلسلے میں خلفاے اربعہ کی باھمی فضیلت و درجہ کا مسئلہ وغیرہ۔

وہ اصول جن کی بنیاد پر دینی عقائد اخذ کیے

جاتے ہیں، دو قسم کے ہیں : پہلی قسم وہ ہے جس پر عقائد اسلام اور مقاصد علم کلام کی بنیاد ہے؛ گویا یہ قسم عقائد کے لیے شرط یا ایک جز کی حیثیت رکھتی ہے؛ اصولی ماخذ عقائد کی دوسری قسم وہ ہے جسے ایک وسیلے یا سیڑھی کی حیثیت حاصل ہے۔

پہلی قسم کے اصولوں میں سے ایک یہ ہے کہ تواتر یقین کا فائدہ دیتا ہے، یعنی جو چیز تواتر سے ثابت ہو اس پر یقین کرنا پڑتا ہے۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ لا متناہی مقدار محال ہے (اللّا تناهیٔ الکمیّ محال)، خواہ یہ مجموعی صورت میں ہو، خواہ یکے بعد دیگرے آنے کی صورت میں۔ تیسرا اصول یہ ہے کہ نصوص کو ظاہری معنی پر ہی حتی الامکان محمول کیا جائے۔ چوتھا یہ ہے کہ یہ عالم ایسے ذرات سے عبارت ہے جو باہم چھو رہے ہیں اور وہ الگ الگ نہیں ہو سکتے، حتٰی کہ ان کا متفرق ہونا ہی اس عالم کی ہلاکت ہے، جسے قرآن کی زبان میں کَالْعِھْنِ الْمَنْفُوْش (= دھنکی ہوئی روئی) سے تعبیر کیا گیا ہے؛ اسی طرح حرکت کے بھی ایسے اجزا ہوتے ہیں جن کا تجزیہ ناممکن ہوتا ہے۔ پانچواں اصول یہ ہے کہ ہر حرکت کے درمیان سکنات ہوتے ہیں۔

دوسری قسم کے اصول وسائط و وسائل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان میں سے پہلا یہ ہے کہ جو شخص عقائد کی طلب و جستجو کا عزم کرے اس پر واجب ہے کہ اپنی طلب پر اپنے دل کے اندر اس طرح غور کرے کہ حق و صداقت اور حقیقت کے لُب لباب تک پہنچ جائے اور دوسروں کی آرا کی پروا نہ کرے۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ اپنے نفس کو گمراہی اور کمینگی سے پاک کر دے اور پھر طلب عقیدۂ صحیحہ کا آغاز کر دے۔ تیسرا اصول یہ ہے کہ خارجی اثرات سے آزاد ہو کر عام آرا و اقوال کو محض اپنی عقل سلیم کی کسوٹی پر پرکھے۔ چوتھا اصول یہ ہے کہ ظن کو یقین کی جگہ اور تقلید کو علم کی جگہ رکھنے سے مکمل اجتناب کرے۔

ادیان و مذاہب کے سلسلے میں حق و باطل میں تمیز کرنے کے لیے تین مقدمات پیشِ نظر رکھنا ہوں گے : (۱) حق اس طرح واضح اور روشن ہو کہ ہر سلیم العقل انسان، خواہ ان پڑھ ہی ہو، اس حق کو بغیر کسی علمی روشنی یا توضیح کے سمجھ سکے؛ (۲) حق و باطل کے درمیان تمیز کی راہ میں ایسی رکاوٹیں حائل نہ ہوں جن کا ازالہ مشکل ہو؛ (۳) حق اس حیثیت میں ہو کہ اگر کسی قسم کا بندھن یا پردہ حائل نہ ہو تو خالی الذہن، سلیم العقل اور سلیم الفطرة انسان اسے بلا چون و چرا قبول کر لے۔

مذہب حق کو مذاہب باطلہ سے متمیز کیونکر کیا جائے؟ اس بات کا اثبات کیسے ہو کہ دین حق اسلام ہے، جس پر ملتِ محمدیہ عمل پیرا ہے اور یہ کہ مذاہب اسلامیہ میں اہلِ السنة والجماعة کا کیا مرتبہ ہے؟

مذہب حق کے متمیز ہونے کے بہت سے مناسب اصول ہیں : (۱) مذہب حق اس طرح واضح ہو کہ اس پر کوئی پردۂ اخفا نہ ہو اور ہر کہ و مہ، مرد و زن، حتی کہ ان پڑھ انسان کو بھی یہ حق روزِ روشن کی طرح واضح نظر آ رہا ہو؛ (۲) کم درجے کی ذہین طبائع اس فلسفیانہ قطعی یقین کے حصول سے قاصر ہوتی ہیں جو تمام شکوک کا پردہ چاک کر دیتا ہے، اس لیے اس سلسلے میں قابل اعتماد یہ بات ہو گی کہ مذہب حق پر قلبی سکون اور ثابت قدمی حاصل ہو جائے؛ (۳) کائنات کے آثار و مشاہدات، جو عنایت ربّانی سے پیدا ہونے والے افعال کا نتیجہ ہیں، اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ یہ کسی پختہ بنیاد والی حکمت و مصلحت کے مظاہر ہیں اور اس سے

مقصود قدرتِ حق پر ایمان و اعتقاد ہے، جس کی عقلِ سلیم بھی مقتضی ہے اور وحیِ الٰہی کا سامان بھی اسی مذہبِ حق کو ثابت کرنے کے لیے ہوا ہے؛ (۴) یہ تجربات و مشاہدات اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ نظامِ کائنات ایک مقررہ فطرت و عادت کے مطابق چل رہا ہے اور انبیاے کرام کی بعثت بھی اسی نظامِ فطرت کا ایک حصہ ہے جسے مذہبِ حق لے کر آتا ہے؛ (۵) یہ طے شدہ باقاعدہ چلنے والا نظامِ کائنات اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا بنانے اور چلانے والا بھی ہے۔ مذہبِ حق اسی ہستی کی ربوبیت کے اعتراف و عبودیت کی دعوت دیتا ہے جس کا فریضہ نبی کے سپرد ہے۔

حق و باطل کی تمیز کے دو اور طریقے بھی ہیں، جن سے مذہبِ حق کا تعین ہو جاتا ہے۔ ان میں سے ایک طریقہ تو خواص کے لیے ہے کہ وہ تمام مذاہب کے اصول اور قواعد کو عقلِ سلیم کی کسوٹی پر پرکھیں اور دیکھیں کہ کون سا پلڑا بھاری ہے اور پھر اسے اختیار کر لیں۔ دوسرا طریقہ عوام کے لیے ہے کہ وہ ہر نبی کے معجزات و آیات کو دیکھیں اور ایمان لائیں۔ نبوتِ محمدی کے دو معجزے، یعنی قرآن مجید اور رسول اللہؐ کی مثالی سیرت، اب بھی عام انسانوں کے یقین کے لیے کافی ہیں۔ یہاں سے تمام ادیان میں سے دینِ اسلام کی حقانیت ثابت ہو جاتی ہے۔

مذاہبِ اسلامیہ یا دوسرے لفظوں میں فرقِ اسلامیہ میں سے مذہبِ حق یا فرقۂ ناجیہ کی پہچان کے پانچ اصول ہیں: (۱) صداقت کا معیار کتاب اللہ کو ٹھیرایا جائے، کیونکہ احادیث تو بیشتر فرقوں کے پاس ہیں؛ صحیح یا غلط سے بحث نہیں۔ پھر ہر اسلامی فرقہ دوسرے کی احادیث کو نہیں مانتا۔ بایں ہمہ کتاب اللہ کی صحت متواتر ہے، جس پر سب کا اتفاق و ایمان ہے، اس لیے جن چیزوں اور اشخاص کو قرآن مجید قابلِ ستائش اور قابلِ اتباع قرار دیتا ہے، صرف ان کو ماننے والا فرقہ ہی فرقۂ ناجیہ ہوگا؛ (۲) شریعتِ ربانی کی حکمت یہ ہے کہ وحدتِ اسلام کی حفاظت ہو اور ملتِ اسلامیہ میں اتحاد و الفت ہو۔ اب جو فرقہ اسلام کی بنیادوں کی حفاظت کرتا ہے اور ملت کے اتحاد کو پارہ پارہ ہونے سے بچانے کی سعی کرتا ہے وہی ناجی ہے؛ (۳) ہم نے رسول اللہؐ کو آنکھوں سے نہیں دیکھا اور ہمیں یہ دین اصحابِ رسولؐ اور ان کے تابعین کے ذریعے ملا ہے، اس لیے جو عقیدہ ان صحابۂ کرامؓ کا تھا اس پر جو فرقہ عمل پیرا ہے اور عام صحابۂ کرامؓ کی عزت و تکریم کرتا ہے وہی ناجی ہے اور جو ان پر طعن کرے وہ ناجی نہیں؛ (۴) اس حدیث پر سب فرقے متفق ہیں کہ امت میں تفرقہ بازی ہو گی اور صرف ایک فرقۂ ناجیہ ہوگا، باقی سب جہنمی ہوں گے۔ اب ہر فرقے کو ناجی ہونے کا دعوٰی ہے۔ اس دعوے کی صحت کا صرف یہی ایک معیار رہ جاتا ہے کہ اس عقیدے پر کون قائم ہے جو رسول اللہؐ اور آپؐ کے صحابۂ کرامؓ کا تھا کیونکہ آپؐ تو صاحبِ شریعت تھے ہی، آپؐ کے صحابہؓ حاملینِ شریعت تھے، جن کی صداقت اوپر مسلّم ہو چکی ہے؛ (۵) دینِ اسلام کا منبعِ اصلی اور مرکزی گہوارہ حرمین شریفین ہیں۔ عقل و نقل ہر قسم کے دلائل سے ان کا مرکز و منبعِ اسلام ہونا ثابت ہے، اس لیے جو عقیدہ ان حرمین کے رہنے والوں کا ہوگا وہ مذہبِ حق کے تعین میں یقیناً ممد و معاون ثابت ہوگا۔

عقیدے میں فساد اور بگاڑ پیدا ہونے کے بہت سے اسباب ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں: (۱) عاداتِ مروّجہ (یا عُرف) بھی عقیدۂ صحیح میں بگاڑ کا باعث ہوتی ہیں، جنہیں چھوڑنا یا ان سے نکلنا مشکل

ہوتا ہے؛ (۲) انسان کا رقیق القلب ہونا؛ (۳) بعض انسان فطرۃً صحیح عقیدے کو قبول کرنے سے قاصر ہوتے ہیں؛ (۴) بعض اوقات کوئی بات اس قدر غلط طور پر مشہور و عام کر دی جاتی ہے جسے چھوڑ کر صحیح عقیدے کی طرف آنا مشکل ہو جاتا ہے؛ (۵) بری صحبت کا اثر؛ (۶) آباو اجداد کا طریقہ بھی اکثر صحیح عقیدے کو اپنانے میں رکاوٹ بن جاتا ہے؛ (۷) کسی غلط افواہ کا اس قدر مشہور ہو جانا کہ وہ صحیح عقیدے کے بگاڑ کا باعث بن جائے؛ (۸) حُسنِ سلوک صحیح عقیدہ چھوڑنے پر مجبور کر دیتا ہے، خصوصاً کسی مجبور کے ساتھ؛ (۹) عقیدۂ حق رکھنے والے میں سے کسی کی بد سلوکی بھی غلط عقیدہ اختیار کرنے کا باعث بن سکتی ہے؛ (۱۰) بال کی کھال نکالنا اور کھوج لگانے میں غلو سے کام لینا بھی گمراہی کا باعث بن جاتا ہے؛ (۱۱) عام وہم کا شکار ہو جانا، یا خبط سوار ہو جانا؛ (۱۲) اُمورِ دین میں کثرتِ سوال اور بحث و تکرار بھی عقیدے کو ہلا دیتا ہے۔

(ظہور احمد اظہر)

۳ - علم العقائد، شیعی نقطۂ نظر سے: اسلام عقیدہ و عمل کے تمام مسائل کی تعلیم دیتا ہے - اس میں شعور، ذہن، ارادہ اور اقدام کے لیے عقلی اور عملی احکام ہیں، جنھیں تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: (۱) عقائد؛ (۲) اعمال [عبادات] اور (۳) اخلاق [معاملات] - پھر ان تینوں نقطوں کو پھیلایا جائے تو ان سے بہت سے علوم منضبط ہوں گے۔

عقائد کا درجہ اساس کا ہے - قرآن مجید میں مکی سورتوں کا بیشتر حصہ عقائد کے جزئیات و کلیات پر مشتمل ہے - رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے سب سے پہلے انسان کو وہم و گمان سے نکال کر عقل و شعور کی روشنی بخشی، مشاہدے کی طرف توجہ دلائی اور وحی کے ذریعے لطیف پیرائے میں وجود باری تعالٰی، خالق و رازق، قادر و حکیم ''اللہ'' کو ماننے اور جاننے کی تلقین کی - یہی جاننا اور ماننا عقیدہ کہلاتا ہے - اسلام میں ''اللہ'' کے وجود کو جاننا ماننا، اس کو واحد و بلا شریک ماننا توحید ہے - یہ اسلام کا پہلا عقیدہ تھا اور ہے - قرآن مجید میں ''اللہ'' کو جاننے ماننے کے ساتھ ہی اس کے صفات پر عقیدہ رکھنے کی تاکید ہے - ان صفات کا بار بار تذکرہ موجود ہے۔

دعوت اسلامیہ سادگی کے ساتھ تدریجی طور پر توحید، قیامت، نبوت اور جنت و جہنم کے عقائد سمجھاتی رہی - آیات کے ساتھ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم حسب موقع تفسیر بیان کرتے جاتے تھے - مکۂ مکرمہ میں عقائد جاہلیت رکھنے والے اشخاص اگر کوئی سوال کرتے تو جواب دے دیا جاتا تھا - مدنی دور میں کلیات سے آگے بڑھ کر جزئیات و تفصیلات پر گفتگو ہوئی اور یہود و نصارٰی سے بحث بھی ہوئی، مثلاً: مَا کَانَ اِبْرٰھِیْمُ یَھُوْدِیًّا وَّ لَا نَصْرَانِیًّا وَّلٰکِنْ کَانَ حَنِیْفًا مُّسْلِمًا ؕ وَمَا کَانَ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ (= ابراہیم نہ تو یہودی تھے اور نہ عیسائی بلکہ سب سے بے تعلق ہو کر ایک (خدا) کے ہو رہے تھے اور اسی کے فرمانبردار تھے اور مشرکوں میں نہ تھے، ۳ [آل عمرٰن]: ۶۷)؛ قُلْ یٰٓاَھْلَ الْکِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰی کَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَیْنَنَا وَ بَیْنَکُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰہَ وَلَا نُشْرِکَ بِهٖ شَیْئًا وَّلَا یَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰہِ (= کہ دو کہ اے اہل کتاب جو بات ہمارے اور تمہارے دونوں کے درمیان یکساں (تسلیم کی گئی) ہے اس کی طرف آؤ، وہ یہ کہ خدا کے سوا ہم کسی کی عبادت نہ کریں اور

اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ بنائیں اور ہم میں سے کوئی کسی کو خدا کے سوا اپنا کارساز نہ سمجھے، ۳ [آلِ عمرٰن] : ۶۴)؛ اِنَّ مَثَلَ عِیْسٰی عِنْدَاللّٰہِ کَمَثَلِ اٰدَمَ ؕ خَلَقَہٗ مِنْ تُرَابٍ (= عیسٰیؑ کا حال خُدا کے نزدیک آدمؑ کا سا ہے کہ اس نے (پہلے) مٹی سے ان کا قالب بنایا، ۳ [آلِ عمرٰن] : ۵۹) جیسی متعدد آیتوں میں معاصر مذاہب کے مسلمات و عقائد پر نقد و جرح اور اسلامی عقیدے کا اظہار کیا گیا ہے۔ وفات سرورِ دو عالمؐ کے بعد لوگ اسی دستور کے پابند رہے۔ وہ عموماً سادہ لفظوں میں عقائد بیان کرتے اور کبھی کبھی دلیل بھی ذکر میں لے آتے تھے۔ نہج البلاغۃ میں حضرت علیؓ کے متعدد خطبوں میں اس کی مثالیں موجود ہیں (دوسرے ائمۂ اہلِ بیت کی تعلیم عقائد کے لیے دیکھیے الاصول من الکافی، ج ۱)۔ دوسری صدی ہجری کے آغاز میں روم و شام اور عراق و ایران کے تعلیم یافتہ افراد میں اسلام پھیلا؛ مختلف مذاہب و اقوام نے اسلامی عقائد پر حملے کیے؛ اس طرح مسلمانوں کو بحث و جدل اور دلیل و برہان کے نئے زاویوں سے دو چار ہونا پڑا۔ ائمۂ اہل بیت نے اس دور میں اسلامی عقائد کی ترویج و حفاظت میں عظیم کردار پیش کیا، الطبرسی : کتاب الاحتجاج؛ الکلینی : الاصول من الکافی اور المُفضّل : کتاب التوحید، وغیرہ میں ان اعتقادی بحثوں کا ذکر موجود ہے جو غیر مذاہب سے ہوئیں.

تمدن کے فروغ اور تعلیمی ارتقا کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ نجی عقیدے اور شخصی خیالات فرد سے ابھر کر معاشرے مین زیر بحث آ جاتے ہیں۔ یہیں سے عقل بشری کے ارتقا کی کیفیت سمجھ میں آتی ہے۔ اسلام بھی اس مرحلے سے گزرا اور مکہ و مدینہ میں لا دین، صابی، بت پرست اور رومی و ایرانی فلسفے کے ماہر اسلامی عقائد کی تردید و اثبات میں الجھے۔ اس الجھاؤ سے ایک ایک عقیدے کے متعدد گوشے سامنے آئے اور ان کے سمجھنے سمجھانے کے لیے نئے نئے اسلوب وضع کیے گئے۔ شیعہ کتب حدیث میں اس قسم کے عقائد و دلائل کے بکثرت حوالے موجود ہیں۔ امام حسینؓ کے بعد مدینۂ منورہ میں امام زین العابدینؓ (مصنف صحیفۂ کاملہ)، امام محمد باقرؓ، امام جعفر صادقؓ، امام موسٰی الکاظمؓ، امام علی الرضاؓ تک آٹھ امام عقائد کی تعلیم دیتے رہے۔ ان حضرات نے مخالف عقائد کی تردید کے لیے استدلال اور عقلی اسلوب بھی وضع کیا۔ امام محمد تقیؓ، امام علی نقیؓ اور امام حسن عسکریؓ کا قیام بغداد میں رہا۔ بغداد اس وقت یونانی، ایرانی اور ہندی علوم و افکار کی آماجگاہ تھا۔ وہاں حکومت اور علما جدید اسالیبِ بحث کی تدوین کر رہے تھے۔ خاندان نبوت چونکہ مسلسل یہ خدمت انجام دے رہا تھا، اس لیے اولاد علیؓ اور ائمۂ اہل بیت ایک منضبط دبستان فکر و نظر کے داعی کی حیثیت سے بغداد میں مباحثِ عقائد کے مرکزی افراد قرار پائے اور علم کلام کی تدوین جدید میں ان کے تلامذہ نے بے مثال اہمیت حاصل کی۔ یہی دور مُرجئہ، معتزلہ اور اشاعرہ کے باہمی مقابلوں کا تھا، جس میں امامیہ، یعنی شیعہ، علم العقائد و علم الکلام کے اہم دبستان کے ترجمان ہوے۔

خلاصہ یہ ہے کہ کم و بیش ڈیڑھ سو برس میں اسلامی عقائد کی تعلیم دو حصوں میں تقسیم کی گئی :-

۱ - عقائد کا سادہ بیان اور اس کی ترتیب :

قرآن و حدیث کی روشنی میں ان باتوں کی تعلیم، جن کو مانے بغیر کوئی شخص مسلمان نہیں کہلایا جاسکتا، مثلاً توحید، نبوت، قیامت، پھر وہ عقیدے جن سے مسلمان کو شیعہ کہا جاتا ہے، یعنی عقیدۂ

عدل باری تعالٰی اور عقیدۂ امامت ۔ اصول خمسہ تو یہی ہیں، لیکن ان کے ذیل میں صفات باری؛ پھر عدل میں جبر و قدر، وعدہ و وعید؛ نبوت میں اوصاف انبیا و مرسلین، کتب و صحف اور ملائکہ کے ساتھ بیان ختم نبوت و صفات خاصۂ حضرت محمد مصطفٰے صلّی اللّٰہ علیہ و آلہٖ و سلّم، امامت کے شرائط، وصایت و اسماے ائمہ؛ قیامت کے ذیل میں رجعت، حشر، نشر، حساب، جزا، سزا، جنت و جہنم اور اس کے ضمن میں شفاعت جیسے بہت سے مسائل آتے ہیں ۔

دوسری صدی ہجری سے اس قسم کی متعدد کتابیں معرض وجود میں آنے لگیں، مثلاً التوحید کے نام سے مفضل بن عمر نے اور ابو مالک ضحاک الحضرمی نے متعدد کتابیں لکھیں (نیز دیکھیے الطوسی: الفہرست؛ النجاشی: الرجال؛ ابن الندیم: الفہرست؛ آغا بزرگ الطہرانی: الذریعہ) ۔ نبوت و امامت پر کم از کم ایک سو کتابیں تیسری صدی ہجری تک لکھی جاچکی تھیں ۔ ان تمام مختصر اور متفرق رسالوں اور چھوٹی چھوٹی کتابوں کو ابو جعفر محمد ابن یعقوب الکلینی (م ۳۲۹ھ) نے الاصول من الکافی میں جمع کیا ۔ پھر اسے بالکل آسان طریقے سے شیخ الصدوق ابو جعفر محمد بن علی بن بابویہ القمی (م ۳۸۱ھ) نے کتاب العقائد میں قلم بند کیا ۔ الشیخ المفید محمد بن النعمان البغدادی (م ۴۱۳ھ) نے تصحیح الاعتقاد و شرح عقائد الصدوق کے نام سے اس کی شرح لکھی (تبریز ۱۳۷۱ھ؛ اردو ترجمہ مطبوعۂ امامیہ مشن لاہور؛ نیز فارسی تراجم بکثرت) ۔ الشیخ المفید ہی نے اسی قسم کی سادہ سی کتاب الحکمت الاعتقادیہ لکھی ۔ ذرا مفصل کتاب اوائل المقالات فی المذاہب والمختارات (تبریز ۱۳۷۱ھ) ہے، جو علم الاعتقاد میں بے حد اہم کتاب ہے ۔ سیّد مرتضٰی عَلَم الہدٰی (م ۴۳۶ھ) اور شیخ ابوجعفر الطوسی (م ۴۶۰ھ) کے علاوہ علامہ حلی حسن بن یوسف (م ۷۲۶ھ) کا رسالہ واجب الاعتقاد اور علامہ مجلسی محمد باقر اصفہانی (م ۱۱۱۱ھ) کا لیلیہ اعتقادیہ مختصر رسالوں میں اور حق الیقین مفصل کتابوں میں بے حد مشہور ہیں (نیز دیکھیے الذریعہ الی تصانیف الشیعہ) ۔ ہر دور میں بچوں کی تعلیم کے لیے اسی قسم کے چھوٹے چھوٹے رسالے لکھے گئے اور جب وہ درس میں آئے اور مقبول ہوے تو ان کی شرحیں لکھی جانے لگیں؛ چنانچہ عقائد کی مذکورۂ بالا کتابوں کا اردو، فارسی اور انگریزی میں ترجمہ ہو چکا ہے ۔

۲ ۔ عقائد پر دوسری قسم ان کتابوں کی ہے جن میں مؤلفین نے اپنے اور دوسرے فرق و مذاہب کے عقائد سادہ لفظوں میں بیان کر کے باہمی اختلافات کا تعارف کرایا ہے، جیسے سعد بن عبداللّٰہ ابی خلف الاشعری القمی (م حدود ۳۰۱ھ) کی کتاب المقالات والفرق ۔

علم الاعتقاد عقائد کے تعارف اور اس کے اجمال و تفصیل جاننے کا نام ہے ۔ اثبات و نفی، بحث اور جرح و قدح اس کا اصل دائرۂ کار نہیں ۔ جب رد و قدح اور نفی و اثبات کی بحث شروع ہو جائے تو وہاں سے علم الکلام کی حد شروع ہو جاتی ہے ۔

قدیم کتب علم الاعتقاد کے انداز پر برصغیر میں جو گزشتہ ایک صدی سے کتابیں لکھی جا رہی ہیں انھیں ''دینیات'' کا نام دیا جاتا ہے ۔ نظم و نثر میں سیکڑوں کتابیں فہرستوں میں موجود ہیں ۔ یہ نجی طور پر بھی پڑھائی جاتی ہیں اور مکتبوں میں بھی ۔

مآخذ: متن مقالہ میں آ چکے ہیں ۔

(مرتضٰی حسین فاضل)

⊗* **علم کلام**: نیز رک بہ کلام (نیز کلمہ: علم نحو).

* ۱ - [مستشرقانہ نقطۂ نظر]: کہا جا سکتا ھے کہ لفظ کلام کا اصطلاحی استعمال سب سے پہلے کلام اللہ کی ترکیب میں ھوا، جس کے معنی یا تو قرآن مجید تھے یا اللہ کی صفت کلام۔ قرآن مجید نے لفظ کلام کے ان اطلاقات کا راستہ صاف کر دیا ھے.

[. . . . فاضل مستشرق نے اپنے مقالے میں، جس کا ابتدائی حصہ حذف کر دیا گیا ھے، وھی فرسودہ نظریہ دہرایا ھے کہ دوسرے عقائد و تصورات کی طرح کلام (علم کلام) کی اصطلاح بھی مسلمانوں نے یہود و نصارٰی بلکہ ھنود سے لی ھے، لیکن اس لغو خیال کی اتنی مرتبہ تردید ھو چکی ھے کہ یہاں دلائل کے اعادے کی ضرورت نہیں۔ تہذیبوں میں سرسری استفادہ تو ممکن ھے، لیکن اس استفادے کی حیثیت محض اشارے کی ھوتی ھے۔ دیکھنے کی بات یہ ھے کہ مسلمان کس طرح اپنی بنیادوں پر اپنے علوم کی تدوین کر رھے ھیں یا انھوں نے کہاں تک اپنی مستقل انفرادیت کی عمارت کھڑی کی اور کیا کیا ترقیات کیں؟ اور علم کلام کے بارے میں فاضل مقالہ نگار نے جو کچھ لکھا ھے وہ سراسر ظنی، متعصبانہ بلکہ لغو ھے کیونکہ بعد میں خود ھی تسلیم کرتے ھیں کہ علم کلام کا پہلا نام فقہ الاکبر تھا].

معلوم ھوتا ھے ذات الٰہیہ کے مسئلے میں اس تصور کی بنیاد کہ وہ مجموعہ ھے ذات اور صفات کا، کچھ تو ان منہاجات پر ھے جن کا تعلق یونانی نظریات شخصیت سے ھے، کچھ قرآن مجید کی خطیبانہ زبان پر، جس میں ذات الٰہیہ کے لیے قدیم شاعری کے انداز میں متعدد خطابات استعمال کیے ھیں اور کچھ ان مسیحی تشریحات پر جن کا تعلق اقانیم ثلاثہ کے باھمی روابط سے ھے۔ بایں ھمہ ذات اور صفات کے باھمی تعلق کا مسئلہ لاینحل رھا، جس سے بالآخر راسخ العقیدہ مسلمانوں نے ان الفاظ کا سہارا ڈھونڈتے ھوے کنارہ کشی کر لی کہ ''یہ نہ تو وہ (یعنی ذات الٰہیہ بجاے خود) ھیں اور نہ اس کے علاوہ کچھ اور''۔ یہ گویا اس امر کا اعتراف تھا کہ ذات اور صفات کا یہ رشتہ دین کا ایک راز ھے، جس کے فہم سے عقل انسانی عاجز ھے؛ مزید یہ کہ ان صفات کو غیر مخلوق اور ازلی تصور کرنا چاھیے، بغیر ان کے ذات الٰہیہ سمجھ میں نہیں آتی [یہ عبارت بھی مثل سابق بے دلیل ھے۔ مقالہ نگار محض ظن سے کام لے کر غلط تأثر دے رھے ھیں]؛ لیکن عقلیت پسند مسلمان اور بعد ازآں معتزلہ کسی ایسے راز کو ماننے کے لیے تیار نہیں تھے۔ ان کا رجحان اس طرف تھا کہ صفات کو ذات سے کوئی ایسا تعلق نہیں جو ناگزیر ھو [لیکن سوال یہ ھے کہ صفات کے بغیر ذات کا تصور کیسے ممکن ھوگا]۔ ظاھر ھے کہ ان مباحث میں کلام کی صفت نمایاں طور پر سامنے آئی اور یہیں مسیحی علماے دین نے بالخصوص اپنا اثر ڈالا [بحث تو معتزلہ کی ھو رھی ھے؛ مسیحی علما کیسے بیچ میں آ گئے]۔ قرآن مجید میں خداے تعالٰی کی اس صفت کے لیے کوئی اسم صفت استعمال نہیں کیا گیا۔ دوسرے لفظوں میں اللہ تعالٰی کو متکلّم یا کلیم نہیں کہا گیا [لیکن خدا کے کلام کرنے کا ذکر تو کئی جگہ آیا ھے۔ اس سے اسم صفت اور اسم فاعل کا ھونا خود بخود نکل آتا ھے]۔ یہ الگ بات ھے کہ علماے متأخرین اللہ تعالٰی کے لیے متکلّم کا لفظ اکثر استعمال کرتے ھیں۔ اللہ تعالٰی کے واقعی کلام کرنے کے متعلق لفظ کلام کا قطعی استعمال صرف ایک مقام پر آیا ھے [قَالَ يٰمُوْسٰٓى اِنِّىْ اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسٰلٰتِىْ

وَ بِكَلَامِيْ (۷ [الاعراف]: ۱۴۴)، یعنی فرمایا اے موسیٰ میں نے تم کو اپنے پیغام اور اپنے کلام سے لوگوں سے ممتاز فرمایا]، لیکن اللہ تعالیٰ کے فعل کی صورت میں یہ لفظ بار بار استعمال ھوتا ھے؛ چنانچہ الاشعری (الابانة، ص ۲۳ ببعد) نے دس سے زیادہ مختلف آیات کے حوالے دیے ھیں، جن پر اس عقیدے کی بنیاد رکھی جا سکتی ھے کہ اللہ کا کلام (بطور ایک ایسی صفت کے جو اس کے اندر موجود ھے) اور قرآن مجید (جو اس صفت کا مظہر ھے) دونوں غیر مخلوق ھیں [اس عبارت میں قبیح تضاد موجود ھے؛ چنانچہ آگے کے بیانات سے خود بخود ثابت ھو رہا ھے]۔ کہا جا سکتا ھے کہ ان آیات سے صاف طور پر مترشح ھوتا ھے کہ تاریخی اعتبار سے یہ عقیدہ اگرچہ دوسرے ذرائع کے ماتحت قائم کیا گیا، یا اس میں بعض دوسرے اسباب نے حصہ لیا، مگر بعد ازاں کوشش کی گئی کہ ان آیات کے حوالے سے یہ ثابت کیا جائے کہ اس کی اساس قرآن مجید پر ھے۔ برعکس اس کے عقلیت پسند علما نے کلام کی اس ازلی صفت کے ایک ایسے مظہر کو ماننے سے انکار کر دیا جو غیر مخلوق ھی سہی لیکن مادی ھو، چنانچہ:

وَ كَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا (۴ [النساء]: ۱۶۴)، یعنی موسیٰ سے تو خدا نے باتیں کیں؛

وَلَمَّا جَآءَ مُوْسٰى لِمِيْقَاتِنَا وَ كَلَّمَهٗ رَبُّهٗ قَالَ رَبِّ اَرِنِيْٓ اَنْظُرْ اِلَيْكَ ؕ قَالَ لَنْ تَرٰىنِيْ وَ لٰكِنِ انْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهٗ فَسَوْفَ تَرٰىنِيْ ۚ فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا وَّ خَرَّ مُوْسٰى صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ اَفَاقَ قَالَ سُبْحٰنَكَ تُبْتُ اِلَيْكَ وَ اَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِيْنَ ۝ قَالَ يٰمُوْسٰٓى اِنِّى اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسٰلٰتِيْ وَ بِكَلَامِيْ فَخُذْ مَآ اٰتَيْتُكَ وَ كُنْ مِّنَ الشّٰكِرِيْنَ (۷ [الاعراف]: ۱۴۳ و ۱۴۴)، یعنی جب موسیٰ ھمارے مقرر کیے ھوے وقت پر (کوہ طور) پر پہنچے اور ان کے پروردگار نے ان سے کلام کیا تو کہنے لگے کہ اے پروردگار، مجھے (جلوہ) دکھا کہ میں تیرا دیدار (بھی) دیکھوں۔ پروردگار نے کہا کہ تم مجھے ہرگز نہ دیکھ سکو گے، ھاں پہاڑ کی طرف دیکھتے رھو، اگر یہ اپنی جگہ قائم رہا تو تم مجھ کو دیکھ سکو گے۔ جب ان کا پروردگار پہاڑ پر نمودار ھوا تو (تجلی انوار ربانی نے) اس کو ریزہ ریزہ کر دیا اور موسیٰ بیہوش ھو کر گر پڑے۔ جب ھوش میں آئے تو کہنے لگے کہ تیری ذات پاک ھے اور میں تیرے حضور میں توبہ کرتا ھوں اور جو ایمان لانے والے ھیں ان سب میں سے اول ھوں۔ (خدا نے) فرمایا، اے موسیٰ میں نے تم کو اپنے پیغام اور اپنے کلام سے لوگوں سے ممتاز کیا ھے تو جو میں نے تم کو عطا کیا ھے اسے پکڑ رکھو اور (میرا) شکر بجا لاؤ؛ [لیکن ان آیات سے تو فاضل مقالہ نگار اپنے سابقہ قول کی خود ھی تردید کر رھے ھیں۔ یہ تو خدا کے کلام کرنے کے حق میں ھیں۔ یہ تضاد ثابت کر رہا ھے کہ مقالہ نگار زبردستی کچھ نتیجے نکال رھے ھیں، جن کے بارے میں وہ خود بھی مطمئن نہیں]:

فَلَمَّآ اَتٰىهَا نُوْدِیَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْاَيْمَنِ فِی الْبُقْعَةِ الْمُبٰرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ اَنْ يّٰمُوْسٰٓى اِنِّیْٓ اَنَا اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ (۲۸ [القصص]: ۳۰)، یعنی پھر جب اس کے پاس پہنچے تو میدان کے دائیں کنارے سے ایک مبارک جگہ میں ایک درخت سے آواز دی گئی کہ اے موسیٰ! میں تو خداے رب العالمین ھوں۔ اس آیت میں جب اللہ تعالیٰ کا حضرت موسیٰؑ کے ساتھ درخت سے کلام کرنے کا ذکر آتا ھے تو وہ کہتے ھیں کہ الفاظ کی صوت درخت میں بطور محل خلق کی گئی تھی، لہٰذا اسے درخت کی ایک حالت (حال)

کہیے (دیکھیے فخرالدین الرازی کے بارے میں Goldziher، در *Der Islam*، ۳ : ۲۴۵) - آگے چل کر متأخر اشاعرہ نے اس کی تشریح یوں کی کہ حضرت موسیٰؑ نے اس بات کو اس طریقے سے نہیں سنا جیسے عام طور پر باتیں سنی جاتی ہیں بلکہ روحانی طور پر اور وہ بھی اس طرح گویا یہ آواز ہر جانب سے آ رہی تھی اور ان کے ایک ایک عضو کو اس کا ادراک ہو رہا تھا؛ لہٰذا جیسا کہ ارسطو نے ''حس مشترک'' کا تصور قائم کیا ہے [بات قرآن مجید کی ہو رہی ہے، یہ ارسطو بیچ میں کیسے آ گئے؟ معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی مستشرقانہ پیوند کاری ہے]، اس حس کی بدولت یہ آواز حضرت موسیٰؑ کے حواس میں پہنچی (البیضاوی : تفسیر، طبع Fleischer، ۱ : ۳۴۳ س ۹، ۵۹۳ س ۱) - پھر کم از کم الاشعری (الابانہ، ص ۲۵) کے زمانے میں اتنا تسلیم کر لیا گیا تھا کہ اس کلام کا بغیر وقفے کے جاری رہنا ضروری تھا کیونکہ یہ صفت اپنی جگہ پر کامل و مکمل ہے اور سکونت اس کے نقص پر دلالت کرتا ہے - پھر قرآن مجید میں آیا ہے :

قُلْ لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمٰتِ رَبِّيْ لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ اَنْ تَنْفَدَ كَلِمٰتُ رَبِّيْ وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهٖ مَدَدًا (۸۱ [الکہف] : ۱۰۹)، یعنی اگر سمندر میرے پروردگار کی باتوں کے (لکھنے کے) لیے سیاہی ہو تو قبل اس کے کہ میرے پروردگار کی باتیں تمام ہوں سمندر ختم ہو جائے اگرچہ ہم ویسا ہی اور اس کی مدد کو لائیں.

وَ لَوْ اَنَّ مَا فِي الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ اَقْلَامٌ وَّالْبَحْرُ يَمُدُّهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖ سَبْعَةُ اَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمٰتُ اللّٰهِ (۳۱ [لقمٰن] : ۲۷)، یعنی اگر یوں ہو کہ زمین میں جتنے درخت ہیں (سب کے سب) قلم ہوں اور سمندر (کا تمام پانی) سیاہی ہو اور اس کے بعد سات سمندر اور (سیاہی ہو جائیں) (پھر بھی) اللہ کی باتیں (یعنی اس کی صفتیں) ختم نہ ہوں.

اسی طرح احادیث میں بھی اس بات کو مثالاً نہایت شد و مد سے سمجھایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے الگ الگ الفاظ یعنی ''کلمات'' ان گنت ہیں اور اللہ تعالیٰ روز ازل سے مصروف تکلم ہے؛ لیکن الاشعری (کتاب مذکور، ص ۴۱) اس امر کے خلاف ہیں کہ قرآن مجید کے لیے ''لفظ'' کی اصطلاح استعمال کی جائے، جس کا مطلب ہے وہ بات جو زبان سے ادا کی جاتی ہے، حتّٰی کہ اس کی قراءت میں بھی یہ استعمال نہیں ہونا چاہیے - ایسے ہی لسان (۱۵ : ۳۲۷، س ۱۷) میں آتا ہے کہ قرآن مجید کو ہرگز اللہ کا قول کہہ کر پکارا نہ جائے - معلوم ہوتا ہے الاشعری اس نظریے کے قائل نہ تھے جسے اشاعرۂ متأخّرین نے اختیار کیا - اللہ کا کلام عبارت ہے تفکر (کلام) یا ذہن میں ایک خیال (حدیث نفسی) سے؛ لہٰذا اس کے اظہار کے لیے حروف یا الفاظ کی ضرورت نہیں - الاشعری صرف یہ چاہتے تھے کہ جس طرح بھی ہو سکے قرآن مجید کو ان چیزوں سے کوئی نسبت نہ رہے جو چند روزہ یا مخلوق ہیں [اس کے بعد جو عبارت آتی ہے وہ پھر تضاد کا قبیح نمونہ ہے]؛ لیکن الاشعری نے یہ نہیں سوچا کہ اس نظریے کا مطلب کیا ہو گا؟ اللہ تعالیٰ کے بے شمار کلمات کلام ہی تو ہیں، گو ان کی حیثیت ویسے الفاظ کی نہیں جو ہم اپنی زبان سے ادا کرتے ہیں - جزوی طور پر وہ اسی کے تخلیقی افعال ہیں کیونکہ وہ جو کچھ پیدا کرتا ہے محض لفظ ''کن'' سے پیدا کرتا ہے (مزید بحث کے لیے رکّ بہ کلمہ).

آگے چل کر راسخ العقیدہ علماے دین کے نزدیک کلام الٰہی کا ثبوت ایک آسان سی بات تھی اور وہ یہ کہ اس امر پر سب لوگوں کا اجماع [رکّ بآں] ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چونکہ انبیاے کرام

علیهم السّلام سے کلام فرمایا اس لیے وہ لازمی طور پر متکلّم اور کلام کی صفت سے متصف ٹھیرا (مثلاً دیکھیے التفتازانی: تفسیر عقائد نسفی، قاهرہ ۱۳۲۱ھ، ص ٧٥ ببعد)۔ اس صفت کی ماهیت هم اوپر بیان کر آئے هیں، لیکن قرآن مجید سے بطور کلام الله اس صفت کا جو تعلق هے اس کی تشریح ابھی باقی هے۔ حنبلی تو اشعریوں کی طرح اس کی کوئی قطعی اور واضح تعریف پیش کرنے سے گریز کرتے رهے۔ ان کا نظریه یه تھا که قرآن مجید الله تعالٰی کا غیر مخلوق اور ازلی کلام هے اور بس۔ اس سے زیادہ انهوں نے اور کچھ نهیں کها۔ بعض نے تو یهاں تک کوشش کی که جس چیز پر قرآن مجید مرقوم تھا اسے بھی غیر مخلوق ٹھیرائیں۔ معتزله کے نزدیک قرآن مجید مخلوق تھا، بعینه جیسے وہ الفاظ جو [حضرت] موسٰیؑ کے کانوں تک پهنچے۔ ماتریدیوں نے حسب معمول اس بارے میں بھی اپنا مخصوص طریق کار استعمال کیا که اسرار دین کے بیان میں دونوں باتوں کو صاف صاف پهلو به پهلو رکھ دیں، لیکن ان کا کوئی حل پیش نه کریں۔ النسفی (عقائد، ص ٩٧) کا قول هے: قرآن، یعنی کلام الله، مخلوق هے، همارے نسخوں پر ثبت اور همارے دلوں میں محفوظ، جس کی هم اپنی زبان سے تلاوت کرتے اور کانوں سے سنتے هیں، تاهم وہ ان سب میں مقیم (حالّ) نهیں''؛ چنانچه ایک اشعری کی حیثیت سے التفتازانی نے اس کی تشریح میں آگ کا لفظ پیش کیا هے، جو اگر کاغذ کے ٹکڑے پر مرقوم هو تو اس میں نه تو آگ کی جلا دینے والی صفت هی موجود هو گی نه اس سے کاغذ جل سکے گا.

اشاعرۂ متأخّرین نے اس ضمن میں جو نظریه قائم کیا اس کے متعلق الفضالی (رك بآں: م ۱۲۳٦ھ/۱۸۲۰ء) کے یه الفاظ پیش کیے جا سکتے هیں جو اس کی تصنیف کفاية (طبع ۱۳٦٥ھ، مع شرح از البیجوری (= الباجوری)، ص ٥٠) میں موجود هیں: ''یه پرشکوہ آیات (الفاظ قرآن) اس لحاظ سے صفت ازلی کی جانب رهنمائی نهیں کرتیں که اس کی مدد سے همیں اس صفت ازلی کا فهم هوسکتا هے۔ بایں همه جو کچھ ان الفاظ سے سمجھ میں آتا هے وہ اس کے مساوی هے جو اس صفت ازلی سے سمجھ میں آ سکتا هے بشرطیکه همارے اور اس کے درمیان جو حجاب هے اٹھ جائے اور هم اسے اپنے کانوں سے سن لیں۔'' یه وهی فرق هے جو ὁμοούσιος اور ὁμοιούσιος میں پایا جاتا هے۔ گویا الفاظ کی بندش مخلوق هے بلکه الفضالی کو تو اس امر میں بھی ایک حد تک شبهه هے که اس بندش کا تعلق لوح محفوظ سے هے اور یه که اسے الله سے منسوب کرنا چاهیے یا حضرت جبریلؑ بلکه خود حضرت نبی کریم صلّی الله علیه و آله و سلّم سے۔ اسی طرح ابن حزم [رك بآں] کا بیان هے (الملل، قاهرہ ۱۳۱٧، ص ۲۱۱) که اس کے زمانے میں اشاعرہ، خصوصاً الباقلّانی [رك بآں] کا یهی خیال تھا اور وہ کهتے تھے که قرآن صرف اس اعتبار سے الله کا کلام هے که یه اس کے کلام کی 'عبارة' هے۔ ایسے هی الفقه الأکبر (حیدرآباد ۱۳۲۱ھ، ص ۲۳) میں، جسے امام ابو حنیفهؒ [م ۱٥۰ھ] سے منسوب کیا جاتا هے اور جس کی الماتریدی (م ۳۳۳ھ) نے شرح لکھی، اس تعلق کے لیے عبارة، نیز حکایة (= نقل) کا لفظ استعمال کیا گیا هے۔ الایجی نے المواقف (مع شرح از الجرجانی، بولاق ۱۲٦٦ھ، ص ۴۹٥) میں ان تمام پهلوؤں کا مکمل تجزیاتی اور معروضی مطالعه پیش کیا هے، گو اس میں تاریخی ترتیب کو مد نظر نهیں رکھا.

بهر حال یهاں مسیحی علما کا اثر بالکل واضح هے۔ [یهاں فاضل مقاله نگار پھر مضطرب هے که قرآن مجید سے لے کر متکلمین کے خیالات تک هر شے کو مسیحی کتابوں کی نقل قرار دے

حالانکہ معتزلی سے تجزیے سے فرق واضح ہو جاتا ہے کہ یہ دو الگ الگ تصورات یا عقیدے ہیں۔ پھر Logos کی بحث یہاں بالکل غیر متعلق ہے]۔ عیسائیوں کا یہ عقیدہ کہ کلام (Logos) غیر مخلوق مگر خلاق ہے اور خدا کی حکمت اس کا کلمہ ہے جس کا دنیا میں ظہور حضرت عیسٰیؑ کی ذات سے ہوا، مسلمانوں کے اس خیال سے کس قدر ملتا جلتا ہے کہ کلام ایک صفت ازلی ہے اللہ کی، جو اس کا ذریعۂ تخلیق ہے اور وحی ہے جو بقید زمانہ نازل ہوتی رہی [اس کے بعد کی عبارت میں پھر سابقہ قول کے متضاد بات آ رہی ہے]۔ اشاعرہ کے نزدیک یہ صفت گویا ایک صورت ہے فکر الٰہیہ کی، گو انہوں نے اس بارے میں بڑی احتیاط برتی ہے کہ اسے فکر انسانی سے، جس کی اصل زمانی ہے، خلط ملط نہ کیا جائے (الغزالی، ص ٥٢)۔ اشاعرہ کا یہ کہنا گویا کلام (Logos)، یعنی یونانیوں کے σoφία (حکمت) کے عقلی پہلو کی طرف اشارہ کرنا ہے؛ البتہ یہ جائز نہیں کہ صفت عقل (νοῦς) کو اللہ تعالٰی سے منسوب کیا جائے کیونکہ اس طرح کچھ فلسفیانہ اور لسانی الجھاؤ پیدا ہونے کا خدشہ ہے (دیکھیے المواقف، مطبوعۂ قاہرہ، ص ٥٣١ و طبع Sorensen، ص ١٦١، بذیل مادۂ عقل؛ البیضاوی : تفسیر القرآن، ٢ : ٣١ و طبع Fleischer، ١ : ٥٧ س ١٣)۔ مسیحی علما نے قدرتی طور پر سریانی لفظ ملثی (Melletha)، یعنی ὁ λόγος کا ترجمہ الکلام کیا ہے۔ [اس کے بعد پھر مسیحی اثرات! مقالہ نگار کا اصل موضوع تو کلام یا علم کلام ہے۔ اس کی تشریح کے بجائے مسیحی اثرات کی تفصیل دے رہے ہیں۔ علمی لحاظ سے یہ زیادتی ہے اور اس بارے میں ان کا ہر قول بے بنیاد]۔ اسلامی الٰہیات پر مسیحی اثرات کی مزید تفصیل کے لیے دیکھیے Graf : *Die arabischen Shriften des Theodor Abu kurra*؛ نیز متعدد مقالات جن کا حوالہ Horten نے اپنی کتاب *Philos. Systeme*، ص ٦٢٦، میں دیا ہے، خصوصاً C. H. Becker : *Christliche Polemik u. Islamische Dogmenbildung*، در *Zeitschr. für Assyr.*، ٢٦ : ١٧٥ ببعد.

اگر ہم یہ کہیں کہ لفظ کلام بمعنی الٰہیّات اور متکلم بمعنی عالم الٰہیّات کا استعمال بھی رفتہ رفتہ انہیں اثرات کے ماتحت ہوا تو یہ محض اٹکل پچو قیاس آرائی نہیں ہو گی [یہ درست نہیں۔ یہ نری قیاس آرائی ہے]۔ سریانی لفظ ملل Mallel (= تَکَلَّمَ) اور اس کے اشتقاقات، عقل اور کلام، دونوں معنوں کے اعتبار سے λέγω اور λόγος کے مساوی ہیں؛ لہٰذا مملل اللّٰہیاثی (Memallel Allāhāyāthā) کے معنی θεολόγος اور ملیلة Melila کے λογικός کہے جاتے تھے۔ اس طرح اگر لفظ کلام (بمعنی گفتگو) سے ابتدا کیجیے تو عقلی دلائل کے اعتبار سے معنوں کا یہ ارتقا ایک آسان سی بات تھی، خصوصاً جہاں تک اس کا تعلق الٰہیّات سے ہے کلام کا یہ استعمال جس طرح شروع ہوا اس سے مسلمان بے خبر تھے؛ [سابقہ عبارتوں میں مقالہ نگار ثابت کر چکے ہیں کہ مسلمان مسیحی اثرات کے تحت باخبر تھے۔ اب یہاں اس کے برعکس فرما رہے ہیں] اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ التفتازانی (تفسیر عقائد النسفی، ص ١٠ ببعد) نے اس سلسلے میں آٹھ توضیحات پیش کی ہیں : (١) علمائے دین ”فلاں فلاں عقیدے کے متعلق کلام (بیان، استدلال) کی ابتدا یوں کرتے ہیں کہ . . . .“؛ (٢) کلام میں بیشتر عقید؛ کلام الٰہی سے بحث کی جاتی ہے؛ (٣) الٰہیات میں کلام کو ویسا ہی زور حاصل ہو جاتا ہے جیسے کہ فلاسفہ کے یہاں منطق کو؛ (٤) یہ ان تمام علوم سے زیادہ اہم ہے جو زبانی پڑھائے جاتے ہیں؛

(٥) غور و فکر اور مطالعے کی نسبت مخالفین کے درمیان باهمی گفتگو (کلام) ضروری ھے؛ (٦) یه علوم کے وہ متنازع فیه امور هیں جو زبانی پڑھائے جاتے هیں؛ (٧) دوسرے علوم کے برعکس یہاں ''بیان'' سے وزن پیدا هو جاتا ھے؛ (٨) یه کاٹ کرنے والا مؤثر علم ھے اور کلم (=جرح، کاٹنا) سے مأخوذ۔ ابن خلدون نے صرف دو توضیحیں پیش کی هیں: (١) اس کا تعلق قول سے ھے عمل سے نہیں اور (٢) وهی توضیح جو اوپر شمارہ (٢) میں آئی ھے (مزید بحث کے لیے دیکھیے الشہرستانی: المِلَل، مترجمۂ Haarbrücker، ١ : ٢٦، نیز آراء کے لیے ٢ : ٣٨٨ تا ٣٩٣).

لیکن کلام کا استعمال بمعنی الٰهیّات بہت ٹھیر ٹھیر کر هوا۔ ابتدا میں الٰهیات کے استدلالی پہلو اور قانون شریعت کے لیے صرف فقه کا لفظ استعمال هوتا تھا، جیسا که روایات کے لیے علم کا (رَكّ به فقه)۔ پھر الٰهیات [کلام] کو فقه اکبر کہنے لگے، جیسا که الفقه الاکبر سے ظاهر ھے، جو امام ابو حنیفه ؓ سے منسوب کی جاتی ھے اور جس کا ذکر اوپر آ چکا ھے۔ اس کتاب میں لکھا ھے: ''اَلْفِقْهُ فِی الدِّیْنِ اَفْضَلُ مِنَ الْفِقْهِ فِی الْعِلْمِ''، جس کی تشریح بعد ازاں یوں کی گئی که کلام فقه سے افضل ھے [یه معنی غلط هیں۔ صحیح ترجمه یه ھے که تفقة فی الدین دوسرے هر قسم کے علم سے افضل ھے]۔ اس کتاب میں لفظ کلام بطور اصطلاح استعمال نہیں هوا، صرف الله کے کلام کے معنوں میں آیا ھے [یہاں پھر تضاد ھے۔ جب کلام سے مراد الله کا کلام ھے تو الفقه فی الدین افضل . . . والا قول کفر صریح هو جاتا ھے] اور اس کے بجائے عام طور پر ''قول'' کا لفظ استعمال کیا گیا۔ اسی طرح الاشعری [رَكّ باں] کی تصنیف الابانة میں لفظ کلام مختلف حصّوں کے عنوانات کے طور پر استعمال هوا، لیکن الفہرست (نواح ٣٧٧ تا ٤٠٠ھ) میں کلام عام طور پر ''بیان'' کے معنوں میں: علٰی هذا الٰهیات کی اصطلاح تکلم اور متکلم کے ساتھ آئی ھے۔ اس کے مقابلے میں لفظ فقه باقاعدہ قانون شریعت کے معنوں میں استعمال هوتا رها۔ اسی زمانے میں ایک نئی تبدیلی بڑی تیزی کے ساتھ ظاهر هوئی اور وہ یه که علم کلام سے مراد محض الٰهیات هی نہیں بلکه مابعد الطبیعیات قرار پایا اور جس کا انداز فلسفۂ جوهریت کا تھا. (اور عجیب بات ھے که اس کا سلسله دیموقریطس Democritus اور ایپیقورس Epicurus سے جا ملتا ھے): لہٰذا متکلم کے معنی هوئے وہ الٰهیّین جو اول معتزله اور پھر راسخ العقیدہ علمائے دین سے تعلق رکھتے تھے اور جن کی الٰهیّات کے اندر نظریۂ جوهریت کارفرما تھا [یہاں بھی تضاد ھے ـــ ایک طرف معتزله اور پھر راسخ العقیدہ علما (اشعری)؛ بسوخت عقل زحیرت]، جسے فلسفے میں مسلمانوں کا خاص اپنا اور ذاتی حصه تصور کرنا چاهیے۔ کائنات کی ترکیب جس مادّے سے هوئی اس کے متعلق یه نظریه که وہ اپنی ساخت میں ذرّات هیں اور لامتناهی طور پر قابل تجزیه اور مسلسل نہیں، اسقدر اهم ھے که اس پر زیادہ زور دینے کی ضرورت نظر نہیں آتی۔ یورپ میں یه نظریه اگرچه سترهویں صدی تک ارسطو کے زیر اثر لوگوں کی نظر سے اوجھل رها، لیکن پھر اسی زمانے میں یه دوبارہ منظر عام پر آ گیا: اول صفاتی اعتبار سے (بوائل Boyle اور نیوٹن Newton کے هاں) اور پھر مقداری اعتبار سے (ڈالٹن John Dalton کے هاں)۔ انِ تجربه پسند علما کی تحقیقات کا مسلمانوں کے ان نظریات سے موازنه عجیب سی بات هوگی، جن میں محض قرائن سے کام لیا گیا تھا۔ یه وجه تھی جس کی بنا پر متکلمین کو، خواہ وہ اپنے آپ کو اشعری کہتے هوں، قدامت پرست حنبلی محدثین

سے الگ رکھا جاتا تھا، حالانکه خود الاشعری نے اپنا شمار حنبلی محدثین ھی میں کیا ھے، علی ھذا صوفیه سے، جو علم اور استدلال کے بجاے تصوف کی بنیاد روحانی واردات (معرفت، خطرات اور وساوس پر رکھتے تھے (دیکھیے الفهرست، ص ۱۸۳ س ۱۲) اور حکما سے، جن کا دارومدار ارسطاطالیسی اور نوافلاطونی فلسفے کے امتزاج پر تھا۔ ان سب کے عقائد خواه وھی ھوں جو اھل السنّة والجماعة کے ھیں، تاھم اس میں کوئی شک نهیں که شیعی نظام الٰهیات اس سے مستثنی ھے، جسے گویا معتزلی عقلیت ھی کی ایک عمارت کهیے جو عقیدۂ ''تعلیم'' پر استوار ھوئی اور جس کا مطلب یه ھے که ھمارے علم کی بنیاد آخر عقل پر نهیں بلکه ایک ایسے ھادی کی تعلیم پر ھے جو بجاے خود حجّت ھے؛ یه امام ھمیشه دنیا میں موجود رهتا ھے اور اس کی تلاش اور اطاعت انسان کا فرض ھے (مثال کے طور پر دیکھیے الغزالی: المنقذ من الضلال، ۱۳۰۳ھ، ص ۲۱ ببعد؛ Goldziher: *Streitschrift des Gazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte* بمواضع کثیره)۔ ایسے ھی تصوف کا وحدت الوجودی پهلو بھی ھے، جسے ھر گز اسلام نهیں کها جاسکتا، گو اس کے الفاظ اور تشبیه و تمثیل کی نوعیت اسلامی ھے۔

یه بڑی بدقسمتی ھے که الفهرست کے مقالۂ پنجم کا ابتدائی حصه، جس میں کلام کے اس مفهوم سے بحث کی گئی تھی، ضائع ھو چکا ھے؛ للهذا ھم اس علم کی ابتدا سے بےخبر ھیں۔ یهی وجه ھے که اس فن کی پهلی شکل، جو ھم تک پهنچی ھے، نتیجه خیز نهیں (Houtsma، در *Zeitschr für die Kunde des Margenlandes*، ۴ : ۲۱۷ تا ۲۳۵، خصوصاً طبع Flügel، تکمله)۔ بایں ھمه یه واضح ھے که مصنف (چوتھی صدی ھجری کے آخر میں) اپنے معاصر متکلمین کو پانچ طبقوں میں تقسیم کرتا ھے: (۱) معتزله؛ (۲) شیعه، امامی اور زیدی دونوں؛ (۳) عقیدۂ جبر اور مذهب تشبیه کے پیرو؛ (۴) خوارج؛ (۵) تارک الدنیا صوفیه۔ یه تقسیم غالباً اس لیے کی گئی ھے که مصنف شیعه اور بنابریں معتزلی الخیال تھا۔ بهر حال معتزله اولین متکلمین ھیں۔ مصنف نے الاشعری کو طبقۂ سوم میں جگه دی، جس سے صاف ظاهر ھے که وه مذهب اشاعره کی اهمیت سے بالکل بےخبر ھے بلکه معلوم ھوتا ھے که وه الاشعری کا ذکر محض دل لگی کے طور پر کر رها ھے (ص ۱۸۱، س ۱۶)۔ بهرحال ۳۳۰ھ کے لگ بھگ اس کا انتقال ھو گیا۔ وه الماتریدی کا ذکر بھی نهیں کرتا جس نے ۳۳۳ھ میں وفات پائی۔ الباقلانی کا سال وفات ۴۰۳ھ ھے، یعنی الفهرست کا جو قلمی نسخه ھمارے پاس موجود ھے (دیباچه از Flügel، ص xii) اس میں مندرجه آخری تاریخ کے چار سال بعد۔ یه ایک حقیقت ھے که مستقبل کے بارے میں مصنف کا اندازه بڑا غلط تھا کیونکه اس نے راسخ العقیده سنّی مسلمانوں کو طبقۂ سوم میں جگه دی ھے۔ اس کے طبقۂ چهارم میں سے صرف اباضیه [رکّ بآں] کو کچھ اهمیت حاصل رهی۔ اسی طرح ابن الندیم نے اس امر کی طرف بھی اشاره نهیں کیا که طبقۂ پنجم کے متکلمین میں ظن و استدلال کے امکانات کهاں تک موجود ھیں۔

ابھی تک یه ممکن نهیں که ھم اسلامی نظریۂ جوهریت اور متکلمین کے نظام الٰهیات کے بنیادی اختلافات کی مسلسل تاریخ لکھ سکیں اور شاید یه کبھی ممکن بھی نه ھو۔ ھمیں جو کچھ دستیاب ھوتا ھے وه کچھ حوالے یا چند مختصر سے اقتباسات ھیں جن کا تعلق کلام کے بارے میں شروع کی بحث و جدال سے ھے۔ الاشعری کی جو تحریریں محفوظ ھیں ان سے بھی اس سلسلے میں کوئی خاص مدد نهیں ملتی۔ الباقلانی کی تصانیف ابھی تک حاصل نهیں ھو سکیں، لیکن ممکن ھے که کبھی نه کبھی دستیاب ھو جائیں۔ خوش قسمتی سے Horten

نے اپنی تصنیف *Philosophische Systeme* میں زمانۂ مابعد کے حوالوں اور اقتباسات کو بڑی محنت سے ترتیب دے کر ایک دوسرے سے الگ کر دیا ہے۔ ان سے پتا چلتا ہے کہ ابو الہذیل [رک باں] العلاف معتزلی (م ۲۳۵ یا ۲۲٦ھ؛ نیز دیکھیے Horten، ص ۲۴٦ ببعد) مذہب جوہریت کا بانی تھا اور اس سلسلے میں دو معتزلی علما، یعنی ہشام بن الحکم [رک باں] (م ۲۳۱ھ [؟]؛ Horten، ص ۱۷۰ ببعد) اور نظام (م ۲۳۰ھ؛ Horten، ص ۱۸۹ ببعد) نے اس کی مخالفت کی۔ گویا یہ نظریہ خواہ کسی راستے سے ان تک پہنچا ہو، معتزلہ ہی میں پیدا ہوا؛ البتہ یہ کہنا مشکل ہے کہ معتزلی نظام جوہریت کلام و کمال وہی تھا جسے ہم آگے چل کر متکلمین کے دلائل اور براہین کے اندر کارفرما پاتے ہیں۔ یہاں اس نظام کی تفصیل کی ضرورت نہیں (تفصیلات کے لیے رک بہ اللہ)، البتہ Horten کے حسب ذیل حوالوں کا ذکر کر دینا خالی از فائدہ نہ ہو گا، جہاں وہ خاص طور پر اس سے بحث کرتا ہے: ص ۲۲ ببعد، ۴۲ ببعد، ۱۷۸، ۱۹۱، ۲۴٦ ببعد، ۲٦۳ ببعد، ۵۲٦، ۵۵۱؛ صفحات ۱۹۵، ۲۳۵ اور ۲۳٦ سے واضح ہو جاتا ہے کہ زمانے کا اجزاے لایتجزی (جواہر) میں ایسا تجزیہ جس کا مزید تجزیہ نہ ہو سکے، یعنی یہ امر کہ زمانے کا لا محدود تجزیہ ممکن نہیں، وہ خیال ہے جس کا سلسلہ زینو (Zeno) کے اس قول مغائر (paradox) تک پہنچتا ہے جس میں Achilles اور کچھوے کی مثال پیش کی گئی ہے اور جس سے اس قول کا حل مقصود تھا تاکہ حرکت کا امکان ثابت ہو جائے (دیکھیے *A Pluralistic Universe* : William James، ص ۲۲۸ تا ۲۳۱)۔ چونکہ ابن حزم اس نظریے کا شدید مخالف تھا، اس لیے اس نے اپنی تصنیف الملل میں بالخصوص اس کی پوری تفصیلات دے دی ہیں (مثلاً ۵: ۹۲ ببعد)؛ لیکن اس مسئلے کی نوعیت کو دیکھتے ہوئے یہ بات کچھ قرین قیاس معلوم نہیں ہوتی کہ شروع شروع کے جدال پسند اپنے مباحث کو مستقل طور پر ضبط تحریر میں لاتے ہوں گے، یا یہ کہ اس بات کی عام اجازت تھی کہ جس کا جی چاہے ان کی نقلیں تیار کرتے ہوئے دوسرے ممالک میں ان کی اشاعت کرے۔ مشہور عالم دین اور بزرگ صوفی جنیدؒ [رک باں] (م ۲۹۷ھ/۹۰۹ء) کی پرانی مثال ہمارے سامنے ہے۔ ان کے بارے میں کبھی الحاد کا گمان نہیں ہوا۔ تاہم وہ علانیہ فرماتے تھے کہ جویاے حق کو ہمیشہ اس الزام کے لیے تیار رہنا چاہیے کہ اسے ملحد کہا جائے (*Vorlesungen* : Goldziher، ص ۱۷۵؛ مزید دیکھیے القشیری: رسالۃ، بولاق ۱۲۹۰ھ، ص ۱۳۹ ببعد)۔ مسئلۂ توحید، یعنی ذات باری تعالی کی بحث میں وہ طلبہ سے جب کبھی گفتگو کرتے، بند دروازوں کے اندر کرتے۔ یہ کہنا غلط ہو گا کہ ان مباحث کا تعلق اس قسم کے مسائل سے ہو گا جیسے الغزالیؒ کے الرسالۃ القدسیہ یا الاقتصاد یا التفتازانی کی شرح عقائد النسفی میں ملتے ہیں۔ یہ مسائل لازماً بہت زیادہ گہرے اور غالباً اسی نوعیت کے ہونگے جن کو ابن حزم نے بڑے معاندانہ اور غم و غصے کے انداز میں پیش کیا ہے؛ وہ گویا ان منکران خدا کو ان کے بند دروازوں سے باہر گھسیٹ لایا تھا۔ گو اس کے جواب میں متکلمین کہ سکتے تھے کہ ابن حزم کو بحث و مباحثہ منظور نہیں تھا؛ اس نے کوشش ہی نہیں کی کہ ان کے مقصود و مدعا کو سمجھے۔ معتزلہ تو راسخ العقیدہ علما سے پہلے اپنے عقائد کی اشاعت کر چکے تھے؛ چنانچہ تقریباً ۴۰۰ھ/۱۰۰۹ء میں لکھی ہوئی ایک کتاب مسائل اب تک محفوظ ہے، جس کا مصنف ابو رشید

معتزلی المذهب تھا (Horten : *Philosophie des Abu Raschid* : A. Biram : *Atomistische Substanzenlehre*)۔ اس سے کچھ آگے چل کر امام غزالی نے المضنون نام کی اپنی دو کتابوں میں ان سب مباحث کو قلمبند کر دیا، لیکن نظریۂ جوھریت کی بنیاد پر نہیں بلکہ نوافلاطونی فلسفے کے ماتحت (دیکھیے سطور آئندہ).

فہرست (طبع Quatremére، ٣ : ٢٧ تا ٣٣ و طبع بولاق ١٢٧٣ھ، ص ٢٢٣ تا ٢٢٨ و ترجمۂ De Slane، ٣ : ٣٠ تا ٦٣) کی تصنیف سے چار صدیوں کے بعد مقدمۂ ابن خلدون (م ٨٠٨ھ/ ١٤٠٦ء) میں اسی نظریے کی نشو و نما کا ایک نیا پہلو ھمارے سامنے آتا ھے۔ Quatremére کے متن (ص ٤٤ تا ٥٩: ترجمۂ De Slame، ص ٦٤ تا ٨٥) میں ایک باب قرآن مجید کی آیات متشابہات سے متعلق ھے۔ یہ باب بعض مخطوطات، نیز بولاق کے نسخوں میں موجود نہیں: لہذا ظاھر ھے کہ ابن خلدون نے اس کا اضافہ بعد میں اس خیال کے ماتحت کیا کہ (١) ان آیات کے بارے میں اس کا نظریہ اس کے عام موقف کا جزو لازمی ھے اور یہ کہ (٢) الٰهیات کے بعض متنازع فیہ مسائل سے اس نے کماحقہٗ بحث نہیں کی تھی۔ علم الکلام کی ابتدا کا سراغ اس نے زیادہ تر اس طرح لگایا ھے کہ شروع شروع میں اس علم کی غایت یہ تھی کہ آیات متشابہات کی تائید میں دلائل پیش کیے جائیں؛ لہٰذا اس کا آغاز کسی فلسفیانہ دباؤ کی بہ نسبت تفسیری ضروریات کی بنا پر ھوا۔ ابن خلدون کی یہ رائے ضرور حق بجانب ھے، لیکن یہ امر بھی یقینی ھے کہ بعض خارجی تصورات کے زیر اثر علمائے دین مجبور ھو گئے کہ ان آیات سے فائدہ اٹھائیں تاکہ ان اسلامی تصورات کے جواز کی کوئی سند مل جائے۔ بہرکیف ابن خلدون کے یہاں اس کی عام وسیع الخیالی اور خالص علمی نقطۂ نظر کے خلاف یہ ایک عجیب بات نظر آتی ھے کہ امام احمد بن حنبل یا امام اشعری کی طرح وہ قطعی طور پر ان کی تاویل کو ردّ کر دیتا ھے۔ اس نے هُوَ الَّذِیْۤ اَنْزَلَ عَلَیْكَ الْكِتٰبَ مِنْهُ اٰیٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ وَ اُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌؕ فَاَمَّا الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَآءَ تَاْوِیْلِهٖ ۚ وَ مَا یَعْلَمُ تَاْوِیْلَهٗۤ اِلَّا اللّٰهُ ۘ وَ الرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ یَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ ۙ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۚ وَ مَا یَذَّكَّرُ اِلَّاۤ اُولُوا الْاَلْبَابِ (٣ [اٰل عمرٰن] : ٧، یعنی وھی تو ھے جس نے تجھ پر کتاب نازل کی، جس کی بعض آیتیں محکم ھیں اور وھی کتاب کی اصل جڑ ھیں اور بعض مشابہ ھیں تو جن لوگوں کے دلوں میں کجی ھے وہ متشابہات کا اتباع کرتے ھیں تاکہ فتنہ برپا کریں اور مراد اصلی کا پتا لگائیں حالانکہ مراد اصلی خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا اور جو لوگ علم میں دستگاہ کامل رکھتے ھیں وہ یہ کہتے ھیں کہ ھم ان پر ایمان لائے یہ سب ھمارے رب کی طرف سے ھیں اور نصیحت تو عقلمند ھی قبول کرتے ھیں) کی تفسیر اس نے یوں کی ھے (نیز دیکھیے البیضاوی، طبع Fleischer، ١ : ١٤٦ س ١) کہ ان آیات کے معنی صرف اللہ ھی جانتا ھے، انسان کو فضول قیاس آرائیوں سے مجتنب رھنا چاھیے: چنانچہ عملی طور پر اس کا طریقۂ کار یہی رھا کہ ان تمام آیات قرآنی کو نظر انداز کر دے جو اس کے نظریۂ کائنات کے مطابق نہیں، مثلاً جن آیات میں جنّوں کا ذکر آیا ھے یا جن کا مضمون یہ ھے کہ دنیا کے متعلق ھم اپنی تحقیق و تجسس میں ایک خاص حد سے آگے نہ بڑھیں.

تاویل و تفسیر کی یہ مشکلات یا ناممکن

باتیں تھیں جن کی بنا پر علمِ کلام کا آغاز ہوا اور قرآن مجید کی آیات متشابہات سے ذات و صفات الٰہیہ کے متعلق جیسے جیسے کوئی خیال مرتب ہوا اس میں نئے نئے فرقے پیدا ہونے لگے یا ان کا لفظی مفہوم لیا گیا (تشبیہ، تجسیم) یا یہ کہ اللہ کے معاملے میں ان کا مفہوم مختلف اور ہمارے علم سے باہر ہے (تنزیہ) یا یہ کہ ان صفات الٰہیہ میں بھی جن کا مفہوم بالکل واضح اور لفظی ہے تنزیہ سے کام لیا جائے کیونکہ ان سب کا تعلق ایسے تصورات سے ہے جو عالمِ محسوس سے ماورا ہیں؛ چنانچہ معتزلہ اسی تیسرے نقطۂ نظر کے قائل تھے۔ ان کے اور طبقۂ اولٰی، یعنی تشبیہیوں، کے درمیان وہ علما آتے ہیں جن کا کہنا یہ تھا کہ ہمارا عقیدہ وہی ہے جو اسلاف کا۔ یوں راسخ العقیدہ جماعت کو بھی مجبوراً اَدلّۂ عَقلیّہ کا استعمال کرنا پڑا۔ یہی زمانہ تھا جب الاشعری کا ظہور ہوا۔ انہوں نے عقل اور نقل کو تطبیق دی، تشبیہ کو رد کر دیا، ان صفات کو تسلیم کرایا جن کا تعلق تصورات سے ہے (مثلاً علم، قوت، ارادہ، حیات) اور سلف کی طرح تنزیہ کی تحدید کی۔ الاشعری نے ''سمع''، ''بصر''، ''کلام قائم بالنّفس'' کو تسلیم کیا ہے، معتزلہ سے ان کے اخلاقی موقف (اَصلح، تَحسین، تَقبیح)، معاد اور سزا و جزا کے مسائل پر بحث کی ہے اور امامیہ سے اصولِ حکومت پر اور ثابت کیا کہ یہ اصول دین میں شامل نہیں بلکہ لوگوں نے صرف سہولت کے لیے اس پر اتفاق کر لیا تھا (اسی ضمن میں دیکھیے Goldziher، در *Vorlesungen*، ص ۱۱۹ ببعد)۔ اس سلسلے میں دوسری بڑی شخصیت الباقلانی [رک باں] (م ۴۰۳ھ) کی ہے، جس نے ان سب نظریات کو ایک نظام کی صورت دی، اس کے لیے عقلی اساسات بہم پہنچائیں اور دلائل مرتب کیے۔ یوں اس نے الجوہر الفرد اور الجوہر الخلا کو ثابت کیا۔ یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ ارسطاطالیسی نوافلاطونیوں کے نزدیک جوہر کا مطلب بطور اصطلاح فلسفہ یہ تھا کہ وہ اصل مادّہ (جوہر، substance) ہے۔ پھر ''خلا'' بالکل وہی چیز ہے جس کے لیے Lucretius نے ''خالی'' (mane) کا لفظ استعمال کیا؛ الباقلانی کی راے میں ایک عرض کسی دوسرے عرض میں موجود نہیں ہوسکتا، علٰی ھٰذا یہ کہ دو زمانی جواہر کے درمیان اس کا سلسلہ بھی قائم نہیں رہ سکتا (دیکھیے ابن خلدون، طبع Quartremére، ص ۱۱۴ و ترجمۂ De Slane، ص ۱۰۷)۔

یوں الباقلانی نے ارکان دین کے مقابلے میں ان اصولوں کو ثانوی حیثیت دی۔ اس کا نظریہ یہ تھا کہ از روے منطق انفساخ دلیل کا مطلب خود اس شے کا انفساخ ہو گا جس کا ثبوت بہم پہنچایا گیا ہے، علٰی ھٰذا اس کے برعکس۔ ان اصولوں کو ادلّۂ مذہب کی حیثیت دی گئی۔ چونکہ مذہب سچا ہے، لہٰذا یہ اصول بھی لازمًا سچے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جو لوگ اس نظام کے معمار تھے صوری طور پر ان کی منطق بہت زیادہ مضبوط نہیں تھی۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ اپنے دلائل میں بڑی ذہانت سے کام لیتے تھے؛ چنانچہ یہی راے ابن خلدون کی ہے۔ پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ ابن خلدون کے مقدمے کی تاریخی قدر و قیمت کا آغاز الباقلانی ہی سے ہوتا ہے۔ وہ ابن حزم کا کبھی ذکر نہیں کرتا، جو ایک آزادہ رو عالم دین تھا اور جس کا انتقال ۴۵۶ھ میں ہوا تھا، لیکن اس نے امام غزالیؒ کے ایک استاد امام الحرمین (الجُوَینی [رک باں]، م ۴۷۸ھ) کی دو کتابوں کا ذکر کیا ہے، جس کی وجہ محض ان کی شہرت ہے حالانکہ امام موصوف نے علم الکلام کے ارتقا میں کوئی نمایاں حصّہ نہیں لیا۔ ان کے فوراً بعد علماے الٰہیین نے منطق صوری کو ہاتھ میں لیا، جس کے متعلق وہ خوب سمجھ گئے تھے کہ یہ محض

غور و فکر کا ایک آلہ ہے، فلسفے کا حصہ نہیں ۔ صوری منطق ھی نے انھیں مجبور کر دیا کہ اپنی اساسات فکر کا از سر نو جائزہ لیں اور اس کے بیشتر حصّے کو ردّ کر دیں ۔ اب انہوں نے الباقلانی ھی کی طرح اس استدلال سے کام لینا چھوڑ دیا کہ انفساخ ثبوت کا مطلب خود اس شے کا انفساخ ہے جسے ثابت کیا گیا ہو ۔ انھوں نے اپنے لیے جو نئے نئے دلائل اور براهین وضع کیے وہ بڑی حد تک فلاسفہ کی طبیعیات اور ما بعد الطبیعیات سے مأخوذ تھے اور یوں انہوں نے ایک نئے راستے پر قدم رکھا، جسے طریقۃ المُتَاَخِّرِیْن کہا گیا ہے ۔ بایں همه اس میں ان نقطه هاے نظر کی مخالفت بھی موجود تھی جو فلسفیوں نے اختیار کیے کیونکہ یہ ایک حد تک خود ان الحادات کے مسائل تھے جو زمانۂ ماضی میں پیدا ہو چکے تھے ۔ اس نئے مذهب کی زمام قیادت الغزالی اور الرازی (م ۶۰۶ ھ) کے ہاتھوں میں تھی (الرازی کے سلسلے میں خاص طور پر دیکھیے Goldziher، در *Der Islam*، ۳ : ۲۱۳ تا ۲۴۷) ۔ ان کا راستہ اگرچہ طریقۂ قدما کے ایک حد تک خلاف ضرور تھا، لیکن اس کے باوجود ابن خلدون کی رائے تھی کہ متعلمین الٰہیات میں سے جو کوئی فلاسفہ کی تنقید کرنا چاہتا ہے اسے انہیں بزرگوں کی تصانیف سے رجوع کرنا چاہیے؛ لیکن یاد رہے کہ الرازی نے تاویل سے باضابطہ کام لیا ہے (Goldziher، ص ۲۲۷) حالانکہ ابن خلدون تاویل کا شدید مخالف تھا ۔ اس کا خیال تھا کہ الٰہیات میں سلف ھی کے راستے پر چلنے کے خواهشمند متکلّمین کے لیے بہتر ہوگا کہ وہ متکلمین کے قدیم طریقے پر کاربند رہیں — کیونکہ علم کلام صحیح معنوں میں موجود ہے تو یہیں — بالخصوص یہ کہ امام الحرمین کی تصنیف ارشاد کا مطالعہ کریں ۔ بظاہر مطلب یہ ہے کہ نظریۂ جوہریت کے حامیوں نے جو طریقہ اختیار کیا تھا الغزالی سے اس کے ترک کی ابتدا ہوئی اور اب پھر ارسطاطالیسی نوفلاطونیوں کے نظریات کی تجدید ہوئی ۔ الغزالی اور الرازی کے بعد الٰہیات اور فلسفہ آپس میں اور بھی زیادہ خلط ملط ہو گئے، حتّٰی کہ دونوں کا موضوع ایک ھی ٹھیرا ۔ بایں همه متکلمین نے فلاسفہ کی طبیعیات اور مابعد الطبیعیات کے مقابلے میں اپنے اس موقف کو قطعی طور پر الگ رکھا جس کی بنا ایمان باللّٰہ پر تھی اور ان عقائد کی حمایت میں جو احکام الٰہی پر مبنی تھے عقلی دلائل اور براهین استعمال کرتے رہے ۔ فلسفہ اور الٰہیات کے درمیان اس خلط مبحث کی مثال کے طور پر ابن خلدون نے البیضاوی (م ۶۸۵ھ/ ۱۲۸۶ء) کی طوالع کا حوالہ دیا ہے ۔ البیضاوی کی تفسیر القرآن کا مطالعہ کیجیے تو ابن خلدون جو کچھ کہنا چاہتا ہے اس کا مطلب اچھی طرح سے واضح ہو جائیگا ۔ علماے عجم نے، جو البیضاوی کی پیروی کرتے تھے، اپنی تصانیف میں یہی طریقہ برتا ہے ابن خلدون کے زمانے میں جس قسم کا علم کلام موجود تھا اس کے بارے میں اس کی رائے کچھ اچھی نہیں تھی ۔ اس کے ایہامات اور اطلاقات سے گویا خالق کی حمایت نہیں بلکہ بے حرمتی ہوتی تھی ۔ اب کلام کی کوئی ضرورت بھی نہیں تھی ۔ یہ مُلحِدۃ اور مُبْتَدِعَۃ کے خلاف ایک مدافعانہ حربہ تھا، لیکن یہ دونوں جماعتیں معدوم ہو چکی تھیں، البتہ یہ ایک شرمناک بات تھی کہ جو شخص سنت سے پورے طور پر واقف ہے وہ دین کی حمایت میں کوئی دلیل پیش نہ کر سکے.

اس کے باوجود کلام کے سامنے کئی منزلیں باقی تھیں؛ چنانچہ الفضالیؒ کے مختصر سے رسالے پر البیجوری نے جو شرح لکھی ہے اور جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے ۔ اس سے نظام متکلمین کے مزید نشو و نما پر کافی روشنی پڑتی ہے ۔ متن اور شرح دونوں

کا انداز تقریباً جدید ہے۔ الفضالی نے ۱۸۲۱ء میں اور البیجوری نے ۱۸۴۴ء میں وفات پائی۔ ان تصنیفات پر متکلمانہ طریق کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ اس کتاب کے نام کِفایَةُ العَوامّ فِی عِلمِ الْکَلَام، نیز متن کے تائیدی بیانات سے کہ اس میں اتنا ہی کچھ درج کیا گیا ہے جو نجات کے لیے ضروری ہے، مذھب کے متعلق خالص عقلی نقطۂ نظر کا اظہار ہوتا ہے۔ شرح تمام تر نظریۂ جوھریت کے استدلالات پر مبنی ہے۔ طبیعیات اور مابعد الطبیعیات پر بھی یہی نظریہ چھایا ہوا ہے۔ متن سے پتا چلتا ہے کہ یہ تصنیف الغزالی کے اس مراسلے کے جواب میں لکھی گئی تھی جس کا عنوان اسی سے ملتا جلتا ہے، یعنی اِلجام العَوامّ عَنْ عِلم الکلام، تاہم اس کا کہیں اظہار نہیں ہوا۔ مذکورۂ بالا رسالے میں الغزالی نے اس امر کی مذمت کی ہے کہ عوام کے سادہ مذھب کو عقلی دلائل سے بگاڑا جا رہا ہے اور اس میں بڑی دانائی سے ان طریقوں کی حمایت کی ہے جنھیں آج کل ہم نفسیاتی منہاجات سے تعبیر کریں گے۔ یہ بات اور بھی زیادہ تعجب انگیز ہے کیونکہ آج بھی نئے نئے تصورات کی تائید میں غیر مذھبی (secular) ریاست کے اقتدار سے کام لیا جاتا ہے، لیکن الغزالی نے شروع ھی سے متکلمین کے نظام اور طریقے کی مخالفت کی تھی۔ امام موصوف ایک طرف تو اس نفسیاتی حقیقت سے واقف تھے کہ اگر کسی شخص سے اس کی مرضی کے خلاف کوئی بات منوائی جائے تو وہ بدستور اپنی پرانی رائے پر قائم رہتا ہے اور دوسری جانب ان کا خیال تھا کہ نظریے کو فلسفیانہ ٹھیرانا غلط ہے۔ اپنی تصانیف میں وہ اس امر کا کوئی خاص ذکر تو نہیں کرتے اور اگر کہیں الٰہیات کا کوئی ملخّص ایک علم کی حیثیت سے پیش کیا ہے (مثلاً رسالَة القُدْسِیّة اور الاقتصاد میں) تو اس کی فلسفیانہ گہرائیوں تک جانے کی مطلق کوشش نہیں کی۔ عقلاً یہ بات ان کے لیے ناممکن تھی، لیکن مذکورۂ بالا دونوں تصنیفات میں جملہ عقائد کی تلخیص کرتے ہوئے اس کا جو خاکہ مرتب کیا گیا ہے اس میں وہ حق بجانب تھے (اربعین، ۱۳۲۸ھ، ص ۲۵ ببعد)۔ ان کے نزدیک اصل فلسفہ محض ارسطاطالیسی اور نوفلاطونی تصورات کا ایک ملغوبہ ہے۔ ان کی جو کتابیں دستیاب ہوئی ھیں ان میں ایک متشککانہ انداز کے باوجود بڑے احترام کے ساتھ فلسفے سے بحث کی ہے۔ اپنی دوسری تصانیف میں شاید اس خیال سے کہ اسرار دین کا سمجھنا ہر آدمی کا حصہ نہیں (اس کے وہ خود قائل تھے اور اس پر ان کا اور سب مسلمانوں کا عمل تھا) انھوں نے نظریۂ جوھریت کی دھجیاں اڑا دیں۔ امام غزالی کی ان پراسرار تلمیحات کی وضاحت بھی غالباً ان کے اسی طرز عمل سے ہو جاتی ہے جن کو "غزالی کے اسرار" سے تعبیر کیا جاتا ہے (مثلاً مشکوٰة کے بارے میں H. D. Gairdner، در *Der Islam*، ۵ : ۱۲۱ تا ۱۵۳)۔ متکلمین کے متعلق امام غزالی کا جو رویہ تھا اس سلسلے میں مزید معلومات کے لیے رک بہ الغزالی (نیز دیکھیے المنقذ، ص ۸ ببعد؛ مشکوٰة الانوار، قاھرہ ۱۳۲۲ھ، ص ۷۳ ببعد).

یہ بڑی اہم بات ہے کہ عصر حاضر میں مسلمانوں کے اندر جو اصلاحی تحریکیں پھیل رہی ھیں ان سب نے فلسفۂ جوھریت سے رشتہ توڑ کر اپنی رہنمائی کے لیے بالعموم پھر ابن سینا [رک باں]، ابن رشد [رک باں] اور ارسطاطالیسیوں سے رجوع کیا ہے۔ جمال الدین افغانی (رک باں؛ نیز E. G. Browne: *The Persian Revolution of 1905-1906*، کیمبرج ۱۹۱۰ء، باب ۱؛ Goldziher: *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*، لائیڈن ۱۹۲۰ء، ص ۳۲۲ ببعد) اور ان کے دوست اور شاگرد

محمد عبدہ اس نشأۃ الثانیہ کے ممتاز ترین نقیب ہیں ۔ انہوں نے امام غزالیؒ ہی کے طریق پر، جس کا سلسلہ مدت سے منقطع ہو چکا تھا، اپنا عمل جاری رکھا ۔ فلسفۂ جوہریت ایک معین صورت اختیار کر چکا تھا اور اب اس میں اور کٹر قسم کی تقلید پسندی میں کوئی فرق باقی نہیں رہا تھا ۔ اپنی اصل کے اعتبار سے، حتی کہ معتزلہ کے یہاں بھی، اسے مسلمہ عقائد کی مدافعت کے لیے استعمال کیا جاتا تھا ۔ آزادانہ تحقیق کے سلسلے میں اس سے کبھی مدد نہیں لی گئی: للهذا یہ ایک قدرتی بات تھی کہ عصر حاضر کے مسلمان اس سے قطع تعلق کر لیں، گو عین ممکن ہے کہ جس طرح جنوں کے بارے میں قرآنی عقیدے (Goldziher: Koranauslegung، ص ۳۰۶) کے اثبات میں نظریۂ جراثیم سے مدد لی جاتی ہے، بعینہ جوہریت کے متعلق مغرب کی نئی نئی تحقیقات سے ایک دفعہ پھر اس میں زندگی کی جھلک پیدا ہو جائے ۔ بہر حال اس امر کو کبھی فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ تاریخ فلسفہ میں نظریۂ جوہریت متکرین اسلام کا سب سے زیادہ بدیع اور اچھوتا اضافہ ہے.

مآخذ: بیشتر مآخذ اوپر دے دیے گئے ہیں ۔ مادۂ اللہ کے تحت جو مآخذ درج ہیں وہ تقریباً سب کے سب اس سلسلے میں مفید ثابت ہو سکتے ہیں ۔ ان میں حسب ذیل کا اضافہ کر لیجیے: (۱) Goldziher: *Vorlesungen über den Islam*، ہائیڈل برگ ۱۹۱۰ء، بمواضع کثیرہ، بالخصوص باب ۳؛ (۲) وہی مصنف: *Islamische philosophie des Mittelalters*، در *Kultur des Gegenwart*، جلد ۱، باب ۵، ص ۳۰۲ ببعد؛ (۳) T.J. De Boer: *Geschichte der philosophie in Islam*، Stuttgart ۱۹۰۱ء، ص ۵۶ ببعد؛ (۴) Maimonides: *Le Guide des Égarés*، طبع و مترجمۂ S. Munk، پیرس ۱۸۵۶ - ۱۸۶۶ء؛ (۵) S. Horovitz: *Über den Einfluss der griech. Philosophie auf die Entwicklung des Kalam*، Breslau ۱۹۰۹، در *Jahres-Ber. des Jüd.-theol. Sem. Fraenckel'scher Stiftung*, 1909؛ (۶) K. Lasswitz: *Geschichte der Atomistik*، ہامبرگ و لائپزگ ۱۸۹۰ء، ۱ : ۱۴۳ تا ۱۵۲ (یہ میری نظر سے نہیں گزری).

(D.B. MACDONALD)

۲ ۔ علم الکلام اسلام کے دینی علوم میں سے ایک علم ہے، جس کا مقصد عقائد دینیہ کو دلائل عقلیہ کے ذریعے پایۂ ثبوت تک پہنچانا اور مخالفین کے شکوک و شبہات کا دور کرنا ہے (الایجی: المواقف) ۔ احصاء العلوم میں الفارابی علم الکلام کو علوم کی ایک ایسی شاخ قرار دیتا ہے جو انسان کو اس قابل بنا دیتی ہے کہ وہ شارع کے وضع کردہ عقائد کو فاتح ثابت کر سکے اور ان کے مخالف آرا کا رد کر سکے.

گویا علم الکلام عقائد دینیہ کے اثبات کے لیے دلائل مہیا کرنے کی خدمت بجا لاتا ہے اور یوں ایمانیات کا دفاع کرتا ہے اور اس سلسلے میں وہ سب سے پہلے دینی عقائد کے بارے میں شک کرنے والوں اور منکرین کے خلاف قدم اٹھاتا ہے ۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ الکلام وہ علم ہے جس میں احوال مبدأ و معاد سے قانون اسلام کے نہج پر بحث کی جاتی ہے (عبدالنبی: دستور العلماء) ۔ شرح العقائد النسفیة میں التفتازانی کے قول سے مترشح ہوتا ہے کہ علم الکلام وہ علم ہے جو دلائل کے ذریعے عقائد کی معرفت کا فائدہ دیتا ہے ۔ مقدمة (بحث علم الکلام) میں ابن خلدون نے لکھا ہے کہ علم الکلام میں عقائد ایمانیہ پر دلائل عقلیہ سے حجت لائی جاتی ہے اور جو اہل بدعت مذہب سلف سے روگردانی کر کے عقائد ایمانیہ میں شک کرنے

لگتے ہیں، ان کی تردید مقصود ہوتی ہے؛ ان عقائد میں سب سے بڑا عقیدہ توحید کا ہے۔ ملا علی القاری نے علم الکلام کو اصول الدین قرار دیتے ہوے لکھا ہے کہ یہ وہ علم ہے جس میں ان چیزوں کے بارے میں بحث کی جاتی ہے جن پر اعتقاد (ایمان) رکھنا ضروری ہے (شرح الفقہ الاکبر، ص ۱۱۳)۔

علم کلام صحیح معنوں میں ایک اسلامی علم ہے۔ اس نے اپنے آپ کو مسلم دینی معاشرے تک محدود رکھا اور وہ عیسائی اور یہودی الٰہیات سے قطعاً الگ تھلگ رہا، جو بالکل اسی جیسے ثقافتی پس منظر میں منصۂ شہود پر آئی تھیں۔ [یہی وجہ ہے کہ Scholasticism کا ترجمہ علم الکلام کرنا صحیح نہیں سمجھا جاتا۔ علم کلام کو فلسفہ یا حکمت کہنا بھی درست نہیں کیونکہ یہ خالص دینی اسلامی علم ہے جبکہ حکمت میں مسلمانوں کے علاوہ یہودیوں اور عیسائیوں نے بھی حصہ لیا۔ اسلامی علم کلام صرف مسلمانوں نے پیدا کیا]۔ عملاً کلام میں وہ تمام مواد بالواسطہ یا بلا واسطہ طور پر شامل ہوتا گیا جو دینی اعتقادات کے ثبات کے لیے ضروری تھا، مثلاً مبدأ اور تخلیق کائنات کے بارے میں اہم اور مفید عقلی دلائل کو باقاعدہ ایک نظام میں ڈھال دیا اور متأخرین کی اس کوشش کے باوجود کہ علم الکلام کے مسائل کو فلسفہ و تصوف کے مسائل سے ہم آہنگ کر دیا جائے، کلام نے اپنی انفرادیت قائم رکھی اور وہ اپنے بنیادی، یعنی دینی نقطۂ نظر پر قائم رہا۔ اس نے اپنے آپ کو وحی و الہام (قرآن و سنت) کی حدود کا پابند رکھا اور اس عقیدے پر عمل کیا کہ وحی و الہام کی یہ حدود، حدود صدق و راستی کے ہم معنی ہیں۔ بر صغیر کے متأخر مفکرین مثلاً ملّا عبدالحکیم سیالکوٹی، مجدد الف ثانی، شاہ ولی اللہ اور دور جدید میں مصر کے محمد عبدہٗ اور پاکستان کے علامہ محمد اقبال کے افکار کو اس سلسلے میں بطور شہادت پیش کیا جا سکتا ہے۔

اآ، لائیڈن، میں علم الکلام کے مقالہ نگار D. B. Macdonald نے اس علم میں بیرونی اثرات کے نفوذ کے ذکر میں لکھا ہے کہ بعض بیرونی اثرات کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ علم الکلام نے خالصۃً مسلم معاشرے میں جنم لیا، جہاں اس نے اپنی اصلیت کو پوری طرح محفوظ رکھا (نیز دیکھیے *The New Islamic Theology and Philosophy*، ص ۲۲)۔ [اسلامی عقائد پر بیرونی اثرات کا ذکر مستشرقین کا محبوب مشغلہ ہے، لیکن صحیح تنقید و تحقیق سے اس قسم کے خیالات کی تردید ہوتی ہے۔ بعض اتفاقی مماثلتوں کے باوجود اسلامی علم الکلام مستقل حیثیت رکھتا ہے]۔

علم الکلام کے بارے میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ اسلامی علوم کا ایک ایسا شعبہ ہے جو دینیات اور فلسفے کے بین بین ہے اور جو علوم و افکار کے ان دو متضاد نظاموں کو مربوط کر دینے والی کڑی کی حیثیت رکھتا ہے۔ ہم اسلامیات کے اس شعبے کو بجا طور پر فلسفیانہ دینیات یا دینیاتی فلسفہ کے نام سے بھی یاد کرتے ہیں (دیکھیے زبید احمد: *The Contribution of India to Arabic Lietrature*؛ اردو ترجمہ: عربی ادبیات میں پاک و ہند کا حصہ)۔

احمد امین (ضحی الاسلام، ج ۳) نے اس بحث کو اس طرح بیان کیا ہے کہ حقیقۃً علم الکلام کی بنیاد خود دین اسلام ہے اور وہی اس کا محور ہے۔ علما نے گو یونانی فلسفے سے بھی استشہاد کیا، لیکن آیات قرآنی سے ان کا استشہاد اور ان پر اعتماد کہیں بڑھ چڑھ کر تھا۔

وجہ تسمیہ: علم الکلام کو کلام کہنے کی بہت سی وجوہ بیان کی جاتی ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے التفتازانی: شرح العقائد النسفیہ)۔ الشہرستانی (الملل و النحل، ص ۱۸) نے لکھا ہے کہ اس علم کو کلام کہنے کی وجہ یا تو یہ تھی کہ مسائل عقائد میں جس مسئلے پر بڑے زور شور سے بحث ہوتی رہی اور بڑے معرکے رہے وہ کلام الٰہی کا مسئلہ تھا، یا اس وجہ سے کہ چونکہ یہ علم فلسفے کے مقابلے میں ایجاد ہوا تھا، اس لیے فلسفے کی ایک شاخ (یعنی منطق) کا جو نام تھا، اس کے ہم معنی اس فن کا نام بھی رکھ دیا گیا کہ منطق و کلام مرادف الفاظ ہیں۔

ابن خلکان نے محمد ابوالحسین معتزلی کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ چونکہ سب سے پہلا اختلاف جو عقائد کے متعلق پیدا ہوا وہ کلام الٰہی کی نسبت تھا، اس لیے علم عقائد کا نام الکلام مشہور ہو گیا۔ ایک اور وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ یہ علم شرعیات میں گفتگو (کلام) کرنے پر قدرت عطا کرتا ہے، یا اس لیے کہ شروع شروع میں اس علم کی تصنیفات میں ابواب کا عنوان ''الکلام فی کذا و کذا'' رکھا گیا اور بعد میں پورے علم کو علم الکلام سے موسوم کر دیا گیا (کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۱)۔

ابن خلدون کی رائے میں اس علم کا نام الکلام اس لیے ہوا کہ اس میں اہل بدعت سے عقائد پر مناظرے کیے جاتے تھے۔ اس کلام کی وجہ سے عقائد کو کلام کہنے لگے۔

شیخ محمدؒ عبدہٗ (رسالۃ التوحید) نے وجہ تسمیہ کی یہ توجیہ بھی بیان کی ہے کہ علم کلام کی بنیاد دلیل عقلی ہے اور اس کا اثر ہر متکلم سے بوقت کلام ظاہر ہوتا ہے اور نقل کی طرف رجوع کم ہی کرنا پڑتا ہے، نیز یہ کہ علم الکلام اصول دین میں استدلالی طریقے کے بیان میں علم المنطق سے مشابہ ہے، چنانچہ یہاں منطق کے بجائے کلام کا لفظ استعمال کیا گیا تاکہ دونوں میں فرق رہے۔

الکلام کی ایک اور تشریح یہ کی گئی ہے کہ علم الکلام کلام الٰہی کا علم ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علم الکلام کا استعمال سب سے پہلے استدلالی بحث و تمحیص کے لیے کیا گیا اور اس طرح ہم کہ سکتے ہیں کہ متکلمین ''اولیں عقلیت پسند'' لوگ تھے (Macdonald، در آآ، لائیڈن)۔

علم الکلام کے تقریباً ہم معنی ایک اور اصطلاح علم التوحید کی ہے، جس سے مراد بظاہر توحید باری تعالٰی کا اثبات ہے، مگر اس کا تعلق تمام اسلامی عقائد اور خصوصاً مسئلۂ نبوت کے ساتھ بہت گہرا ہے (دیکھیے الجرجانی: شرح المواقف)۔ محمد عبدہٗ نے علم کلام میں اپنی تصنیف کا نام ہی رسالۃ التوحید رکھا۔ وہ کہتے ہیں: توحید وہ علم ہے جس میں اللہ تعالٰی کی ذات سے، نیز اس کی ان صفات سے جو واجب ہیں اور ان صفات سے کہ اس کے لیے ان کا جائز ہونا ثابت ہے اور ان امور سے کہ ان کا اس ذات سے نفی کرنا واجب ہے، بحث کی جاتی ہے؛ علاوہ ازیں اس علم میں انبیاء و رسل کی نبوت و رسالت کے اثبات کو بھی زیر بحث لایا جاتا ہے۔

علم الکلام کے مختلف نام: علم الکلام کو علم اصول الدین بھی کہا جاتا ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ یہ علوم شرعیہ کی اصل ہے اور ان کی بنیاد کا کام دیتا ہے۔ اس کے مزید نام علم النظر والاستدلال اور علم التوحید والصفات بھی ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ نے عقائد میں اپنی کتاب کا نام الفقہ الاکبر رکھا۔ [اس کا مطلب یہ ہے کہ

علم کلام کا ایک نام الفقہ الاکبر بھی ہے].

التفتازانی (شرح العقائد) کی رائے ہے کہ احکام شرعیہ دو طرح کے ہیں: (۱) وہ جن کا تعلق کیفیت عمل سے ہے۔ انہیں فرعیہ اور عملیہ کہا جاتا ہے اور ان کے علم کو علم الشرائع والاحکام کہتے ہیں؛ (۲) وہ جن کا تعلق عقائد سے ہے۔ انہیں اصلیہ اور اعتقادیہ کہا جاتا ہے اور ان کے علم کو علم التوحید والصفات کہتے ہیں۔ پھر معرفت احکام عملیہ مع دلائل تفصیلیہ کو فقہ کہتے ہیں اور معرفت عقائد مع دلائل تفصیلیہ کا نام کلام ہے۔

اس حقیقت کو اس طرح بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ علم کلام اعتقادیات کی حفاظت کے لیے مدون کیا گیا جبکہ علم فقہ عملیات اور ظاہری احکام کے لیے حیطۂ تدوین میں لایا گیا (عبدالنبی: دستور العلماء).

علم کلام کا موضوع اور اس کی اہمیت: اگرچہ سلف صالحین اور خصوصاً امام مالکؒ، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، قاضی ابو یوسف، امام محمد، امام سفیان ثوری وغیرہم سے علم کلام کی مخالفت میں بھی اقوال ملتے ہیں (دیکھیے دستور العلماء؛ ملا علی القاری نے بھی شرح الفقہ الاکبر میں کئی اقوال اس سلسلے میں نقل کیے ہیں)، لیکن اہل فکر کہتے ہیں کہ علم الکلام سے غرض صرف یہ ہے کہ منکر کو بذریعۂ دلائل و حُجج خاموش کیا جائے اور معاند کو ملزم گردانا جائے۔ اصل حقیقت یہی ہے کہ متکلمین کے عقائد و افکار کے انوار کا مأخذ و مرجع مشکوٰۃ نبوت ہے اور کچھ نہیں (دستور العلماء)۔ علم کلام کا مقصد یہ ہے کہ اہل السنت کے عقیدے کے خلوص کو مبتدعین کی بدعات سے محفوظ رکھا جائے.

ملا علی القاری نے علم الکلام کی اہمیت یوں بیان کی ہے: جاننا چاہیے کہ علم التوحید اشرف العلوم ہے بشرط اینکہ وہ کتاب و سنت اور اجماع عدول کے مدلول سے خارج نہ ہو اور اس میں محض عقلی دلائل ہی کو دخل نہ، ہو جیسے کہ اہل بدعت کے ہاں ہوا اور انہوں نے اس صحیح راستے کو ترک کر دیا جس پر اہل السنۃ والجماعۃ چلتے ہیں۔ علم الکلام کے بارے میں لوگوں نے افراط و تفریط اور غلو سے کام لیا ہے۔ بعض نے کہا یہ حرام اور بدعت ہے، بعض نے کہا فرض کفایہ با فرض عین ہے اور افضل العبادات ہے کیونکہ یہ توحید کی تحقیق اور دین خداوندی کی مدافعت کا نام ہے۔ بہر حال امام غزالیؒ کی رائے ہے کہ اس علم میں مضرت بھی ہے اور منفعت بھی (علم کلام کے بارے میں مؤیدین و مخالفین کے دلائل کی تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے شرح الفقہ الاکبر).

التفتازانی نے بھی علم التوحید و الصفات الموسوم بالکلام کو علم الشرائع والاحکام کا مبنٰی اور قواعد عقائد الاسلام کی اساس قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ علم الکلام شکوک و شبہات کی تاریکیوں اور اوہام و عقائد باطلہ کی ظلمتوں سے نجات دینے والا ہے؛ بالجملہ کلام تمام علوم میں اشرف و اعلٰی اور علوم دینیہ کا رئیس ہے اور اس کی غرض و غایت دینی اور دنیوی سعادت کے حصول میں کامیابی ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر واقعی علم الکلام اتنا اعلٰی درجے کا علم ہے تو پھر سلف میں سے بعض نہایت بلند پایہ بزرگوں نے اس کی مخالفت کیوں کی؟

اس موقع پر امام ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ) کا ذکر بہت اہم ہے، جنہیں علم الکلام کے مخالفین اور متکلمین دونوں گروہوں میں شامل کیا جا سکتا ہے۔ وہ امام احمد بن حنبل کے متبعین اور اہل

السنة کے زبردست مدافعین میں سے تھے۔ انھوں نے اعداے دین، مبتدعین، مخالفین اھل السنت والجماعت، باطنیہ، فلاسفہ، حتی کہ صوفیہ اور متکلمین تک کو تنقید سے بالا تر نہ سمجھا اور ان سب پر بہت پر زور حملے کیے۔ ابن تیمیہ کے زمانے میں اشاعرہ کا بہت زور تھا۔ معتزلہ تقریباً ختم ہو چکے تھے اور علانیہ طور پر اشاعرہ کے خلاف قلم اٹھانے کی جرأت مشکل ھی سے کی جا سکتی تھی۔ بہر حال امام غزالیؒ کی تصانیف کا یہ نتیجہ نکلا تھا کہ منطق و فلسفہ، جنھیں محدثین و فقہا کی بزم میں رسائی حاصل نہیں تھی، اب ان کی محفلوں میں بھی جگہ پانے لگے تھے۔ ساتویں اور آٹھویں صدی ھجری میں ابن تیمیہ نے ان علوم کی طرف توجہ دی۔ وہ ایک بلند پایہ محدث ہونے کے ساتھ ساتھ ماہر فلسفہ و منطق تھے۔ انھوں نے علم الکلام کی طرف بھی پوری توجہ دی اور اس علم کے تمام مروجہ مکاتب فکر پر محققانہ نظر ڈالی۔ انھوں نے اشاعرہ کے ان افکار و نظریات پر بھی نکتہ چینی کی جن میں انھوں نے (ابن تیمیہ کی رائے میں) طریقۂ اسلاف سے رو گردانی کی تھی اور اس سلسلے میں فلسفیانہ جدل و بحث سے کام لیا۔ ابن تیمیہ نے بہت سے ایسے کلامی مسائل کا رد کیا جو غلط تھے اور جن کے بارے میں ان کی رائے تھی کہ وہ دین کو نقصان پہنچانے والے ھیں۔ ابن تیمیہ کی چند مشہور کتب علم کلام حسب ذیل ھیں: عقیدة اھل السنة والفرق الناجیة: الرسالة المدنیة فی تحقیق المجاز والحقیقة فی صفات اللّٰہ تعالٰی: الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح: رسالة فی القضاء والقدر: بغیة المرتاد فی الرد علی المتفلسفة والقرامطة والباطنیة: منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة والقدریة یا الرد علی الروافض والامامیة: الرد علی تاسیس الفقه لیس للرازی [نیز رک بہ ابن تیمیہ]۔ بارھویں صدی ھجری میں جزیرة العرب میں محمد بن عبدالوھاب کی تحریک بھی دراصل ابن تیمیہ کی صداے باز گشت تھی۔ یہ ایک اصلاحی تحریک تھی، جو بعد میں خاندان سعود کی شکل میں سیاسی میدان میں بھی کارفرما نظر آتی ھے۔ اس تحریک کے اثرات اسلامی عقائد و نظریات پر خاصے گہرے ملتے ھیں۔ یہ اثرات بر صغیر پاک و ھند تک بھی پہنچے۔

شبلی نعمانی نے اپنی کتاب علم الکلام (ص ۳۶ ببعد) میں اس کا جواب دیا ھے۔ وہ کہتے ھیں کہ ''ایسا ھونا مقتضاے حالت تھا۔ قرون اولی میں مسلمان یک فنی ھوتے تھے۔ ائمۂ نحو کو فقہ سے ناواقفیت تھی۔ فقہا کو حدیث سے کم سروکار تھا۔ محدثین علوم عقلیہ سے نا آشنا تھے۔ علم کلام ایجاد ھوا تو اس میں فلسفے کی بیسیوں اصطلاحیں شامل ھو گئیں۔ محدثین ان اصطلاحات کو سن کر فلسفے اور کلام میں فرق نہ کر سکے اور چونکہ وہ فلسفۂ یونانی کو پہلے سے برا سمجھتے تھے، علم کلام کو بھی اس کا شریک حال سمجھے۔ محدثین کی زبانی عام طور پر یہ روایتیں منقول ھیں کہ جب کسی کو جوھر، عرض، مادہ وغیرہ الفاظ استعمال کرتے سنو تو سمجھ لو کہ وہ گمراہ ھے.... اس سے بڑھ کر یہ کہ علم کلام کے لیے فلسفہ اور طبیعیات وغیرہ میں مہارت پیدا کرنے کی ضرورت تھی اور محدثین سرے سے فلسفہ کے پڑھنے کے مخالف تھے''۔

السبکی نے طبقات الشافعیة الکبری (۱: ۱۹۸، تذکرۂ احمد بن صالح) میں لکھا ھے: و فی کتب المتقدمین جرح جماعة بالفلسفة ظناً منهم ان علم الکلام فلسفة (= متقدمین کے ھاں بہت سے لوگوں پر بر بناے فلسفہ جرح و قدح کی گئی ھے، یہ سمجھ کر کہ علم الکلام بھی فلسفہ ھی ھے)۔

علم کلام کا موضوع: ابن خلدون نے لکھا

ہے کہ علم کلام کا موضوع وہ تسلیم شدہ عقائد ایمانیہ ہیں جن کا ثبوت پختہ دلائل عقلیہ سے بہم پہنچایا جائے تاکہ بدعت کی بیخ کنی ہو، شکوک رفع ہوں اور عقائد میں تشبیہ کا لغو خیال سراسر باطل ثابت ہو۔ شرح المواقف میں علم کلام کا موضوع اس حیثیت سے بیان کیا گیا ہے کہ عقائد دینیہ کا اثبات اس سے متعلق ہوتا ہے۔ قاضی اُرموی کا کہنا ہے کہ علم الکلام کا موضوع ذات باری تعالٰی ہے کیونکہ اس میں اس کے اغراض ذاتیہ، یعنی اس کی صفات ثبوتیہ و سلبیہ، نیز اس کے افعال سے بحث کی جاتی ہے، چاہے ان کا تعلق اس دنیا سے ہو (جیسے احداث عالم)، چاہے آخرت سے (جیسے حشر اجساد وغیرہ)، نیز دنیا و آخرت میں اس کے احکام سے (جیسے بعثت رسل اور آخرت میں ثواب و عقاب)۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کا موضوع ''الموجود من حیث ہو موجود'' ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے شرح المواقف؛ دستور العلماء، ج ۳ : کشاف اصطلاحات الفنون، ۱ : ۲۱، ۲۲: کشف الظنون، ۲ : ۳۲۶)۔ علما نے اس کی یہ تصریح کی ہے کہ علم کلام میں زیر بحث عقائد سے مراد وہ عقائد ہیں جن کی نسبت دین محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی طرف ہے، چاہے وہ صواب ہیں یا خطا؛ چنانچہ اہل بدعت کے عقائد کی بحث بھی اس علم سے خارج نہیں ہو گی (کشاف)۔ [مطلب یہ کہ جہاں عقائد حقہ کا اثبات ہو گا وہاں عقائد باطلہ کی تردید بھی اس کے اغراض میں شامل ہے]۔ دستور العلماء میں مزید تشریح کی گئی ہے کہ اس علم کے مسائل یا تو عقائد دینیہ ہوں گے، جیسے اثبات حدوث، اجسام کے لیے اعادے کی صحت، وحدت صانع، یا ایسے قضایا جن پر یہ عقائد موقوف ہیں، جیسے ترکیب اجسام من الجواہر المفردۃ، جواز خلا وغیرہ۔

بہتر ہو گا کہ یہاں مختصرًا علم الکلام اور علم الالٰہی (الٰہیات) کے فرق کی طرف بھی اشارہ کر دیا جائے۔ موضوع کے اعتبار سے الٰہیات بھی کلام کے ساتھ مشترک ہے، مثلًا مطلقًا الموجود سے بحث؛ لیکن علم الکلام علم الالٰہی سے بدیں وجہ ممتاز و مختلف ہے کہ علم کلام میں مسائل و عقائد سے بحث قانون اسلام کے مطابق کی جاتی ہے اور قانون عقل کو محض بطور آلہ یا ذریعہ استعمال کیا جاتا ہے، جبکہ الٰہیات میں بحث کا دار و مدار بنیادی طور پر قانون عقل پر ہے، چاہے وہ اسلام کے موافق ہو یا مخالف (شرح المواقف)۔ [یہ رائے عام الٰہیات کے بارے میں ہے۔ اسلامی الٰہیات میں کلام ہی کی طرح اس امر کی احتیاط کی جاتی ہے کہ کوئی نتیجہ اسلام کے قطعی عقائد (نص) کے خلاف نہ ہو البتہ تاویل کی گنجائش ہوتی ہے۔ دراصل الٰہیات کا دائرۂ بحث کلام سے وسیع تر ہے۔ کلام عقائد ایمانیہ کے اثبات کا نام ہے اور الٰہیات عام حقائق کے ادراک کا۔ فرق یہ بھی ہے کہ کلام میں دلیل اول نص ہے اور الٰہیات میں دلیل اول عقل ہوتی ہے]۔

علم کلام کو باعتبار بحث مسائل و عقائد دو واضح اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: (۱) وہ علم کلام جو خاص طور پر فرق اسلامیہ کے باہمی سیاسی یا اعتقادی نزاع کی بدولت پیدا ہوا: تاریخ کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ اس اختلاف کی بدولت باہمی جھگڑے پیدا ہوئے اور بڑے بڑے ہنگامے اور معرکے برپا ہوئے بلکہ بعض اوقات حکومتی سطح پر ایک فرقے کی طرف داری میں دوسرے فرقے پر ظلم و تعدی کو بھی روا رکھا گیا [مثلًا بعہد مامون الرشید معتزلہ کے حق میں]؛ (۲) وہ علم کلام جو فلسفے کے مقابلے کے لیے ایجاد ہوا۔ متقدمین کے ہاں یہ دونوں الگ الگ اقسام

علم تھیں، لیکن امام غزالی نے فلسفہ و کلام میں اختلاط و اشتراک کی بنیاد ڈالی، امام رازی نے اسے ترقی دی اور پھر متاخرین نے اس قدر خلط مبحث کر دیا کہ شبلی نعمانی کے الفاظ میں فلسفہ، کلام، اصول عقائد سب گڈ مڈ ھو کر ایک معجون مرکب بن گیا (علم الکلام، ص ۲۰)۔ اس سلسلے میں ابن خلدون کا بیان ھے کہ شروع شروع میں اسے فلسفیانہ رنگ نہیں دیا گیا کیونکہ ایک تو فلسفے کا لوگوں میں بہت کم رواج ھوا تھا اور جتنا رواج پذیر ھوا تھا اس سے بھی متکلمین اس لیے گریزاں رہتے تھے کہ وہ اسے عقائد شریعت کے خلاف سمجھتے تھے۔ پھر منطقی استدلال سے کام لیا جانے لگا اور نئے نئے دلائل پیش کیے جانے لگے۔ یہی جدید طریقہ تھا جو متاخرین کا طریقہ کہلایا اور جس میں نئے نئے قواعد و دلائل لائے گئے۔ اگرچہ اس میں بھی جگہ جگہ فلاسفہ کے خیالات کی تردید تھی، تاہم متاخرین نے علم کلام کو اس رنگ میں ڈھال دیا کہ کلام و فلسفہ میں تمیز کرنی مشکل ھو گئی اور وہ باھم مل جل کر گویا ایک ھی چیز نظر آنے لگے (ابن خلدون: مقدمہ، ص ۴۶۶)۔

احمد امین (ظہر الاسلام، ۴: ۲ تا ۳) نے علم الکلام کی وسعت کے پیش نظر اسے چار حصوں میں تقسیم کیا ھے اور بتایا ھے کہ یہ علم صرف عقائد دینیہ کی توضیح و تشریح پر مشتمل نہیں بلکہ اس میں اور بہت سی چیزیں داخل ھوتی چلی گئیں: (۱) علم الکلام کی سب سے اھم قسم الٰہیاتی مسائل سے بحث کرتی ھے، مثلاً اللہ تعالیٰ، اس کی ذات و صفات و افعال، انبیاء و رسل وغیرہ۔ اس قسم کو ھم صحیح معنوں میں علم الکلام کہ سکتے ھیں؛ (۲) علم کلام کی حکمیہ قسم، جس کا تعلق زیادہ تر طبیعیات اور کیمیا سے ھے، مثلاً جوھر، عرض، جزء لایتجزی، حرکت و سکون، رنگ، بو، مزہ وغیرہ؛ (۳) علم کلام کی سیاسی قسم، جسے دینی رنگ دے دیا گیا، مثلاً امام کون ھو سکتا ھے، امامت کی شرائط کیا ھیں، عباسی اور اموی بطور امام کیسے تھے اور اسی طرح کے دوسرے سوالات؛ (۴) علم کلام کی عقلی قسم، مثلاً خیر و شر کی بحث، انسانی ارادہ و اختیار کا مسئلہ، حسن و قبح عقلی، اعجاز القرآن، اجماع و قیاس، وغیرہ؛ چنانچہ ھم دیکھتے ھیں کہ المواقف، الفرق بین الفرق یا الملل والنحل وغیرہ کتب کا مطالعہ کرتے وقت اس قسم کے مختلف رجحانات سامنے آتے ھیں۔

علم کلام کی ابتدا کیوں کر ھوئی؟

[علم کلام کی ابتدا کے بارے میں الاشعری (مقالات) سے لے کر التفتازانی (شرح العقائد النسفیہ) تک سب نے یہی کہا ھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم اور صحابہ رض کے زمانے تک لوگ عقائد کے سلسلے میں آپؐ سے براہ راست رجوع یا صحابہ رض سے براہ راست مشورے کی سہولت کے باعث مطمئن ھو جاتے تھے اور اختلافات کم سے کم ظہور میں آتے تھے، لیکن بعد میں فتنوں کا ظہور ھوا اور عقائد کے بارے میں شکوک و اعتراضات پیدا ھو گئے۔ اس کے کچھ وجوہ سیاسی تھے، لیکن بہت سے اختلافات و اعتراضات ایسے تھے جو دوسرے مذاھب کے لوگوں، یا ان میں سے قبول اسلام کرنے والوں، یا یونانی علوم کی اشاعت اور اس کے زیر اثر عقلی طریق کار کے غلبے کی وجہ سے پیدا ھوے۔

اس حد تک تو بات ٹھیک ھے، لیکن یہ سمجھنا چنداں درست نہیں کہ اختلافات کا پیدا ھونا کوئی بڑی ھی غیر معمولی یا غیر قدرتی صورت حال تھی یا یہ کوئی ایسی بات ھے جو صرف مسلمانوں سے مخصوص تھی۔ اول تو یہ امر طبعی ھے کہ انسان

لحظہ بہ لحظہ اپنی انفرادی سوچ کو کام میں لاتا ہے اور ہر شے کے بارے میں اپنا ایک انفرادی نقطۂ نظر بھی قائم کرتا ہے۔ وہ ایک خیال پر جامد نہیں رہ سکتا۔ بدلتے ہوئے سیاسی و جغرافیائی اور مختلف اقوام کے نظریاتی احوال سے دو چار ہونے کے بعد خیالات میں ایک ہیجان پیدا ہونا لازمی ہے۔ دوم اسلام تمام انسانیت کا مذہب ہے۔ اس نے دنیا کے مذاہب و ادیان کے مقابلے میں اپنا ایک موقف پیش کیا، جس سے ایک ٹکراؤ لازم تھا۔ جملہ ادیان و مذاہب کے ماننے والوں نے اس کا مقابلہ کیا اور اپنے اپنے خیالات کی حمایت و مدافعت میں ہر حربہ استعمال کیا، جس سے بعض اوقات اسلام قبول کرنے والے بھی متأثر ہوتے رہے۔ اس میں قابل ذکر صورت یہ ہے کہ اس چیلنج کو علماے اسلام نے کس طرح قبول کیا اور امت کا ایک بڑا حصہ اس چیلنج سے بچ کر کس طرح نکل گیا؟ اتنا بڑا مذہب اور چیلنج کی زد میں نہ آتا، یہ باور نہیں کیا جا سکتا۔ اسلام کو پہلی تین صدیوں میں سخت سے سخت مقابلے پیش آئے اور یہ دین فطرت اور دین انسانیت ہر امتحان میں کامیاب نکلا۔ یہ اس کی عظمت تھی۔ فرقوں کا ہونا بھی ایک امر قدرتی ہے۔ تمدنی تجربوں سے گزرتے ہوئے اقوام میں ذہنی اضطراب بھی کوئی انوکھی بات نہیں: لٰہذا یہ سمجھنا کہ فرقے صرف مسلمانوں میں پیدا ہوئے، غلط ہے۔ اختلافات ہر مذہب میں بلکہ ہر مکتب فلسفہ میں موجود ہیں۔ اس طرح قانون طبعی کے تحت مسلمانوں میں بھی ہوئے۔

اختلافات پر زور دینے والے اسلامی فرقوں کے اختلاف پر تو بہت زور دیتے ہیں، لیکن یہ نہیں دیکھتے کہ ان قدرتی و طبعی اختلافات اور کثرت بحث میں دین حق کے علمبرداروں نے ہر محاذ پر مقابلہ کس طرح کیا اور آویزشوں کے اندر قرآن و سنت کی بنیاد پر اتحاد امت کو مستحکم رکھنے اور مابہ الاشتراک کے اصول پر اجماع و اجتماع کے مصالح و مقاصد کو کس طرح پورا کیا۔

قابل ذکر یہ نہیں کہ مختلف آرا اور مختلف فرقے کیوں اور کس طرح پیدا ہوئے کیونکہ یہ تو امر طبعی تھا۔ زیادہ قابل ذکر امر یہ ہے کہ آرا کی اس کثرت کے باوجود دین حق کا صراط مستقیم کس طرح قائم رکھا گیا اور زیادہ سے زیادہ مسلمانوں کو جماعت کا پابند کس طرح کیا گیا۔ فرقے ضرور پیدا ہوئے، مگر چھوٹے فرقے ساتھ ساتھ مٹتے بھی گئے اور دین حق کی جماعت ہمیشہ غالب رہی۔ دین حق پر اکثریت جماعت کا اتفاق قائم رہنا غیر معمولی بات ہے اور فرقوں کا ہونا ایک عام بات ہے۔ جماعت پر قائم رکھنے کا کام علم الکلام نے کیا۔ جیسا کہ بیان ہوا، اس کے تین محاذ تھے: (۱) داخلی، جس میں مسلمانوں کے اندر کے شکوک و شبہات کا ازالہ کیا گیا۔ یہ فرقوں کے اندر کا محاذ تھا؛ (۲) خارجی دینی، جس کے ذریعے دیگر ادیان کے عقائد کے نفوذ کا مقابلہ ہوا۔ یہ تقابل ادیان کا محاذ تھا: (۳) یونانی (قدیم) فلسفے اور مغربی (جدید) فلسفے سے پیدا شدہ خیالات و عقائد کا مقابلہ۔ اسے عقلی محاذ کہا جا سکتا ہے۔

ہر چند کہ علم کلام بعض موقعوں پر خود نئے مفاسد کا ذریعہ بھی بنا، لیکن مجموعی طور سے علم کلام نے دین حق کی حقانیت کو ثابت کرنے اور اس کے خلاف حملوں کی مدافعت کرنے میں غیر معمولی خدمت انجام دی]۔

ابن خلدون نے بھی علم کلام کی ابتدا و آغاز سے بحث کی ہے۔ عقائد ایمانیہ پر بحث کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں: ''غرض یہ سارے وہ بنیادی عقائد ایمانیہ ہیں جن پر عقلی دلائل قائم کی گئیں اور

ان کا ثبوت مہیا کیا گیا۔ کتاب و سنت ان کے دلائل سے پر ہیں۔ سلف صالحین، علمائے متقدمین اور ائمۂ محققین نے انہیں ادلہ کو پیش نظر رکھا، مگر آگے چل کر ان عقائد کی تفصیل میں آپس میں اختلاف رونما ہوا۔ اختلاف کا باعث زیادہ تر آیات متشابہات تھیں۔ یہ اختلاف علما کو بحث مباحثے اور مناظرے کی طرف کھینچ لایا۔ ہر ایک نے عقلی دلائل پیش کیے اور ساتھ ساتھ نقل (کتاب و سنت) سے بھی استدلال کیا۔ بس یہیں سے علم کلام کی بنیاد پڑی'' (مقدمة، ص ۴۶۳).

علم کلام کے نشو و نما اور ارتقا میں کون کون سے اسباب و وجوہ کام کر رہے تھے؟ اس کے بارے میں بہت کچھ کہا گیا ہے۔ بقول احمد امین (ضحی الاسلام، ۳: ۱ تا ۴) ان اسباب میں سے کچھ داخلی تھے اور کچھ خارجی۔ داخلی اسباب وہ تھے جو خود اسلام اور مسلمانوں کی طبیعت کا تقاضا تھے، مثلاً (۱) قرآن حکیم کا یہ اسلوب کہ اس نے نہ صرف یہ کہ توحید و نبوت کی دعوت دی بلکہ اہم ادیان عالم اور اقوام کے عقائد و نظریات سے بحث بھی کی اور ان کے اغلاط کا رد کیا؛ (۲) فتوحات سے فراغت کے بعد مسلمان دینی بحث و مباحثہ کی طرف متوجہ ہونے لگے، فلسفے کی طرف بھی میلان ہوا اور دینی اختلاف ظہور میں آیا؛ (۳) سیاسی مسائل.

خارجی اسباب اجنبی ثقافتوں اور غیر اسلامی عقائد و نظریات کی بدولت پیدا ہوئے۔ ان میں سے اہم سبب یہ تھا کہ مختلف ادیان کے ماننے والوں کا رد فلسفیانہ نقطۂ نظر سے دلائل و وجوہ کے ساتھ دیا جائے۔ بات در اصل یہ ہے کہ اسلام جب تک عرب کی محدود فضا میں رہا، عقائد کے بارے میں کوئی زیادہ باریک قسم کی کد و کاوش، چھان بین اور بحث و نزاع پیدا نہ ہوئی، جس کا سبب یہ تھا کہ عربوں کا مذاق تخیلی نہیں بلکہ عملی تھا۔ یہی وجہ ہے کہ عملی امور (نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ) کے بارے میں تو ابتدا ہی سے مسائل کی تحقیق کا آغاز ہو چکا تھا، حتی کہ خود صحابۂ کرام رض کے زمانے ہی میں فقہ و تفسیر کے مجموعے تیار ہونے لگے تھے، لیکن جو باتیں ایمان و اعتقاد سے تعلق رکھتی تھیں ان کے بارے میں زیادہ بحث و نزاع اور نکتہ چینی نہیں ہوئی بلکہ اجمالی طور پر ہی عقیدے کا ماننا کافی سمجھا گیا۔ موشگافیاں (جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے) بعد میں مختلف اسباب سے ہوئیں.

شبلی نعمانی نے بھی ''اختلاف عقائد کی ابتدا'' کے عنوان کے تحت مختلف اسباب سے بحث کی ہے اور (بحوالۂ الشہرستانی) بتایا ہے کہ اختلاف کے اصول اسلامی فرقوں کے مابین یہ چار امور تھے: (۱) صفات الٰہی کا اثبات؛ (۲) جبر و قدر کی حقیقت؛ (۳) عقائد و اعمال کی حیثیت؛ (۴) عقل و نقل کی نزاع (علم الکلام، ص ۲۰ تا ۳۰؛ مزید تفصیل کے لیے رک بہ فرقہ).

''علم الکلام'' کی اصطلاح سب سے پہلے کس نے اور کب استعمال کی؟ احمد امین (ضحی الاسلام، ۳: ۹) کا خیال ہے کہ یہ نام سب سے پہلے عہد بنی عباس میں، غالباً المامون کے عہد حکومت میں، رائج ہوا اور یہ نام معتزلہ کی ایجاد ہے۔ اس سے پہلے اعتقادی مسائل کے لیے ''الفقہ فی الدین'' کے الفاظ استعمال کیے جاتے تھے، جیسا کہ قانون کے لیے ''الفقہ فی العلم'' کے الفاظ مروج تھے۔ اس بیان کی تائید الشہرستانی (الملل والنحل، ص ۱۸) کے ان الفاظ سے ہوتی ہے: ثم طالع بعد ذٰلک شیوخ المعتزلة کتب الفلاسفة حین فسرت ایام المأمون. فخلطت مناھجھا بمناھج الکلام و أفردتھا فنًّا من فنون العلم و سمتھا باسم الکلام۔

شبلی نعمانی لکھتے ہیں : ”تاہم اس وقت (عہد مہدی عباسی) تک یہ علم الکلام کے نام سے موسوم نہیں ہوا تھا۔ مأمون الرشید کے زمانے میں جب معتزلہ نے فلسفے میں مہارت حاصل کی اور فلسفیانہ مذاق پر اس فن کی تدوین کی تو انہوں نے اس کا نام علم کلام رکھا“ (علم الکلام، ص ۳۵).

بہرحال یہ ظاہر ہے کہ کلام اور فلسفہ بہت سے مقامات پر ہم قدم نظر آ رہے ہیں۔ متکلمین اسلام کی طرح فلاسفۂ اسلام نے بھی اسلامی عقائد اور ما بعد الطبیعیات پر قلم اٹھایا ہے اور اسلام کی علمی تاریخ میں ہمیں بہت ایسے نام ملتے ہیں جنہیں ہم بیک وقت متکلمین اور فلاسفہ دونوں میں شمار کر سکتے ہیں۔ ان بزرگوں کی تصانیف آج بھی اس بات کی شاہد ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ متکلمین اور فلاسفہ (جنھوں نے الٰہیات اور ما بعد الطبیعیات پر گفتگو کی) دونوں کے طریق کار اور نہج میں کیا فرق ہے؟ اس مسئلے پر ہم کئی طریقوں سے بحث کر سکتے ہیں۔ متکلمین قواعد ایمان کے معتقد اور ان کی صحت کے اقرار کرنے والے ہیں اور انہوں نے ان پر ایمان رکھتے ہوئے ان کو عقلی طور پر ثابت کرنے کی کوشش کی اور دلائل و براہین پیش کیے۔ اس کے برعکس فلاسفہ ان مسائل پر غیر جانبدارانہ انداز میں بحث کرتے ہیں اور یہ فرض کر کے کہ ان کے دل و دماغ ان اعتقادات سے خالی اور غیر مؤثر ہیں، حتی کہ جب وہ ان پر غور و خوض کر کے کسی نتیجے پر پہنچ جاتے ہیں تو اس کے معتقد ہو جاتے ہیں۔ گویا دونوں کے طریق کار میں فرق یہ ہے کہ متکلمین اسلام کے قواعد اساسیہ پر ایمان رکھتے ہوئے ان کے لیے دلائل و براہین مہیا کرتے ہیں جب کہ فلاسفہ ان مسائل پر اس انداز سے غور و فکر کرتے ہیں جیسا کہ دلائل و براہین کا تقاضا ہے (نیز دیکھیے ابن خلدون : مقدمہ، ص ۴۶۶؛ الغزالی : الاقتصاد فی الاعتقاد).

اسی طرح مسلمان فلاسفۂ الٰہیات علم الکلام اور متکلمین سے متأثر ہوئے اور انہوں نے ان کی بعض اصطلاحات کو فلسفے میں استعمال بھی کیا بلکہ اس سے بھی بڑھ کر انہوں نے دین کے ایسے سماعی مسائل کو تسلیم کیا جن کے اثبات یا بطلان پر کوئی عقلی برہان قائم نہیں کی جا سکتی تھی؛ چنانچہ ابن سینا کا کہنا ہے : ”جہاں تک معاد جسمانی اور اس کے احوال کا تعلق ہے تو ان کا ادراک دلیل و برہان سے ممکن نہیں، لیکن شریعت حقہ محمدیہ نے ہمارے لیے اس کی خوب وضاحت کر دی ہے، اس لیے ہمیں ان معاملات کے لیے اس کی طرف رجوع کرنا چاہیے“ (ابن خلدون : مقدمہ، ص ۹، بحوالۂ کتاب المبدأ والمعاد لابن سینا).

علم کلام کے اہم ترین موضوعات :

[علم کلام کے بڑے موضوع یہ ہیں : (۱) خدا کی ذات و صفات اور عدل و توحید کا مسئلہ؛ (۲) رویت باری؛ (۳) قرآن کا مخلوق یا غیر مخلوق ہونا؛ (۴) جبر و اختیار؛ (۵) کبائر کے مرتکب کی حیثیت اور کفر کی تعریف اور درجے (اور منزلۃ بین المنزلین)؛ (۶) امر معروف اور نہی عن المنکر؛ (۷) نبوت کی حقیقت اور منصب؛ (۸) مسئلۂ امامت و خلافت.

عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ متکلمین سب کے سب عقل کی فوقیت کے قائل تھے۔ یہ صحیح نہیں۔ ان میں سے بعض ضرور ایسے تھے، مثلاً معتزلہ کے بعض گروہ، لیکن فی الجملہ علمائے کلام قرآن و سنت کو اول حیثیت دے کر عقائد کا اثبات عقلی دلیلوں سے کرتے تھے.

کلام کے یہ مسئلے کچھ تو سیاسی نزاعات سے

پیدا ہوے اور کچھ قرآن مجید کی آیات (خصوصاً آیات متشابہات) سے اور کچھ یونانی معقولات کی بنا پر۔ سرسری نظر سے دیکھنے والے کو یہ بحثیں فروعی اور غیر اہم معلوم ہوتی ہیں، لیکن در حقیقت ان میں سے بیشتر کی زد بالآخر اصول دین پر پڑتی ہے؛ اس لیے محدثین، فقہا اور بعد میں اشاعرہ کو ان کی طرف ملتفت ہونا پڑا ورنہ اس بات کا خدشہ تھا کہ اصولی عقائد دین، ذات باری، نبوت و رسالت، قرآن مجید کا کلام اللہ ہونے اور اعمال و جزا کی بنیادی اہمیت جیسے مسائل میں دین کا شیرازہ بگڑ جاتا اور اس کے زیر اثر باقی معاشرتی و اخلاقی قوانین اور نظام عبادات و معتقدات میں بھی خلل آتا۔ اس کے علاوہ ان بحثوں کے اندر سے بہت سے موضوعات ایسے بھی نکل آئے جن کا اسلامی فکریات میں شمار ہوا، مثلاً اشاعرہ کا مسئلۂ جواہر، جس کی اہمیت بیسویں صدی عیسوی میں نمایاں ہوئی۔ آغاز میں تو یہ محض سادہ سے سوال تھے، لیکن رفتہ رفتہ ان کے اندر سے فروعات کا ظہور ہوا، جس کے باعث منظم مسلک قائم ہوتے گئے، پھر ہر مسلک کی مزید چھوٹی چھوٹی شاخیں نکلتی چلی گئیں.

الاشعری نے مقالات الاسلامیین میں ان مسلکوں اور شاخوں کا ذکر کیا ہے۔ البغدادی نے الفرق بین الفرق میں ان لوگوں کی بھی نشان دہی کی ہے جو راہ حق پر ہیں اور باطل فرقوں کے عقائد بھی بیان کیے ہیں (نیز دیکھیے الشہرستانی: کتاب الملل والنحل؛ ابن حزم: کتاب الفصل).

اس موقع پر ان سب مسلکوں کے بارے میں لکھنا ممکن نہیں۔ یہاں چند بنیادی مسالک اور ان کے ممتاز علمبرداروں کا ذکر مناسب ہو گا].

علم الکلام کے مشہور مسالک: عہد خلافت راشدہ کے بعد جب مسلمانوں میں سیاسی اختلافات شدت اختیار کر گئے (خصوصاً خوارج، بنو امیہ اور شیعہ کے اختلافات) تو قدرتی طور پر فکری و اعتقادی بحث و مناظرہ میں بھی شدت آتی گئی۔ وہ مسائل جنھیں بحث کا مرکز قرار دیا جا سکتا ہے یہ ہیں: (۱) مسئلۂ جبر و اختیار؛ (۲) کبائر کا مرتکب اور اس کی شرعی حیثیت؛ (۳) مسئلۂ خلق قرآن.

جبریه و قدریه: بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ مسئلۂ جبر کا موجد جعد بن درہم تھا اور اس نے یہ عقیدہ یہودیوں سے لیا۔ اہل فارس کے ہاں بھی اس قسم کے خیالات کی موجودگی کا پتا چلتا ہے۔ جعد بن درہم سے یہ عقیدہ جہم بن صفوان نے لیا اور مذہب جبریہ کا بانی اسی کو سمجھا جاتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ انسان مجبور محض ہے۔ اس کا نہ کوئی آزاد ارادہ ہے نہ اسے اپنے افعال پر کوئی قدرت حاصل ہے۔ وہ فقط ایک تنکے کی طرح ہے، جو تیز ہوا کے ساتھ اڑا چلا جا رہا ہو، یا لکڑی کا ایک ٹکڑا ہے، جو موجوں کے تھپیڑوں کے رحم و کرم پر ہو۔ یہ تو تھا جبریہ کا مابہ الامتیاز عقیدہ۔ جہم بن صفوان کچھ اور عقائد کا بھی قائل تھا. مثلاً کوئی چیز ابدی و دائمی نہیں اور جنت اور دوزخ بھی بالآخر فنا ہو جائیں گی؛ ایمان معرفت باللہ کا نام ہے اور کفر جہل باللہ کو کہتے ہیں (اس لیے جس نے اللہ کو پہچانا، پھر زبان سے انکار کیا، وہ کافر نہیں ہے)؛ اس کی یہ بھی راے تھی کہ اللہ تعالٰی کا علم حادث ہے اور وہ کسی چیز کی تخلیق سے پہلے اسے نہیں جانتا: اللہ تعالٰی کا دیدار نہیں کیا جا سکتا: وہ نفی صفات باری اور خلق قرآن کا بھی قائل تھا اور کلام الٰہی کو قدیم نہیں بلکہ حادث سمجھتا تھا (اس میں معتزلہ اس کے ہمنوا ہوے)۔ جہم بن صفوان نے ۱۲۸ھ نصر بن سیار کے خلاف بغاوت میں حصہ لیا اور قتل کیا گیا۔ اس کی دعوت کا

مرکز خراسان تھا۔ بعد میں اس کے متبعین نہاوند میں جا گزیں رہے۔ سلف صالحین، اکثر متکلمین و محدثین اور فقہا عقیدۂ جبر کے مخالف تھے اور اس نظریے کی تردید کے لیے کوشاں رہے (جہم بن صفوان کی آرا کے لیے دیکھیے البغدادی، ص ۱۹۹: الشہرستانی، ص ۶۰۱ ببعد)۔ مسئلۂ تقدیر میں عین دوسری جانب قدریہ بیٹھے نظر آتے ھیں۔ انھوں نے بھی مبالغے سے کام لیا اور کہا کہ انسان سب کچھ اپنے ارادہ و اختیار سے کرتا ھے، خدا کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔ انھوں نے صریحاً تقدیر خداوندی کی نفی کی اور کہا کہ حوادث کا علم خدائے تعالیٰ کو اسی وقت ھوتا ھے جب وہ وقوع پذیر ھوتے ھیں۔ گویا وہ یہ ثابت کرنا چاھتے تھے کہ انسانی افعال خالق کائنات کے دائرۂ قدرت سے باھر ھیں۔ یہ لوگ بنو امیہ کے سخت مخالف تھے اور ان کے طرز زندگی کے زبردست نقاد.

''قدریہ'' کو اس نام سے موسوم کرنے میں بعض لوگوں کو تعجب ھوا کہ تقدیر کا منکر ھونے کے باوجود انھیں قدریہ کہا گیا۔ بعض کے نزدیک انھیں قدریہ کہنے کا سبب یہ ھے کہ انھوں نے تقدیر کی نفی خدائے تعالیٰ سے کی اور اسے بندوں کے لیے ثابت کیا۔ دراصل یہ نام ان لوگوں کے لیے استعمال کیا گیا جو اس بات کے قائل تھے کہ انسان کو اس کے اعمال پر اس قدر ''قدرت'' حاصل ھے کہ گویا ''قدر'' خود اسی سے متعلق ھے اور ھر چیز اس کے ارادہ و قدرت کے تابع ھے۔ قدریہ میں مشہور ترین زعما عراق میں معبد الجہنی اور شام میں غیلان الدمشقی ھوئے ھیں۔ بعد میں معتزلہ کے لیے بھی قدریہ کی اصطلاح استعمال کی جاتی رھی کیونکہ وہ بھی اس بات کے قائل ھوئے کہ اعمال انسانی اس کے اپنے ارادہ و اختیار سے ظہور پذیر ھوئے ھیں۔ معبد کو حجاج بن یوسف نے ۸۰ھ میں بغاوت کا داعی قرار دے کر قتل کر دیا اور غیلان کا قتل (۱۰۵ھ) ھشام بن عبدالملک کے ھاتھوں ھوا۔ اس کا مناظرہ امام اوزاعی کے ساتھ مشہور ھے۔ قدریہ کا عقیدہ دیر تک بصرے اور اس کے نواح میں بہت پھولتا رہا۔ بعض لوگوں کا کہنا ھے کہ قدریہ کے عقائد نے بعد میں ثنوی عقائد کا لبادہ اوڑھ لیا اور بعض کے نزدیک وہ معتزلہ میں گھل مل گئے.

مرجئہ: یہ اصطلاح ان لوگوں کے لیے استعمال کی گئی جو مرتکب کے بارے میں حکم لگانے پر ارجا (تأجیل، مہلت) کے قائل تھے۔ جب مسلمانوں میں مرتکب کبیرہ کے بارے میں اختلاف آرا پیدا ھوا تو کئی اقوال ظہور پذیر ھوئے۔ شیعہ نے کہا کہ وہ مؤمن ھے، لیکن اس پر حد قائم کی جانی چاھیے۔ خوارج کی رائے تھی کہ وہ کافر ھے اور اس کا قتل واجب۔ معتزلہ کہتے تھے کہ اسے مؤمن تو نہیں البتہ مسلم کہہ سکتے ھیں۔ مرجئہ نے اس عقیدے کا اظہار کیا کہ مرتکب کبیرہ کے معاملے کو اللہ تعالیٰ کے سپرد (یوم قیامت تک) کر دیا جائے، جو علیم و خبیر ھے اور اسرار و رموز سے آگاہ۔ وھی ان کا حساب لے گا۔ بندوں کا یہ کام نہیں کہ وہ ایک دوسرے کے اعمال پر حکم لگاتے پھریں.

بعض لوگوں کا کہنا ھے کہ مرجئہ نے یہ نظریہ بنو امیہ کے خلاف بغاوت کرنے سے بچنے کے لیے اختیار کیا (دیکھیے عمر فروخ: تاریخ الفکر العربی)۔ مرجئہ شیعہ و خوارج کی طرح اس بات کو تو تسلیم کرتے تھے کہ یزید اور دوسرے کئی اموی فاسق و فاجر ھیں، لیکن وہ ان کے خلاف بغاوت و قتال کے قائل نہیں تھے۔ معتزلہ ھر اس شخص کو مرجئہ میں شمار کرتے تھے جو کبائر کے مرتکب کو دائمی جہنمی تسلیم نہ کرے۔ یہی

وجه ہے کہ کتب تاریخ میں بہت سے مشہور و معروف ائمۂ فقه و حدیث کے نام ملتے ہیں جنہیں مرجئه کہا گیا۔ اس کا سبب یہی تھا کہ یه حضرات معتزله اور خوارج کے برعکس مرتکب کبائر کو کافر نہیں کہتے تھے اور نه انہیں دائمی جہنمی سمجھتے تھے۔ ان کا نظریه تھا کہ ایسا مسلمان اپنے گناہوں کی سزا بھگت کر داخل جنت ہوگا اور اللہ تعالیٰ اسے معاف فرما دے گا.

استاذ ابو زهره (المذاهب الاسلامیه) کا کہنا ہے کہ بعض صحابه بھی قبل ازیں اس نظریے کا اظہار کر چکے تھے کہ مرتکب کبائر کا معامله مؤخر رکھا جائے اور اسے خدائے علیم و خبیر کے سپرد کر دیا جائے۔ صحابۂ کرامؓ کی یه جماعت (جس میں سعدؓ بن ابی وقاص، عبداللہ بن عمرؓ، عمرانؓ بن حصین، ابو بکرهؓ شامل تھے) حضرت عثمانؓ بن عفان اور حضرت علیؓ بن ابی طالب کے عہد میں سیاسی مناقشات سے الگ تھلگ رہی اور انہوں نے سیاسی اختلافات کے باب میں زحمت غور و فکر گوارا نه کی۔ ان کے نزدیک مرتکب کبیره کا مسئله بھی سیاسی اختلافات کی پیداوار تھا۔ استاذ ابو زهره کی رائے میں مرجئه کا اطلاق دو مختلف قسم کے لوگوں پر ہوتا ہے: (۱) وه لوگ جو صحابه کے باہمی اختلاف اور بنو امیه کے دور میں ظہور پذیر ہونے والے تنازعات میں غیر جانبدار تھے؛ (۲) وه لوگ جو یه عقیدے رکھتے تھے کہ کفر کے ماسوا اللہ تعالیٰ سب گناه معاف کر دے گا. لہٰذا ایمان کے ہوتے ہوئے معصیت اور گناه پر زیاده اندیشه مناسب نہیں۔ بدکار لوگوں نے اپنی من مانی کارروائیوں اور بد اخلاقیوں کے جواز کے لیے آخر الذکر عقیدے کی آڑ لینے کی کوشش کی (دیکھیے ابن حزم: الفصل فی الملل والنحل، ص ۱۱۱ ببعد؛ مرجئه کے مختلف فرقوں اور نظریات کے لیے دیکھیے الشہرستانی: الملل والنحل)۔ بعض علما نے مرجئه کی ایک اور طرح بھی تقسیم کی ہے، یعنی مرجئه السنة اور مرجئه البدعة: (۱) مرجئه السنة کا نظریه یه ہے کہ مرتکب کبیره کو اس کے گناہوں کے مطابق آخرت میں سزا دی جائے گی، لیکن وه دائمی جہنمی نہیں۔ اس کا بھی امکان ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے بخش دے اور وه سزا سے بچ جائے۔ فقہا و محدثین کا ایک عظیم گروه اس نظریے کا قائل ہے؛ (۲) مرجئه البدعة کہتے ہیں کہ ایمان کے ساتھ معصیت ضرر رساں نہیں، جس طرح کفر کے ساتھ طاعت و عبادت مفید نہیں اور در حقیقت یہی لوگ ہیں جنہیں فرقۂ مرجئه کہا جاتا ہے.

معتزله: یوں تو مذہب اعتزال کا ظہور عہد اموی میں ہو چکا تھا، لیکن اس کے عروج و ترقی کا زمانه عہد عباسیه کو قرار دیا جائے گا۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ اس مکتب فکر کی ابتدا واصل بن عطاء (م ۱۳۱ھ) سے ہوئی۔ وه امام حسن بصریؒ (ابو سعید الحسن بن یسار؛ م ۱۱۰ھ) کا شاگرد تھا۔ مرتکب کبائر کے بارے میں اس کی رائے اپنے استاد کی رائے سے مختلف تھی۔ اس نے کہا کہ گناه کبیره کا ارتکاب کرنے والا نه مؤمن مطلق ہے نه کافر مطلق، یعنی وه صحیح معنوں میں نه مؤمن ہے نه کافر بلکه اس کا مقام ایمان و کفر کے درمیان میں ہے۔ یه کہہ کر وه امام حسن بصریؒ کی محفل سے، جو بصرے کی مسجد میں برپا ہوتی تھی، اٹھ گیا اور اپنا ایک الگ حلقۂ درس قائم کر لیا۔ اس پر استاد نے کہا: "اعتزل عنا واصل" اور یہیں سے اس کے متبعین کا نام معتزله مشہور ہو گیا۔ کچھ اور لوگوں کا کہنا ہے کہ اس فرقے کی ابتدا واصل بن عطاء سے بہت پہلے ہو چکی تھی بلکه بہت سے اہل بیت (مثلاً زید بن علی)

بھی معتزلی المسلک تھے۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ اس کی ابتدا امام حسن بن علیؓ کے امیر معاویہؓ کے حق میں خلافت سے دست برداری کے وقت سے ہوئی جبکہ شیعیان علیؓ میں سے ایک گروہ سیاست سے کنارہ کش ہو کر امام حسنؓ و امیر معاویہؓ دونوں سے الگ ہو گیا؛ اس نے صرف علم اور عبادت سے سروکار رکھا اور عقائد میں غور و فکر کرنے لگا۔ بعض مستشرقین کی یہ رائے ہے کہ یہ لوگ معتزلہ اس لیے کہلائے کہ وہ بڑے متقی اور پرہیزگار تھے اور دنیا سے الگ تھلگ رہتے تھے۔ احمد امین (فجر الاسلام، بحوالۂ الخطط للمقریزی) نے تحریر کیا ہے کہ یہودیوں میں ایک فرقہ تھا فروشیم، جس کے معنی معتزلہ کے ہیں۔ ان کے عقائد اسلامی فرقۂ معتزلہ سے ملتے جلتے تھے۔ ممکن ہے کہ یہود میں سے جو لوگ اسلام لائے انھوں نے عقائد میں مماثلت کی بنا پر معتزلہ کو یہ نام دیا ہو۔ محمد ابو زہرہ کا خیال ہے کہ معتزلۂ اسلام و یہودیت کے درمیان خاصی مماثلت پائی جاتی ہے۔ یہود کے معتزلہ منطق و فلسفہ کی روشنی میں تورات کی تفسیر و تشریح کرتے تھے؛ مسلمانوں میں سے بھی معتزلہ نے قرآن مجید اور صفات باری کی توضیح و تاویل فلسفے کی روشنی میں کی (دیکھیے المذاهب الاسلامیہ).

اعتزال کے پانچ اصول: اگرچہ معتزلہ کے بڑے بڑے رہنماؤں کے بعض مخصوص آرا و افکار بھی ہیں اور ان کی بنا پر معتزلہ خود کئی فرقوں میں بٹ گئے (مثلاً الواصلیة، الہذیلیة، النظامیة، الجاحظیة، الخیاطیة، الکعبیة، الجبائیة وغیرہ)، لیکن پانچ اصول (جنھیں واصل بن عطاء نے القواعد کا نام دیا تھا) ایسے ہیں جو ان سب کے درمیان مبادی مشترکہ کا درجہ رکھتے ہیں اور جن کو مانے بغیر کوئی شخص معتزلی کہلانے کا حقدار نہیں اور وہ حسب ذیل ہیں: (۱) التوحید؛ (۲) العدل (معتزلہ اپنے آپ کو اہل العدل والتوحید بھی کہتے تھے)؛ (۳) الوعد والوعید؛ (۴) المنزلة بین المنزلتین؛ (۵) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر۔ اب ہم معتزلہ کے ان اصول خمسہ کی مختصراً تشریح کریں گے.

(۱) توحید: اگرچہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا مسئلہ اسلام کے اہم ترین اور اصولی عقائد میں سے ہے اور تمام اہل اسلام توحید باری تعالیٰ کے عقیدے کی بنا پر ممتاز و ممیز سمجھے جاتے ہیں، لیکن معتزلہ نے اس عقیدے کی اپنے نقطۂ نظر سے مخصوص توجیہ کی اور اس کی تحلیل اور فلسفہ آرائی میں دور تک جا نکلے، اور نتیجۃً اس سے مزید مباحث معرکہ وجود میں آئے۔ یہی وجہ ہے کہ ''توحید'' کی نسبت بطور عقیدہ ان کی طرف بطور خاص کی گئی۔ قرآن مجید میں ایسی بہت سی آیات موجود ہیں جو اللہ تعالیٰ کی تنزیہ پر دلالت کرتی ہیں، مثلاً لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ؛ لیکن کچھ آیات ایسی بھی ہیں جو بظاہر تجسیم کی طرف اشارہ کرتی ہیں، جیسے یَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَیْدِیْهِمْ؛ پھر ایسی آیات بھی ملتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی مخصوص جہت نہیں ہے، مثلاً وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ؛ اسی طرح کچھ آیات بظاہر جہت کا اظہار بھی کرتی ہیں، جیسے ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ اور ءَاَمِنْتُمْ مَّنْ فِی السَّمَآءِ۔ علمائے اسلام کی اکثریت اس مسئلہ میں بھی تنزیہ ذات باری پر اجمالی ایمان رکھتی تھی اور جن آیات سے تشبیہ و تمثیل کا اظہار ہوتا ہے ان پر بحث و تمحیص سے پہلو بچاتی۔ ان حضرات کا کہنا تھا کہ ہم اللہ تعالیٰ اور اس کی وحدانیت پر ایمان رکھتے ہیں اور جو کچھ قرآن مجید میں مذکور ہے اس سے زیادہ کچھ نہیں کہتے کیونکہ اس سے زیادہ کی معرفت ہم پر واجب نہیں۔ ہمارے

لیے تو فقط اتنا مان لینا ہی کافی ہے جو قرآن مجید میں وارد ہوا ۔ اگر ہم اس کی تفصیل و تاویل میں چلے گئے تو یہ ہماری باتیں ہوں گی، اللہ کا فرمودہ نہ ہو گا ۔ اس نازک معاملے میں غور و خوض کرنے سے خطا کا امکان ہے، اس لیے اس سے احتراز کرنا ہی بہتر ہے ۔ معتزلہ نے اس معاملے میں دوسرا پہلو اختیار کیا ۔ انھوں نے کہا : ہم آیات تنزیہ کی تو تشریح و تحلیل کرتے ہیں، لیکن دوسری آیات جن میں مثلاً عرش پر متمکن ہونا اور چہرے اور ہاتھ وغیرہ کا ذکر ہے، ان کی ایسی تاویل کرتے ہیں جو تنزیہ سے متصادم نہ رہے بلکہ اس کے موافق ہو: چونکہ اسلام خالص توحید و تنزیہ کا علم بردار ہے اور اس میں تجسم ذات کا شائبہ نہیں. اس لیے لازم ہے کہ جو آیات بظاہر تجسیم و تمثیل کی حامل ہیں ان کی ایسی توضیح کی جائے جو صریح، واضح اور متفق علیہ ہو ۔ شبلی نعمانی نے اس اختلاف کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے : ”خدا کے متعلق قرآن مجید میں جو الفاظ اس قسم کے مذکور ہیں جو جسمانیات کے لیے مخصوص ہیں، مثلاً عرش پر متمکن ہونا، قیامت کے دن فرشتوں کے جھرمٹ میں آنا وغیرہ وغیرہ، ان کے حقیقی معنی لیے جائیں یا مجازی؟ اس سوال نے دو مختلف فرقے پیدا کر دیے ۔ پہلی شق کے ماننے والے محدثین اور اشعریہ ہیں جن میں سے بڑھتے بڑھتے مجسّمہ اور مشبّہہ نکل آئے، جو خدا کے ہاتھ پاؤں تک مانتے ہیں ۔ دوسرے احتمال کے قائل معتزلہ ہیں جن کا دوسرا نام منکرین صفات ہے“ (علم الکلام، ص ۲۸).

امام اشعری نے مقالات الاسلامیین (۱ : ۱۵۵) میں معتزلہ کے عقیدۂ توحید و تنزیہ کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے : ”اللہ ایک ہے ۔ اس جیسی کوئی چیز نہیں ۔ (اس کا) نہ جسم ہے نہ کالبد، نہ جثہ ہے نہ صورت، نہ خون نہ گوشت ۔ (وہ) نہ شخص ہے نہ جوہر نہ عرض ۔ اس کا نہ کوئی رنگ ہے نہ ذائقہ نہ خوشبو ۔ اسے چھوا نہیں جا سکتا ۔ اس کی نہ حرارت ہے نہ برودت، نہ رطوبت نہ یبوست ۔ نہ اس کا طول ہے نہ عرض نہ عمق ۔ نہ اس میں اجتماع ہے نہ افتراق ۔ وہ متحرک بھی نہیں اور ساکن بھی نہیں ۔ نہ اس کے اجزا ہیں نہ اعضا و جوارح ۔ اس کی جہتیں بھی نہیں ہیں ۔ نہ اس کا کوئی دایاں ہے نہ بایاں، نہ کوئی آگا نہ پیچھا، نہ اوپر نہ نیچا ۔ کوئی مکان اس کو محیط نہیں ہے، نہ وقت و زمان کا اس پر اجرا ہے ۔ وہ کسی مکان میں حلول بھی نہیں کرتا ۔ اسے نہ تو کسی ایسی صفت سے متصف کیا جا سکتا ہے جو مخلوقات کے لیے ہیں اور ان کے حدوث پر دلالت کرتی ہیں، نہ اس کی یہ صفت ہی بیان کی جا سکتی ہے کہ وہ متناہی ہے یا اس کی پیمائش کی جا سکتی ہے یا وہ مختلف جہات میں سمایا ہوا ہے ۔ وہ محدود بھی نہیں ہے ۔ وہ نہ تو کسی کا والد ہے نہ کسی کا بیٹا ۔ اقدار اس کا احاطہ نہیں کر سکتیں اور پردے اسے چھپا نہیں سکتے ۔ حواس اس کا ادراک نہیں کر سکتے اور انسانوں پر اسے قیاس نہیں کیا جا سکتا ۔ مخلوقات کے ساتھ اسے کسی طرح کی بھی مشابہت نہیں ہے ۔ آفات و مصائب اسے گھیر نہیں سکتیں ۔ وہ دل میں گزرنے والے خیال اور وہم میں آنے والے تصور کی مشابہت سے بھی ماوراء ہے ۔ وہ ہمیشہ سے ہے ۔ وہ اول، سابق اور تمام حوادث سے متقدم ہے ۔ وہ جملہ مخلوقات سے پہلے موجود تھا ۔ وہ ہمیشہ سے عالم، قادر اور حی ہے اور یونہیں ہمیشہ رہے گا ۔ اسے آنکھیں دیکھ نہیں سکتیں اور بصارت اس کا ادراک نہیں کر سکتی ۔ وہم و خیال اس کا احاطہ نہیں کر سکتے اور کانوں سے اسے سنا نہیں جا سکتا ۔ وہ شیٔ ہے مگر اشیاء کی طرح نہیں ۔ وہ عالم و قادر بھی ہے لیکن زندہ و قادر علما کی طرح نہیں ۔

وہی ایک قدیم ہے ۔ اس کے علاوہ کوئی قدیم نہیں اور اس کے علاوہ کوئی معبود نہیں ۔ اس کی سلطنت میں کوئی اس کا شریک نہیں اور کوئی وزیر نہیں ۔ جو کچھ وہ بناتا اور پیدا کرتا ہے اس میں کوئی اس کا مددگار نہیں ۔ اس نے مخلوقات کو کسی سابق مثال کے مطابق نہیں بنایا ۔ اس کے لیے کسی چیز کو دوسری چیز کے مقابلے میں پیدا کرنا نہ اس سے زیادہ آسان ہے نہ اس سے زیادہ مشکل ۔ نہ اسے کوئی منفعت حاصل ہوتی ہے نہ نقصان پہنچتا ہے ۔ وہ سرور و لذت اور اذیت و الم سے بیگانہ اور نا آشنا ہے ۔ نہ اس کی کوئی غایت ہے نہ انتہا. . . . ''

یہ طویل اقتباس ہم نے اس لیے پیش کیا تاکہ معتزلہ کے عقیدۂ توحید اور تنزیہ ذات کی وضاحت ہوسکے ۔ یہ بالکل ظاہر و باہر ہے کہ معتزلہ نے تنزیہ کی فلسفیانہ تحلیل کی اور نہ توحید ہی کی عقل کی روشنی میں وضاحت کی اور اس بات کے قائل ہوئے کہ قرآن کے الفاظ، ید، استوٰی علی العرش اور وجہ وغیرہ کی تعبیر مجازی حیثیت سے کی جائے ۔

مسئلۂ تنزیہ ذات میں ان کے اس غور و فکر کا نتیجہ تھا کہ منطقی طور پر دو اہم مسائل کلامیہ منصۂ شہود پر آئے ، یعنی مسئلۂ رویتِ باری تعالٰی، اور مسئلۂ صفات باری جل جلالہ ۔ پھر اس دوسرے مسئلے سے خلق قرآن کا تنازع پیدا ہوا، جو ایک طویل عرصے کے لیے اسلامی معاشرے میں زبردست بحث و تمحیص اور جدال و قتال کا باعث بنا رہا (خلق قرآن کے بارے میں تفصیلی گفتگو بعد میں ہو گی) ۔ جہاں تک قیامت کے دن مؤمنوں کے رویتِ باری تعالٰی کا تعلق ہے، معتزلہ اسے محال سمجھتے تھے کیونکہ ان کے نزدیک اس سے خداے تعالٰی کی جسمانیت اور اس کا ذوجہت ہونا لازم آتا ہے، للہذا وہ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ انسان خدا کو دیکھ سکتا ہے ۔ اسی لیے انھوں نے کثیر التعداد احادیث کو ماننے سے بھی انکار کر دیا، جو رویت باری پر دلالت کرتی ہیں ۔ وہ کہتے ہیں کہ خداے تعالٰی کا آنکھوں سے دیکھنا تو ممکن نہیں البتہ اہل ایمان اسے اپنے دل سے دیکھیں گے اور پہچانیں گے ۔ ہم اس نظریے کو اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں کہ باری تعالٰی کے جلوے کے معنی زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتے ہیں کہ وہ عقل فعال کے روبرو آ جائے گا، جو علت اول کی ایک تنویر ہے اور اس سلسلے میں دیکھنے کے معنی اس سے بالکل مختلف ہونے چاہییں جو ہم عام طور پر لفظ جلوہ سے سمجھتے ہیں (ڈی اولیری، اردو ترجمہ : فلسفۂ اسلام، ص ۱۱۴) .

(۲) **عدل :** معتزلہ کے اصولی عقائد میں سے یہ دوسرا اہم مسئلہ ہے اور انھیں دو مسائل کی بنا پر وہ اپنے آپ کو اہل العدل والتوحید کہا کرتے تھے ۔ اگرچہ تمام اہل اسلام اللہ تعالٰی کے عادل ہونے کے قائل ہیں، لیکن معتزلہ نے اس مسئلے میں بھی اپنے مخصوص نظریات قائم کیے : چونکہ اللہ عادل ہے، اس لیے یہ جائز نہیں کہ وہ شر کا حکم دے اور پھر بندوں کو اس ارتکاب شر کی بنا پر عذاب میں مبتلا کرے ۔ نتیجہ یہ کہ انسان آزاد اور مختار ہے اور جو کچھ بھی اعمال خیر و شر انجام دیتا ہے، اپنی مرضی سے دیتا ہے ۔ اس میں فقط اس کے اپنے ارادہ و اختیار کا تعلق ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ وہ نیکی کے کاموں پر ثواب کا مستحق ہے اور بدی کے کاموں پر عذاب کا ۔ گویا معتزلہ کا نظریہ ہوا کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے، نہ کہ خداے تعالٰی؛ نیز انسان اپنے افعال میں مختار ہے، مجبور نہیں ۔ خدا نہ عمل شر کا ارادہ کرتا نہ اس کا حکم دیتا ہے بلکہ اللہ پر واجب ہے کہ وہ جو کچھ بھی کرے بندوں کی صلاح کے لیے کرے ۔

اسی بنا پر مشہور معتزلی النظام (ابراہیم بن سیار؛ م ۲۳۱ھ) یہ دعوٰی کرتا ہے کہ مخلوق کی نسبت خدا صرف وہی حکم دیتا ہے جو اس کی بھلائی کے لیے ہو اور یہ بجاے خود انصاف و عدل ہوتا ہے۔

معتزلہ کے اصول عدل سے نظریۂ صلاح و اصلح اور نظریۂ حسن و قبح عقلی وجود میں آئے۔ صلاح و اصلح سے مراد یہی ہے کہ اللہ تعالٰی کے تمام اعمال میں بندوں کی خیر اور صلاح کا مقصد ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں ان میں سے بعض نے یہاں تک کہ دیا کہ اللہ پر اصلح کی رعایت واجب ہے۔

اسی طرح جب معتزلہ نے قرار دیا کہ اللہ عادل و حکیم ہے اور اس کے تمام کاموں کی کوئی غایت و مقصد ہے تو اعمال میں حسن و قبح کا مسئلہ پیدا ہوا۔ معتزلہ کا کہنا ہے کہ اعمال میں حسن اور قبح ذاتی ہیں۔ مثلاً کذب میں قبح ذاتی ہے اور صدق میں حسن ذاتی؛ چنانچہ شریعت نے جن کاموں کے کرنے کا حکم دیا وہ فی نفسہٖ حسن تھے اور اسی لیے کہا کہ یہ کام کرو۔ اسی طرح جن کاموں سے روکا گیا، چونکہ وہ فی نفسہ برے تھے اس لیے فرمایا کہ مت کرو۔ نتیجہ یہ نکلا کہ انسان شریعت کے بغیر بھی مکلف ہے کیونکہ عقل حسن و قبح، یا بالفاظ دیگر خیر و شر، کی طرف رہنمائی کرنے کے لیے موجود ہے۔

(۳) وعد و وعید: معتزلہ کے عقیدے کی رو سے ایمان یہ ہے کہ انسان جو عقیدہ رکھے اس کے مطابق عمل بھی کرے۔ جو شخص کبائر کا مرتکب ہوا اور اس نے توبہ نہیں کی وہ جہنم میں داخل ہو گا؛ چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالٰی نے نیک کاموں پر ثواب کا جو وعدہ کیا ہے اور برے کاموں پر عذاب کی دھمکی دی ہے، وہ لازماً بروے کار آ کر رہے گی؛ نیک آدمی یقیناً جزا پائے گا اور بدکار کو لازماً سزا ملے گی۔ ان میں سے بعض نے بہت مبالغے اور غلو سے کام لیا اور کہ دیا کہ اللہ پر واجب ہے کہ اپنے مطیع و فرمانبردار کو ثواب (جزا) دے اور مرتکب کبیرہ کو عتاب (سزا) دے۔ گویا طاعات پر ثواب اور معاصی پر عقاب ایک قانون حتمی ہے، جس کی رعایت اللہ تعالٰی پر لازم ہے۔

(۴) منزلة بین المنزلتین: اس سے مراد ہے کفر و اسلام کے درمیان ایک درجے کا تعین۔ دراصل ان کا یہ نظریہ ”فاسق“ کے بارے میں ہے۔ ایسا شخص جو زبان سے ایمان کا اقرار تو کرتا ہے لیکن گناہوں کا ارتکاب بھی کرتا ہے اس کی حیثیت کیا ہو گی؟ معتزلہ کے نزدیک وہ نہ تو صحیح مؤمن ہے نہ حقیقی معنوں میں کافر کیونکہ اس نے زبان سے اقرار کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش نہیں کی؛ لیکن اللہ تعالٰی پر ایمان اسے امت سے خارج بھی نہیں ہونے دیتا۔ معتزلہ کے ہاں کچھ کبائر تو وہ ہیں جو انسان کو حد کفر تک لے جاتے ہیں، لیکن کچھ کبائر ان سے کم درجے کے بھی ہیں۔ انھیں مؤخر الذکر کبائر کا مرتکب فاسق کہلاتا ہے۔ فسق درحقیقت ایمان و کفر کے درمیان کی ایک منزل ہے۔ یہ نہ تو کفر ہے اور نہ ایمان؛ اس لیے فاسق نہ مؤمن ہے نہ کافر بلکہ اس کا درجہ ان دونوں کے درمیان کا ایک درجہ ہے۔ ”درمیانہ درجہ“ کے قائل ہونے کے باوجود معتزلہ نے کہا کہ مرتکب کبیرہ پر لفظ مسلم کا اطلاق کیا جائے گا، لیکن یہ اطلاق بطور مدح و تکریم نہیں ہوگا بلکہ صرف کافروں اور ذمیوں سے ممیز کرنے کے لیے اس پر بولا جائے گا۔

(۵) امر بالمعروف و نہی عن المنکر: نیکی کا حکم دینا اور برائی سے روکنا تمام مسلمانوں کا نظریۂ حیات ہے، لیکن اس مسئلے میں بھی معتزلہ نے ایک مخصوص نقطۂ نظر سے کام لیا۔ نیکی کو پھیلانے اور برائی کو روکنے کے لیے معتزلہ نے

براہ راست مداخلت کو لازم رکھا بلکہ بوقت ضرورت تلوار کے استعمال کو بھی جائز قرار دیا اور کہا کہ غلط کار رھنماؤں کو روکنے کے لیے اور مخالفین حق کو حق قبول کرنے پر مجبور کرنے کے لیے طاقت کا اظہار ضروری ھے ۔ انھوں نے اپنے اس اصول کو عباسی حکمرانوں المأمون، المعتصم اور الواثق کے عہد حکومت میں باقاعدہ عملی جامہ پہنایا ۔ مسئلۂ خلق قرآن میں حکومت کی معاونت سے انھوں نے جس طرح محدثین و فقہا کو بزور اپنا ھمنوا بنانا چاھا وہ ان کے عقیدۂ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا ایک جیتا جاگتا نمونہ ھے ۔

نفی صفات و مسئلۂ خلق قرآن: معتزلہ کے عقیدۂ توحید پر بحث کرتے ھوے ھم نے مسئلۂ صفات باری اور اس کے تحت خلق قرآن کے تنازع کی طرف اشارہ کیا تھا ۔ معتزلہ نے صفات باری کی نفی کی ۔ جن صفات کا ذکر قرآن مجید میں آتا ھے انھوں نے ان کی تاویل کی اور کہا کہ یہ ذات باری کے اسماء ھیں نہ کہ صفات ۔ حقیقت یہ ھے کہ قرآن مجید میں ''صفات اللہ'' کا کوئی ذکر نہیں ملتا اور نہ اس سے پہلے کسی دور میں اس پر بحث ھوئی تھی ۔ اس مسئلے کو بھی خود معتزلہ ھی نے اٹھایا اور پھر اس میں اس حد تک آگے بڑھتے چلے گئے کہ یہ مسائل علم کلام میں صف اول کا مسئلہ بن کر رہ گیا (دیکھیے احمد امین: ضحی الاسلام، ۳: ۲۹)۔ یہ صحیح ھے کہ قرآن مجید میں ''صفات اللہ'' کا حکم تو نہیں ھے، لیکن اوصاف الٰہیہ کا قرآن مجید اور احادیث نبویہ میں متفرق مواقع پر ذکر آتا ھے ۔ یہ اوصاف لا متناھی ھیں، لیکن کلامی مسائل میں جن پر بحث کی جاتی ھے وہ مندرجۂ ذیل ھیں: علم، حیات، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام، مجسّمہ و مشبّھہ نے صفات الٰہی کو بعینہ مخلوق کی صفات کے مماثل قرار دیا جب کہ معطّلہ نے صفات باری کا مطلقًا انکار کر دیا اور کہا کہ اللہ تعالٰی نہ دیکھتا ھے نہ سنتا ھے نہ اس کے لیے کلام کرنا ثابت ھے وغیرہ ۔ معتزلہ نے یہ سوال اٹھایا کہ آیا یہ صفات یا اوصاف بعینہ ذات الٰہی ھیں یا زائد عن الذات ھیں؟ معتزلہ نے اپنے مخصوص فلسفیانہ انداز میں اللہ کی وحدانیت کی یہ توجیہ کی تھی کہ اس کی ذات مقدس امور کثیر کے اجتماع سے مرکب نہیں ھے کیونکہ اگر وہ مرکب ھوگا تو اس کے تحقق کے لیے اس کے اجزا میں سے ھر جز کے تحقق کی ضرورت در پیش ھوگی اور چونکہ ھر جز دوسرے جز کا غیر ھوگا، اس لیے مرکب صورت میں وہ اپنے غیر کا محتاج ھوگا اور اللہ تعالٰی اس سے پاک اور منزہ ھے کہ غیر کا محتاج ھو ۔ پس ذات اللہ میں کسی قسم کی بھی کثرت نہیں پائی جا سکتی، نہ کثرت مقداری نہ کثرت معنوی ۔ وہ واحد ھے اور اس کی احدیت تام ھے ۔ نہ اس کے اجزا مقداریہ ھیں (جیسے مثلاً اجسام کے ھوتے ھیں) نہ معنویہ (جیسے کہ ماھیت و تشخص)۔

معتزلہ نے خود ھی یہ دقیق فلسفیانہ مسئلہ چھیڑا تھا، جس کے نتیجے میں اللہ کی صفات کے عین ذات یا غیر ذات ھونے کی مشکل بحث ظہور پذیر ھوئی ۔ اب معتزلہ مجبور ھوے کہ یہ نظریہ قائم کریں کہ ذات اللہ اور صفات اللہ ایک ھی چیز ھے، یعنی اللہ تعالٰی بذاتہٖ حی ھے، عالم ھے، قادر ھے، نہ کہ کسی ایسی صفت کی بنا پر جیسے علم، یا حیات، یا قدرت کہیں اور جو زائد علی ذاتہٖ ھو کیونکہ اگر عالم بعلم زائد علی ذاتہ یا حی بحیاۃ زائدۃ علی ذاتہ مانا جائے تو ضروری ھوگا کہ صفت اور موصوف یا حامل اور محمول کو تسلیم کیا جائے؛ لیکن یہ صورت تو اجسام میں پائی جاتی ھے اور خداوند کریم جسمیت سے منزہ ھے ۔

اگر هم کہیں که هر صفت قائم بنفسها ہے تو بہت سی قدیم چیزوں کا وجود ماننا پڑے گا اور یوں تعدد اله کا نظریه قائم هو جائے گا.

نفی صفات هی سے خلق قرآن کے نظریے نے جنم لیا اور یه نظریه اس قدر مشهور و معروف هوا که تاریخ مذاهب میں معتزله زیاده تر اسی مسئلے کی بنا پر پہچانے گئے ۔ جب انهوں نے صفات کا انکار کیا اور کلام بهی صفات باری میں سے ہے تو لازمًا الله تعالٰی کے متکلم هونے کی بهی نفی کرنا پڑی ۔ انهوں نے کہا که کلام الله کا پیدا کرده ہے اور قرآن مجید خدا کی (مخلوقات میں سے ایک) مخلوق ہے ۔ وه قدیم نہیں، حادث ہے ۔ وه قرآن مجید کے قدیم کہنے کو کفر خیال کرتے تهے ۔ المأمون کے زمانے میں معتزله کو بےحد عروج حاصل هوا ۔ اس نے ان کی سرکاری طور پر سرپرستی کی اور اس کے خواص و مقربین عمومًا علماے معتزله هی تهے؛ چنانچه اس نے ۲۱۲ھ میں خلق قرآن کے عقیدے کا کهلم کهلا اعلان کیا اور معتزله نے اسے اکسایا که وه عوام و خواص کو اس عقیدے کے ماننے پر مجبور کرے ۔ المأمون نے اپنے حکام کے نام خط لکهے که محدثین، علما، فقها و قضاة کو بلا کر امیر المؤمنین کا حکم پہنچایا جائے که جو شخص خلق قرآن کا اعتراف نه کرے گا آئنده اس کی شهادت قبول نہیں هوگی ۔ یه بات تاریخی طور پر ثابت شده ہے که المأمون نے خلق قرآن کے مسئلے میں بےجا جور و تشدد سے کام لیا حتٰی که امام احمدؒ بن حنبل کو اور کئی دوسرے مشهور علما کو پابجولاں قید خانے میں ڈالا گیا ۔ امام ابن حنبلؒ کو کوڑے مارے گئے ۔ المأمون کے بعد المعتصم اور واثق بالله نے بهی یهی روش جاری رکهی ۔ الواثق کے زمانے میں امام شافعیؒ کے شاگرد یوسف بن یحیی بویطی کو بهی اس قسم کے ظلم و ستم کا نشانه بننا پڑا اور احمد بن نصر خزاعی کو مصلوب کیا گیا ۔ بهرحال حق پرست علما اپنے موقف پر ڈٹے رہے، چنانچه واثق بالله کو آخر میں اپنی جارحانه روش ترک کرنا پڑی اور المتوکل نے اس بحث و نزاع کا خاتمه کیا (خلق قرآن کی تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے احمد امین : ضحی الاسلام، ۳ : ۳۴ تا ۴۴، ۱۶۱ تا ۲۰۲؛ محمد ابو زهرة : المذاهب الاسلامیه، بحث خلق قرآن؛ شبلی : علم الکلام، ص ۲۸، ۳۰ تا ۳۱) ۔ اس کے ساتھ هی معتزله کا زوال شروع هو گیا ۔ آخری دور میں ان کے دو الگ مکتب فکر هوگئے، جو بصرے اور بغداد سے منسوب هیں ۔ مکتب بصره والے زیاده تر خدا کی صفات پر توجه کرتے تهے ۔ اس کے مشهور اهل قلم ابو علی الجبائی اور اس کا بیٹا ابو هاشم تهے ۔ الجبائی کا خیال تها که الله کی صفات معروضی هیں اور صرف نام هی نام: ان سے کوئی واضح تصور ذهن میں نہیں آتا ۔ اس طرح جن صفات کا دعوٰی کیا جاتا ہے وه نه تو اوصاف هیں اور نه حالتیں ۔ یه ذات کے ساتھ اس طرح متحد هیں که اس سے علٰحده نہیں هو سکتیں ۔ مکتب بغداد کے متعلقین زیاده تر اس خالص فلسفیانه اور ما بعد الطبیعیاتی مسئلے میں مصروف رہے که شیء کیا ہے؟ یه تو تسلیم کیا جا چکا تها که شیء ایک تصور کو ظاهر کرتی ہے، جس کا علم هو سکتا ہے اور جو ایک موضوع کے لیے محمول کا کام دے سکتی ہے ۔ اس کا موجود هونا لازمی نہیں کیونکه موجودگی ایسی صفت ہے جس کا ذات پر اضافه کر دیا جاتا ہے ۔ اس اضافے کے ساتھ ذات موجود هو جاتی ہے اور اس کے بغیر معدوم ۔ بایں همه اس میں جوهر اور عرض هوتا ہے، اس لیے خداے تعالٰی موجودگی کی ایک صفت کو زیاده کرکے تخلیق کرتا ہے (ڈی اولیری : فلسفهٔ اسلام، ص ۱۱۶ تا ۱۱۷).

مکتب بصره کا بانی ابوالهذیل العلاف

(م ۲۲۷ھ) کو سمجھا جاتا ہے۔ اس کے دیگر مشہور معتزلہ معمر بن عباد ابراہیم ابن سیار النظام (م ۲۳۱ھ) اور الجاحظ (م ۲۵۵ھ) ہیں۔ مکتب بغداد کے مشہور علما میں بشر بن المعتمر (م ۲۱۰ھ)، ابو موسی المردار، ثمامہ بن الاشرس، ابوالحسین الخیاط (صاحب کتاب الانتصار)، الکعبی (م ۳۱۹ھ)، احمد بن ابی داؤد (م ۲۴۰ھ) قابل ذکر ہیں۔ دونوں مکاتب فکر میں یہ فرق ہے کہ بصرے میں اعتزال ایک نظری مذہب کی حیثیت سے رہا اور بغداد میں اس کی صورت زیادہ تر عملی تھی۔ مذہب بغداد فلسفۂ یونان سے زیادہ متأثر تھا۔ مسئلۂ خلق قرآن کو بھی اسی مکتب فکر نے زیادہ بھڑکایا اور پھیلایا۔

معتزلہ کی مشہور کتب: واصل بن عطاء کی تصانیف میں سے کتاب اصناف المرجئة، کتاب التوبة، کتاب المنزلة بین المنزلتین، کتاب معانی القرآن، کتاب الخطب فی التوحید والعدل، کتاب السبیل الی معرفة الحق کے نام ملتے ہیں۔ النظام نے کتاب النکت اور کتاب الجزء (فی معتزلہ مسئلة الجزء الذی لایتجزا اولذرة) اور الجاحظ نے الاعتزال و فضله علی الفضلة، الاستطاعة و خلق الافعال، خلق القرآن اور فضیلة المعتزلة تصنیف کیں۔ معتزلہ مصنفین کی کتب عام طور پر ضائع ہو چکی ہیں۔ حال ہی میں یمن میں بعض کتب اعتزال کا پتا چلا ہے، مثلاً المغنی فی ابواب التوحید و العدل؛ کتاب المجموع فی المحیط بالتکلیف، مصنفہ قاضی عبدالجبار (۴۱۰ھ)؛ شرح الاصول الخمسة، مصنفہ ام المنداکم (؟)۔

معتزلہ کے بعض دوسرے معتقدات: وہ عام طور پر معجزات کے قائل نہیں تھے؛ کرامات اولیا کا بھی انہوں نے انکار کیا؛ تحسین و تقبیح عقلی کا مسئلہ (یعنی کسی چیز کے حسن و قبح کا ادراک فقط عقل کے ذریعے ممکن ہے)؛ حدیث نبوی کے اخذ و قبول میں بھی معتزلہ عقل کو حکم مانتے تھے۔

شیعہ: معتزلہ کے بارے میں یہ شذرہ ختم کرنے سے پیشتر ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ فرقۂ شیعہ کے بارے میں چند سطور سپرد قلم کی جائیں۔ اگرچہ شیعہ حقیقةً ایک سیاسی فرقہ تھا اور اس کا وجود حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے زمانے میں سیاسی وجوہات کی بنا پر عمل میں آیا اور اس بنا پر ہم شیعہ کو علم الکلام کی بحث میں داخل نہیں کرتے؛ لیکن وقت گزرنے کے ساتھ شیعوں کے مختلف گروہوں نے اعتقادات کے سلسلے میں بحث و مباحثہ کا آغاز بھی کر دیا تھا۔ ان کا سب سے بڑا اختلاف اہل السنة کے ساتھ مسئلۂ خلافت یا امامت میں ہوا۔ ان کا کہنا ہے کہ خلافت کے اصل مستحق حضرت علیؓ تھے اور ان کے بعد ان کی اولاد۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے حضرت علیؓ سے پہلے خلفا اور صحابۂ کرام پر طعن کیا۔ ان کے نزدیک ائمہ بھی انبیاے کرامؑ کی طرح معصوم عن الخطاء ہیں جب کہ اہل السنت فقط انبیا کو معصوم کہتے ہیں۔ ان میں بعض ائمہ سے معجزات کے ظہور اور ان کے علم کلی سے بہرہ ور ہونے کے بھی قائل ہیں۔

شیعی اعتقادات میں سے ایک اہم مسئلہ تقیہ کا ہے، جو ان کے ہاں دین کا ایک اہم رکن سمجھا جاتا ہے اور جس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنی عزت اور جان و مال کی اپنے دشمنوں سے حفاظت کرے اور جو کچھ دل میں ہے اس کے خلاف کا اظہار کرے۔ فہم قرآن کے سلسلے میں بھی شیعہ کا اہل سنت سے اختلاف ہے۔ بعض آیات کی تاویل میں ان کا مخصوص منہج ہے۔

اکثر مسائل کلامیہ میں شیعہ معتزلہ کے

ہم نوا ہیں، مثلاً صفات اللہ عین ذات ہیں؛ قرآن مخلوق ہے؛ کلام نفسی کا انکار؛ دنیا و آخرت میں رویت باری تعالٰی کا انکار؛ اسی طرح حسن و قبح عقلی، انسان کے جبر و اختیار، اللہ تعالٰی کے افعال کے معلل باغراض و عدل ماننے میں بھی شیعہ و معتزلہ میں باہمی موافقت ہے ۔ احمد امین (ضحی الاسلام، ۳ : ۲۶۷) نے لکھا ہے کہ میں نے شیعہ امامیہ کے ایک متکلم ابو اسحٰق ابراہیم بن نوبخت کی کتاب الیاقوت کے مطالعے کے دوران میں یوں محسوس کیا جیسے میں معتزلہ کے نظریات پر مبنی کسی کتاب کو پڑھ رہا ہوں ۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان مسائل میں کس نے کس سے اخذ کیا؟ شیعہ نے معتزلہ سے یا معتزلہ نے شیعہ سے؟ بعض شیعہ کا دعوٰی ہے کہ معتزلہ نے ان سے اخذ و اکتساب کیا جبکہ احمد امین کے نزدیک ارجح قول یہ ہے کہ شیعہ نے معتزلہ سے ان کی تعلیمات اخذ کیں ۔ شیعۂ زیدیہ کے بانی زید بن علی (امام جعفر کے چچا) واصل بن عطاء کے شاگرد تھے اور امام جعفر کا جو تعلق چچا کے ساتھ تھا وہ ظاہر و باہر ہے ۔ بہت سے معتزلہ عقائد تشیع کے قائل تھے (الشہرستانی کا کہنا ہے کہ تمام اصحابِ زید بن علی معتزلہ تھے) ۔ شیعی ادبیات کے سلسلے میں بنو بویہ کے زمانے کا ادب خصوصی ذکر کے لائق ہے اور یہ بویہی ادب سارے کا سارا شیعی معتزلی ادب ہے (ظہر الاسلام، ۴ : ۱۴۵).

مشہور ترین شیعہ متکلمین میں ہشام بن الحکم، شیطان الطاق، نصیر الدین طوسی اور متاخرین میں الحلی، ملا صدرا اور ملا باقر داماد کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔

خوارج : شیعہ کا ذکر کیا جائے تو لازماً خوارج کا ذکر سامنے آ جاتا ہے ۔ خوارج متشدد قسم کے عرب بدو تھے، جنھیں افکار و نظریات سے نہیں بلکہ قواعد و احکام کے ظاہر سے زیادہ دلچسپی تھی ۔ جنگ صفین کے بعد اور حضرت علیؓ کے تحکیم (جبرًا ہی سہی) کو قبول کر لینے کے نتیجے کے طور پر یہ فرقہ ظہور میں آیا (جو خود حضرت علیؓ کے اپنے اتباع میں سے پیدا ہوا) ۔ خوارج کا تعلق زیادہ تر سیاسی میدان سے رہا اور ان کے افکار و نظریات کو دیکھا جائے تو وہ بے حد سادہ اور سطحی ہیں ۔ پھر ان کے بہت سے گروہ بن گئے، جن میں مشترک عقیدہ یہ تھا کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے ۔ خوارج میں سے ازارقہ (متبعین نافع بن ازرق، مقتول ۵۵ھ) کا چرچا زیادہ تر ہوا ۔ یہاں ان کے بعض عقائد کا تذکرہ کیا جاتا ہے : مرتکب کبیرہ کافر ہے اور ملت اسلامیہ سے خارج؛ وہ ہمیشہ دوزخ میں رہے گا؛ ان تمام لوگوں کی تکفیر جنھوں نے جنگ جمل یا جنگ صفین میں حصہ لیا؛ ان خوارج کی بھی تکفیر جو مخالفوں کا مقابلہ کرنے کے بجائے گھروں میں بیٹھے رہے؛ مخالفین (مسلمانوں) بچوں اور عورتوں کا قتل مباح ہے؛ تقیہ جائز نہیں، نہ قول نہ فعل میں؛ اپنے نقطۂ نظر کے دفاع کے لیے قتل و جدال کو برحق سمجھنا اور یہی سبب ہے کہ وہ حضرت علیؓ اور پھر بنو امیّہ کے خلاف متواتر برسرپیکار رہے ۔

(۳) اشاعرہ (یا اشعریہ) : المتوکل عباسی کے عہد سے اہل السنة والجماعة کو ایک بار پھر ابھرنے کا موقع ملا ۔ حکومت کی سرپرستی میں معتزلہ کے جوروستم کے خلاف عوام کا رد عمل ایک فطری بات تھی ۔ المتوکل نے علما و فقہا کو قریب کیا اور ایک نئے دور کا آغاز ہوا، جس کا سہرا ابوالحسن علی بن اسمٰعیل الاشعری (۲۶۰ تا ۳۳۰ھ)

کے بہر ہے ۔ ان کا مکتب فکر، جیسے اشعریہ کے نام

سے یاد کیا جاتا ہے، چوتھی صدی ہجری سے لے کر اب تک علم الکلام کا سب سے بڑا اور مشہور ترین مکتب چلا آ رہا ہے۔ امام اشعری کی کئی تصانیف دست برد زمانہ سے محفوظ رہ گئی ہیں اور ان کی مقالات الاسلامیین آج بھی علم الکلام کے قدیم اور اولیں رجحانات اور مکاتب فکر کی تاریخ کا اہم ترین ماخذ سمجھی جاتی ہے۔ امام ابوالحسن الاشعری مشہور معتزلی عبدالوہاب ابو علی الجبائی (م ۳۰۳ھ) کے شاگرد تھے اور ان کی ابتدائی تربیت اس کے زیر سایہ ہوئی تھی۔ انہوں نے علم الکلام اور مذہب اعتزال کی تعلیم الجبائی سے حاصل کی، لیکن ۲۹۵ھ میں ایک دن اچانک بصرے کی جامع مسجد میں برسر منبر اعتزال سے علحدگی کا اعلان کر کے، اپنے سابقہ اقوال سے تائب ہوئے اور معتزلہ کے خلاف زبردست مہم کا آغاز کر دیا۔ یہ در اصل اهل السنة والجماعة کی ایک نئی کروٹ تھی، جس نے بہت جلد دنیائے اسلام کو اپنی گرفت میں لے لیا۔ اس مکتب فکر کی خصوصیت یہ ہے کہ اس نے اپنے مد مقابل معتزلی فکر کے آرا و نظریات کا رد خود اسی کے دلائل و براہین سے کیا۔ اگرچہ اس زمانے میں اهل السنة کے دو اور نامور فقیہ الطحاوی اور الماتریدی بھی عقائد و افکار کی دنیا میں شہرت حاصل کر رہے تھے (ان دونوں کا ذکر بعد میں آ رہا ہے)۔ لیکن اس میدان میں ابوالحسن الاشعری کو حصۂ وافر ملا اور ان کے اثرات زیادہ وسیع اور دیر پا ثابت ہوئے۔ امام اشعری کی زندگی میں اعتزال سے سنیت کی طرف رجحان اور نظریات میں یہ اچانک انقلاب کیونکر اور کن اسباب کے تحت پیدا ہوا، تاریخی طور پر اس بارے میں کچھ کہنا مشکل ہو گا۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بغداد آتے جاتے رہتے تھے اور وہاں جامع المنصور میں مشہور شافعی فقیہ ابو اسحٰق ابراہیم بن احمد المروزی کی مجلس میں جا کر بیٹھتے تھے۔ غالبًا اسی حلقۂ درس میں ان کے دل میں اعتزال سے نفرت اور طریقۂ محدثین و فقہا کی طرف رغبت پیدا ہوئی اور وہ بتدریج اعتزال سے دور اور سنیت سے قریب چلے گئے حالانکہ انہوں نے نہ کبھی فقہ و حدیث کی باقاعدہ تعلیم پائی تھی، نہ محدثین ہی کے طرز پر عقائد دینیہ کا مطالعہ کیا تھا۔ ترک اعتزال کے بعد امام اشعری بصرے سے بغداد منتقل ہو گئے اور یہیں ۳۳۰ھ/ ۹۴۲ء میں وفات پائی۔ بغداد میں رہ کر انہوں نے حدیث و فقہ کی تحصیل بھی کی.

امام اشعری بہت بڑے مصنف تھے (بعض روایات کے مطابق ان کی تصانیف کی تعداد سیکڑوں تک پہنچتی ہے)۔ مقالات الاسلامیین کے علاوہ ان کی دیگر مشہور تصانیف یہ ہیں: تفسیر القرآن الکریم، تیس جلدوں میں؛ کتاب اللمع؛ کتاب القیاس؛ کتاب الاجتہاد؛ الابانة عن اصول الدیانة؛ رسالة فی استحسان الخوض فی علم الکلام اور ان کے علاوہ مخالف ادیان و مذاہب کے رد میں بہت سے رسائل۔ اگرچہ امام اشعری نے خود اپنے آپ کو امام احمد ابن حنبلؒ کی راہ پر گامزن بتایا ہے (دیکھیے کتاب الابانة کا مقدمہ، جس میں انہوں نے اپنے مسلک کی تفصیل بتائی ہے). لیکن ان کا مکتب فکر حنابلہ میں کچھ شہرت حاصل نہ کر سکا بلکہ حنابلہ میں آپ کے کثیر مخالفین ہوئے؛ البتہ شوافع میں ان کے افکار کی بڑی قدر و منزلت ہوئی اور احناف میں بھی ان کے متبعین پائے جاتے ہیں (مثلاً سید شریف الجرجانی، م ۸۱۶ھ)۔ شوافع میں سے مشہور ترین اشعری علما کے نام یہ ہیں: ابو سہل الصعلوکی، ابو بکر قفّال، ابو زید المروزی، حافظ ابو بکر الجرجانی، ابو محمد الطبری، ابو عبداللہ الثقفی، ابو الحسن الباہلی، ابو بکر الباقلانی، ابو اسحٰق

الاسفرئینی، ابو بکر بن فورک، امام غزالی کے استاد امام الحرمین اور علامہ بیضاوی ۔ ان کے علاوہ امام بیہقی، الشہرستانی، الایجی، الدوّانی، امام فخرالدین رازی اور متأخرین میں السنوسی التلمسانی، الباجوری، سبھی مشہور اشاعرہ تھے ۔ اگرچہ ابتدا میں امام غزالی نے بھی اشعری مکتب فکر کی حمایت کی، لیکن بعد میں وہ کسی خاص مکتب کے مقلد نہیں رہے بلکہ اشاعرہ کے طریق سے الگ عقائد و افکار کی تشریح کی، تاہم ان کے اور اشاعرہ کے مسلک میں کچھ زیادہ فرق نہیں پایا جاتا ۔ بغداد کے مشہور عالم مدرسۂ نظامیہ میں علم الکلام کی تعلیم اشاعرہ ہی کے انداز میں دی جاتی تھی ۔ چوتھی صدی ھجری کے آغاز میں جب معتزلہ کا زور ٹوٹ چکا تھا، امام اشعری آگے بڑھے اور اس دور میں وہ اھل السنت کے عقائد کے میدان میں سب سے مشہور اور مقتدر امام سمجھے گئے ۔ انھوں نے زور شور سے معتزلہ کی مخالفت میں قلم اٹھایا اور خالص سنی نقطۂ نظر سے عقائد دینیہ کی حمایت و اشاعت کا آغاز کیا اور اسی باعث انھیں علم الکلام کی تاریخ میں بھی بڑی قدر و منزلت حاصل ھوئی ۔ ان کے متبعین کی تعداد بے شمار تھی ۔ حکومت میں بھی ان کے اعوان و انصار کی کمی نہیں تھی اور ان کے مسلک پر چلنے والے لوگ مملکت اسلامی کے اطراف و اکناف تک پھیلتے چلے گئے ؛ چنانچہ ان کی عظیم الشان خدمات کے صلے میں انھیں ”امام اھل السنة والجماعة“ کہا گیا.

ابو بکر الباقلانی (م ۴۰۳ھ) اس مکتب فکر کے بہت بڑے شارح مانے گئے ۔ انھوں نے نہ صرف یہ کہ امام اشعری کے نتائج کی پر زور تائید و حمایت کی بلکہ یہاں تک کہا کہ الاشعری نے اپنے نتائج تک پہنچنے میں جن مقدمات سے استخراج کیا، علما کے لیے ان تک رسائی حاصل کیے بغیر چارہ نہیں اور ان کو معلوم کیے بغیر فقط نتائج سے احتجاج کرنا درست نہ ہوگا ۔ بہر حال عقائد و افکار اسلامی کے سلسلے میں الاشعری کو جو شہرت ملی وہ کسی اور کے حصے میں کم ھی آئی ۔ اگرچہ ان کے مخالفین (مثلاً ابن حزم، جنھوں نے افعال العباد اور مرتکب کبائر کے مسئلے میں الاشعری کو جبریہ اور مرجئہ سے متعلق قرار دیا) کا سراغ بھی تاریخ میں ملتا ھے اور ان کے کئی نظریات پر لوگوں نے گرفت بھی کی، تاہم اشعری سلسلے میں متعدد ممتاز اور عظیم المرتبت علما پیدا ھوئے، جو علوم عقلیہ و نقلیہ میں بڑی مہارت کے حامل تھے اور جن کے تذکرے سے تاریخ کی کتابیں بھری پڑی ھیں ۔ صلاح الدین ایوبی نے بھی اس مسلک کی ترویج میں بڑا حصہ لیا ۔ اس کی اولاد اور ان کے ترک غلاموں کے عہد میں اشاعرہ کو بڑی ترقی ھوئی ۔ المغرب میں ابن تومرت نے بھی یہ مسلک امام غزالی سے حاصل کیا.

علم الکلام کی تاریخ میں ھمیں ایک طرف معتزلہ کا گروہ نظر آتا ھے اور دوسری طرف حشویہ و مجسمہ و مشبّہہ کا ۔ معتزلہ صفات باری تعالی کی نفی کرتے اور حشویہ و مجسمہ صفات باری کو صفات مخلوقات کے مماثل قرار دیتے تھے ۔ امام اشعری کا مسلک ان دونوں انتہاؤں کے بین بین واقع ہے ۔ انھوں نے صفات باری کے عقیدے کو تسلیم کیا اور کہا کہ وہ صفات حوادث کے مماثل نہیں بلکہ ذات خداوندی کے لائق ھیں، جیسا کہ اس کی شان کا تقاضا ھے ۔ امام اشعری نے محدثین و فقہا اور معتزلہ کے اختلافی مسائل میں اول الذکر حضرات کا ساتھ دیا اور حاملین بدعت سے گریزاں رھے ۔ گویا ھم کہ سکتے ھیں کہ اشاعرہ نے مسئلۂ صفات میں نفی و اثبات میں مبالغہ اور غلو سے ھٹ کر ایک مسلک اعتدال کو اختیار کیا اور افراط و تفریط سے دامن بچایا ۔ انھوں نے عقائد میں عقل و نقل

دونوں سے کام لیا، تاہم عقل کو افکار و نظریات کی دنیا میں حاکم و منصف قرار نہیں دیا بلکہ اس سے نصوص شرعیہ کے لیے خادم کی حیثیت سے کام لیا۔ اشعری علم الکلام کا ایک معتدبہ حصہ فلسفۂ یونان کے رد پر بھی مشتمل ہے، جس کی شہرت معتزلہ کے ہاں بہت زیادہ تھی۔ شبلی نعمانی کہتے ہیں: ''امام اشعری کے وہ عقائد جو ان کے مخصوص عقائد ہیں یا جن کو انھوں نے اعتزال اور سنت میں حد فاصل قرار دیا، اس خاص حیثیت سے لحاظ کے قابل ہیں کہ ان سے علم کلام کی ایک نئی تاریخ شروع ہوتی ہے۔ امام اشعری سے پہلے دو فریق تھے: ارباب نقل و [ارباب] عقل۔ امام اشعری نے بیچ بیچ کا طریقہ اختیار کرنا چاہا اور اس لیے ایسے عقیدے اختیار کیے جو ان کی دانست میں عقل اور نقل دونوں سے ربط رکھتے تھے'' (علم الکلام، ص ۵۷).

شبلی نعمانی کا کہنا ہے کہ اشاعرہ کے علم کلام میں تین قسم کے مسائل سے بحث کی گئی ہے: (۱) خالص فلسفے کے مسائل؛ (۲) فلسفے کے وہ مسائل جن کو متکلمین مخالف مذہب قرار دیتے ہیں، اور (۳) خالص اسلامی مسائل۔ الابانہ اور دوسرے ماخذ (مثلاً الشہرستانی: الملل و النحل، ص ۶۵ ببعد) سے امام اشعری کے مندرجۂ ذیل اعتقادات کی تفصیل معلوم کی جا سکتی ہے: اللہ تعالیٰ عالم بعلم، حی بحیاۃ، مرید بارادۃ، متکلم بکلام، سمیع بسمع، بصیر ببصر... ہے؛ اس کی یہ صفات ازلی قائم بذاتہ ہیں: نہ وہ اس کی عین ہیں نہ غیر (لا ھی ھو و لا ھی غیرہ): اللہ کا علم جمیع معلومات سے متعلق ہے: ہر موجود کے بارے میں یہ کہنا بجا ہے کہ وہ دیکھا جا سکتا ہے اور اللہ موجود ہے۔ اس لیے اس کا دیکھا جانا بجا ہے؛ ایمان تصدیق بالقلب کا نام ہے، البتہ قول باللسان اور عمل بالارکان ایمان کی فروع ہیں؛ مرتکب کبائر جہنم میں ہمیشہ نہیں رہے گا؛ اللہ کا تمام بندوں کو جنت یا جہنم میں داخل کرنا ظلم نہیں؛ تمام امور غیبیہ، مثلاً جنت، جہنم، صراط، وغیرہ حق ہیں: خیر اور شر سب ارادۂ الٰہی سے متعلق ہیں: قرآن اللہ کا کلام اور غیر مخلوق ہے؛ تمام واجبات، معارف و اخلاق سمعیات سے ہیں، عقل انھیں واجب قرار نہیں دے سکتی؛ امامت (خلافت) اختیار و انتخاب سے عمل میں آتی ہے.

اشعری عقائد و نظریات کی مزید توضیح: اللہ تعالیٰ کی رویت بالابصار، شفاعت نبوی، عذاب قبر اجماعی مسائل ہیں اور روایات سے ثابت۔ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے بغیر کوئی چیز وجود میں نہیں آ سکتی۔ ہم کتاب و سنت کی پیروی کرتے اور ان اقوال و آثار سے تمسک کرتے ہیں جو صحابۂ کرام، تابعین و ائمۂ حدیث سے مروی ہیں۔ خدا کا چہرہ ہے، آنکھیں اور ہاتھ ہیں، لیکن ان کی کیفیت معلوم نہیں۔ ہم صفات باری کی نفی نہیں کرتے۔ اس کا کلام غیر مخلوق ہے۔ ہم تقدیر الٰہی پر یقین رکھتے ہیں، خیر ہو یا شر۔ باری تعالیٰ روز قیامت اس طرح دیکھا جائے گا جیسے چودھویں کا چاند۔ ہم گناہوں کے ارتکاب کی وجہ سے اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کرتے، مگر جو شخص حرام کو حلال سمجھ کر اس کا ارتکاب کرے تو وہ کافر ہے۔ خلفائے راشدین دین کے پیشوا تھے اور ان کی خلافت نیابت نبوت۔ عشرۂ مبشرہ جنتی ہیں۔ ہم تمام صحابہ سے انس و محبت رکھتے ہیں۔ ہم فتنہ و فساد کے زمانے میں ترک قتال کو ارجح کہتے ہیں۔ خروج دجال، عذاب قبر، منکر نکیر، معراج نبویؐ، کرامات اولیا پر ہمارا ایمان ہے.

اللہ کی قدرت اور بندوں کے اعمال کے بارے میں اشاعرہ کا کہنا ہے کہ بندہ کسی عمل کے احداث پر تو قادر نہیں مگر ''کسب'' کی استطاعت اسے دی گئی ہے۔ یہ ''کسب'' اس میں اللہ تعالیٰ

نے پیدا کیا ۔ اشاعرہ کے نظریۂ کسب و اکتساب کو ہم یوں بیان کر سکتے ہیں کہ خدا انسان کو قوت عطا فرماتا ہے اور اسے پسند و انتخاب کی قوت بھی ودیعت فرماتا ہے ۔ اس کے بعد اس قوت اور اس استعداد کے مطابق وہ فعل کو پیدا کرتا ہے ۔ اس طرح سے فعل مخلوق کے لیے اکتسابی ہوتا ہے (فلسفۂ اسلام، ص ۱۸۲) ۔ اشاعرہ کا کہنا ہے کہ آدمی کے افعال میں اس کی قدرت کا کوئی اثر نہیں: افعال کا خالق خدا ہے اور انسان ان کا مکتسب ہے ۔

رؤیت باری تعالٰی کا معتزلہ نے انکار کیا اور قرآنی آیات کی تاویل کی، جب کہ مشبّہہ نے کہا کہ اللہ تعالٰی کو محدود و مکیّف حالت میں دیکھا جا سکے گا ۔ الاشعری نے آخرت میں رؤیت باری کا عقیدہ تو تسلیم کیا، لیکن اس بات کی نفی کی کہ اسے محدود و مکیّف حالت میں دیکھا جائے گا ۔ معتزلہ کے عقائد (صفات باری، عدل، وعد و وعید، رویة اللہ فی الآخرة، خلق الافعال) اور ان کے بارے میں اشاعرہ کا اختلاف اور ہر ایک کے دلائل پر تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے احمد امین : ظہر الاسلام (۴ : ۷۳ تا ۸۳) ۔

امام اشعری کے بعد (الباقلانی کے علاوہ) ان کے مسلک کو پھیلانے اور ان کے نظریات کی ترویج کے سلسلے میں دو اہم نام تاریخ میں مشہور و معروف ہیں، یعنی ابو حامد الغزالی اور فخر الدین الرازی ۔ اہل السنت کے ہاں عموماً یہ دونوں عالم بڑی قدر و منزلت کے حامل رہے ہیں اور ان کی تالیفات و تصنیفات کو بھی ہر زمانے میں قبول عام کی سند حاصل رہی ہے ۔ امام غزالی نے اشعری طریقے کے مطابق کئی کتابیں اور رسالے تصنیف کیے، چنانچہ مذہب اشعری کی توسیع میں ان کی خدمات بہت اہم ہیں ۔ الرازی بھی بہت بڑے متکلم تھے ۔ انہوں نے معتزلہ کے ساتھ کئی زور دار مناظرے کیے اور اپنی مشہور تفسیر قرآن کے علاوہ کلام میں بلند پایہ تصانیف یادگار چھوڑیں ۔ انہوں نے بھی الغزالی کی طرح مسلک اشاعرہ کی توسیع میں زبردست حصہ لیا اور اس کا دفاع کیا اور اثبات مسلک میں بڑی کوشش صرف کی ۔

(۴) ماتریدیہ : اعتقادات کی دنیا میں اہل السنت کا دوسرا بڑا مدرسۂ فکر ماتریدیہ کا ہے، جس کی نسبت امام ابو منصور محمد بن محمد بن احمد الماتریدی السمرقندی (م ۳۳۳ھ) کی طرف کی جاتی ہے [رک بہ الماتریدی] ۔ امام ابو منصور الماتریدی ایک زبردست حنفی فقیہ، اہل السنت والجماعت کے بہت بڑے متکلم اور معتزلہ کے سخت مخالف تھے ۔ امام ماتریدی کے حالات زندگی کچھ زیادہ میسر نہیں آتے، لیکن ان کے آرا و افکار خود ان کی تصانیف اور ان کے بعد آنے والے شارحین و مؤلفین کی کتب سے بخوبی مل جاتے ہیں ۔ ان کے متبعین میں اکثریت احناف کی ہے جب کہ امام اشعری کے متبعین کی اکثریت شوافع میں تھی اور غالباً اسی لیے احمد امین (ظہر الاسلام، ج ۴) کی رائے ہے کہ الاشعری اور الماتریدی کے درمیان جو معمولی اختلاف پایا جاتا ہے وہ در اصل امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کے اصول کا نتیجہ ہے ۔ بہر حال اشعری مسلک اہل السنت کے علم کلام کا وسیع ترین مسلک ہے ۔ اس کے مقابلے میں ماتریدیہ کو کم شہرت نصیب ہوئی، جس کی وجہ شاید یہ تھی کہ علمائے حنفیہ نے علم کلام میں بہت کم تصنیفات کیں اور اس فن میں جس قدر مشہور اور معرکہ آرا کتابیں ہیں وہ شافعیہ کی تصنیفات ہیں، جو عموماً اشعریہ تھے (شبلی نعمانی : علم الکلام، ص ۷۵) ۔ اس عدم شہرت کا یہاں تک اثر ہوا کہ آج اکثر علمائے حنفیہ اشاعرہ ہی کے ہم عقیدہ ہیں حالانکہ قدیم

زمانے میں کسی حنفی کا اشعری ھونا نہایت تعجب کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا (حوالۂ سابق) ۔ اس کے باوجود کہا جا سکتا ھے کہ اہل علم پر الماتریدی کے اثرات بڑے گہرے ھیں ۔ العقائد النسفیہ، جسے الماتریدی کی کتاب التوحید کا نچوڑ سمجھنا چاہیے، آج بھی اسلامی درسگاھوں میں عقائد اسلامیہ کی مشہور ترین مآخذ میں سے شمار ھوتی ھے ۔ موجودہ دور میں ماتریدی نظریات کی جھلک شیخ محمد عبدہٗ مصری کے رسالۃ التوحید اور شرح العقائد العضدیۃ میں بڑی نمایاں ھیں ۔

امام ماتریدی فقہ. اصول الفقہ اور اصول دین کے مسلمہ عالم تھے ۔ انھوں نے اپنے زمانے کے بڑے بڑے علما سے تحصیل علم کی، جن میں ابو نصر احمد بن عباس العیاضی، ابو بکر احمد بن اسحٰق الجوزجانی، محمد بن مقاتل الرازی اور نصر بن یحیی البلخی مشہور ھیں ۔ امام ماتریدی نے امام ابوحنیفہ کی کتب کی روایت انھیں بزرگوں سے بواسطۂ امام محمد کی ھے ۔ الماتریدی کثیر التصانیف عالم تھے اور انھوں نے کئی قابل قدر کتب یادگار چھوڑیں، جن میں سے امام اعظمؒ کی تصنیف الفقہ الاکبر کی شرح بھی ھے ۔ ان کی دیگر تصانیف یہ ھیں: کتاب تاویلات القرآن؛ کتاب المقالات فی الکلام (آراء اصحاب المذاھب و الفرق)؛ کتاب وھم المعتزلۃ؛ کتاب مآخذ الشرائع؛ کتاب الجدل؛ کتاب الاصول فی اصول الدین؛ کتاب التوحید؛ کتاب رد اوائل الادلۃ للکعبی؛ کتاب رد وعید الفساق للکعبی؛ کتاب رد تہذیب الجدل؛ کتاب رد الاصول الخمسہ لابی محمد الباھلی؛ کتاب رد کتاب الامامۃ لبعض الروافض؛ الرد علی القرامطۃ .

امام ماتریدی کا مسلک زیادہ تر ماوراء النہر کے علاقوں، بلادِ ہند و پاکستان اور ترکستانی علاقوں میں پھیلا ۔ ان کے آرا و افکار اور اعتقادی نظریات کو وسعت اور شہرت دینے میں فخر الاسلام البزدوی، التفتازانی، النسفی اور ابن الھمام جیسے اجل علمائے حنفیہ کا بڑا ھاتھ رہا ھے ۔

الاشعری اور الماتریدی دونوں ھی سنی تھے اور ایک مشترکہ مد مقابل (اعتزال) سے برسرپیکار؛ لہٰذا یہ کہنا مناسب ھوگا کہ کئی مسائل میں دونوں میں اختلاف بھی پایا جاتا ھے، تاھم اکثر مسائل اساسیہ میں وہ متحد الخیال یا متقارب تھے ۔ دونوں کے مختلف فیہ مسائل کی تعداد چالیس کے قریب بیان کی جاتی ھے، جن میں سے بعض اھم ترین مسائل کا ھم تذکرہ کریں گے ۔ یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ھے کہ الماتریدی کے افکار کا مطالعہ کرتے وقت اس بات کا گہرا احساس ھوتا ھے کہ انھوں نے امام ابو حنیفہؒ کے اعتقادی افکار و نظریات کو پیش نظر رکھا اور ان سے استفادہ کیا کیونکہ دونوں کے افکار میں ربط و تعلق پایا جاتا ھے (امام اعظم کی طرف منسوب بہت سے کلامی رسائل کتب کا سراغ ملتا ھے، جن میں سے مشہور ترین الفقہ الاکبر، الفقہ الابسط، مکتوب ابی حنیفۃ الی عثمان بتی، وصیۃ ابی حنیفۃ الی یوسف بن خالد، وغیرہ ھیں ۔ الماتریدی کو امام اعظمؒ کے ان آثار و نتائج افکار تک رسائی حاصل تھی) ۔ امام ماتریدی نقل کے ساتھ ساتھ عقل پر بھی اعتماد کرتے ھیں بشرطیکہ وہ نور شریعت سے منور ھو اور ان کے نزدیک فقط انھیں احکام عقلیہ سے استناد جائز ھے جو شریعت حقہ کے خلاف نہ ھوں ۔ قرآن مجید کی تفسیر کرتے ھوئے بھی ان کا اصول یہی ھے کہ متشابہات کو محکمات کی طرف لوٹایا جائے اور متشابہات کی تاویل و تشریح محکمات کی روشنی میں کی جائے ۔ بہر حال یہ کہنا پڑے گا کہ الاشعری اور الماتریدی کو عقائد کے سلسلے میں اصل (قرآن و سنت) کے دائرے سے نکلنا گوارا نہ تھا. دونوں

اسلام کے بنیادی اصول و عقائد کو عقل و برہان کی روشنی میں ثابت کرنا چاہتے تھے اور دونوں عقل کو نقل کے تابع سمجھتے تھے، اس پر حکم نہیں.

شبلی نعمانی نے علم الکلام میں مندرجۂ ذیل نو اہم مسائل کا ذکر کیا ھے، جن میں الماتریدی اور الاشعری کے نظریات باہم مخالف ھیں: (۱) اشیا کا حسن و قبح عقلی ھے؛ (۲) خدا کسی کو تکلیف مالایطاق نہیں دیتا؛ (۳) خدا ظلم نہیں کرتا اور اس کا ظالم ھونا عقلاً محال ھے؛ (۴) خدا کے تمام افعال مصالح پر مبنی ھیں: (۵) آدمی کو اپنے افعال پر قدرت اور اختیار حاصل ھے اور یه قدرت ان افعال کے وجود میں اثر رکھتی ھے: (۶) ایمان کم اور زیادہ نہیں ھوتا؛ (۷) زندگی سے نا امیدی کی حالت میں بھی توبه مقبول ھے؛ (۸) حواس خمسه سے کسی چیز کا محسوس کرنا علم نہیں بلکه ذریعۂ علم ھے: (۹) اعراض کا اعادہ نہیں ھو سکتا (اشاعره ان تمام عقائد میں مخالف نظریه رکھتے ھیں).

یہاں ھم بعض افکار کی مزید توضیح کریں گے :-

(۱) معرفت خداوندی کا وجوب ادراک بذریعۂ عقل : یه مسئله در اصل ایمان کی حقیقت سے تعلق رکھتا ھے ۔ معتزله کی رائے میں معرفت خداوندی کا حصول بروئے عقل واجب ھے ۔ اشاعره کہتے ھیں که ایمان بعثت انبیا سے قبل واجب نہیں (یعنی اس کا پہچاننا شریعت کی رو سے واجب ھے، عقل سے نہیں) ۔ ماتریدیه کے ھاں عقل معرفت خداوندی کا ادراک تو کر سکتی ھے، مگر اس سے مستقل طور پر احکام شرعیه کی معرفت کا حصول ممکن نہیں ۔

(۲) اشیا کا حسن و قبح : اشاعره کے نزدیک اشیا میں ذاتی طور پر کوئی حسن یا قبح موجود نہیں بلکه اس حسن و قبح کا دارو مدار شرع پر ھے ۔ کوئی کام یا کوئی چیز اس لیے حسین ھے که شریعت نے اس کا حکم دیا اور قبیح اس لیے ھے که شریعت نے اس سے منع کیا ۔ ماتریدیه کے مسلک میں اشیا حسن و قبح ذاتی کی حامل ھیں اور ان کے ''اچھے'' یا ''برے'' ھونا کا ادراک عقل سے ھوسکتا ھے ۔ معتزله بھی حسن و قبح عقلی کے قائل ھیں، لیکن ان کے اور الماتریدی کے فکر میں اختلاف یه ھے که معتزله کے نزدیک جو چیز عقلاً حسن ھے وہ واجب ھے اور جو قبیح ھے وہ حرام ۔ ماتریدیه گو اس بات کو مانتے ھیں که اشیا کے حسن و قبح کا ادراک عقل سے ممکن ھے، لیکن وہ کہتے ھیں که فقط اس بات سے انسان مکلف نہیں ھوتا بلکه مکلف و مأمور ھونے (یعنی فعل حسن کی ادائی اور فعل قبیح سے احتراز) کے لیے شریعت کا حکم ضروری ھے اور امرونہی اسی پر منحصر ھے ۔

(۳) خدائے تعالٰی کے تمام افعال کا مبنی بر مصلحت ھونا : اس مسئلے کو اس طرح بھی پیش کیا جا سکتا ھے که افعال خداوندی معلّل ھیں یا نہیں؟ معتزله کا نظریه یه ھے که خدائے تعالٰی کے تمام افعال معلّل ھیں ۔ وہ مصلحت پر مبنی ھوتے ھیں اور ان کی کوئی غرض و غایت یا مقصد ھوتا ھے: لهذا ان کے نزدیک خدا کسی غیر صالح فعل کا حکم نہیں دے سکتا بلکه اس پر واجب ھے که اصلح پر عمل کرے ۔ اشاعره کی رائے میں افعال الٰہی غیر معلّل ھیں ۔ وہ اپنے بندوں کے ساتھ جو چاھے کرے؛ اس کے لیے بندوں کی مصلحت کی رعایت رکھنا ضروری نہیں کیونکه وہ کسی کے سامنے جواب دہ نہیں ھے ۔ ماتریدیه کا کہنا ھے که الله تعالٰی کے تمام افعال حکمت و مصلحت کی بنا پر صادر ھوتے ھیں کیونکه وہ حکیم اور علیم ھے، لیکن وہ حکمت و مصلحت کا قصد و اراده کرنے میں مجبور نہیں ھے؛ لهذا یه کہنا غلط ھے که اصلح کی انجام دھی اس پر لازم ھے، کیونکه اس

سے اس کے لامحدود قصد و ارادہ اور اختیار کلّی کی نفی ہوتی ہے۔ اس کی ذات کے لیے کسی کام کے وجوب کا اثبات کرنا جائز نہیں۔

(۴) تکلیف و عدم تکلیف احکام: اشاعرہ کے نزدیک خداے تعالٰی کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے بندوں کو ایسے کاموں کا مکلّف ٹھیرائے جو ان کی طاقت و قدرت سے باہر ہیں۔ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ خدا کسی کو تکلیف مالایطاق نہیں دیتا۔ در اصل یہ مسئلہ افعال خداوندی کے معلّل یا غیر معلّل ہونے کے مسئلے سے پیدا ہوا۔ اشاعرہ کے ہاں یہ بات عقلی طور پر جائز ہے کہ اللہ تعالٰی مطیع بندے کو سزا دے اور گناہ گار کو جزا کیونکہ نیکی کی جزا فقط بتقاضاے رحمت خداوندی ہے اور بدی کی سزا بارادۂ خداوندی۔ گویا اشاعرہ کے ہاں اللہ تعالٰی اپنے وعد و وعید کے خلاف بھی کر سکتا ہے، لیکن ماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالٰی اپنی حکمت کو تبدیل نہیں کرتا اور اس کے وعد و وعید میں خلاف ورزی کا امکان نہیں: اِنَّ اللّٰہَ لَا یُخْلِفُ الْمِیْعَادَ (۳ [آل عمرٰن]: ۹)، یعنی بے شک خدا خلاف وعدہ نہیں کرتا۔

(۵) صفات باری تعالٰی: معتزلہ صاف طور پر صفات باری کے منکر تھے۔ ان کے خیال میں ذات اللہ اور اس کی صفات شیء واحد ہے۔ مثلاً اللہ تعالٰی عالم بذاتہٖ اور قادر بذاتہٖ ہے نہ کہ کسی ایسے علم یا قدرت کی بنا پر جو زائد علٰی ذاتہٖ ہو۔ قرآن مجید میں جن صفات (مثلاً قدرت، علم، سمع، بصر) کا ذکر آیا ہے معتزلہ کے نزدیک وہ سب ذات باری کے اسما ہیں، اس کی صفات نہیں۔ اشاعرہ نے اثبات صفات کا نظریہ پیش کیا اور کہا کہ قرآن مجید میں مذکور یہ صفات ازلی، قدیم، قائم بذاتہٖ تعالٰی ہیں (اشاعرۂ متقدمین نے صفات باری کے مسئلے میں لاعین و لاغیر کا نظریہ اپنایا تھا، لیکن متأخرین اشاعرہ کے نزدیک صفات باری تعالٰی غیر ذات ہیں (دیکھیے از مولوی محمد عبدالاحد: شرح عقائد النسفی مع حاشیہ، لکھنؤ ۱۲۹۴ھ)۔ ماتریدیہ نے بھی صفات کا اثبات کیا اور یہ نظریہ اپنایا کہ اللہ اپنی جمیع صفات سے موصوف ہے، جو ازلی ہیں، چاہے یہ صفات ذاتی ہوں یا فعلی؛ اس کی یہ صفات لا عین و لا غیر ہیں (لا ھو و لا غیرہ)۔ ان کے ہاں اللہ تعالٰی کی تمام صفات مع صفات الافعال (مثلاً تخلیق، ترزیق، احیا، امانت، تکوین) قدیم اور لا ھو و لا غیرہ ہیں۔ یہی نظریہ ان کا صفات الذات، مثلاً علم، سمع، بصر، کلام، کے بارے میں ہے۔ قرآن مجید کے بارے میں ماتریدیہ کا کہنا ہے کہ وہ اللہ کا کلام ہے اور غیر مخلوق۔ اللہ تعالٰی کی صفت کلام ازلی ہے، لیکن وہ جنس حروف و اصوات سے نہیں ہے۔ قرآن مجید مصاحف میں مکتوب ہے، دلوں میں محفوظ ہے، زبانوں سے پڑھا جاتا ہے اور کانوں سے سنا جاتا ہے۔ وہ معناً قدیم اور قائم بذات اللہ تعالٰی ہے۔

(۶) رؤیت باری تعالٰی: ماتریدیہ بھی اشاعرہ کی طرح آخرت میں دیدار الٰہی کے قائل ہیں۔ جبکہ معتزلہ اس کی نفی کرتے ہیں۔ امام ماتریدی اثبات رؤیت کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ قیامت کے ایسے احوال میں سے ہے جن کا صحیح علم صرف خداے تعالٰی ہی کو ہے اور ہم اس کی کیفیت سے آگاہ نہیں ہیں۔

(۷) ارتکاب کبیرہ: خوارج اور معتزلہ کی راے کے برعکس اشاعرہ اور ماتریدیہ عمل کو ایمان کا جز قرار نہیں دیتے۔ نتیجہ یہ کہ الماتریدی کے نزدیک کبائر کا مرتکب مسلمان دائرۂ ایمان سے خارج نہیں ہے اور وہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہے گا، خواہ وہ توبہ کرنے سے پیشتر ہی راہی ملک بقا ہو جائے۔ چونکہ امام ماتریدی کے نظریے کے مطابق اللہ تعالٰی بندوں پر ظلم نہیں کرتا اور نہ اپنے وعدے کے خلاف ہی

کرتا ہے اس لیے یہ بات حکمت و عدل الٰہی کے اصول کے مطابق نہ ہوگی کہ وہ ایک کافر اور ایک گنہگار مؤمن کو ایک جیسی سزا دے۔ الماتریدی کا کہنا ہے کہ گنہگار مؤمن کا فیصلہ خدا کے سپرد ہے، چاہے تو اسے اپنے فضل سے بخش دے اور چاہے تو اس کے گناہ کے مطابق سزا دے؛ لیکن اس کے ہمیشہ کے لیے جہنمی ہونے کا خیال صحیح نہیں۔ اہل ایمان خوف و رجا کے بین بین ہیں.

(۸) جبر و اختیار: جبر و اختیار کا مسئلہ تاریخی نقطۂ نگاہ سے مسلمانوں میں خلافت راشدہ کے آخری دور اور بنو امیّہ کے ابتدائی زمانے میں پیدا ہوا۔ جبریہ نے کہا کہ انسان میں افعال کو انجام دینے کے لیے ارادے کی قوت ہی موجود نہیں اور وہ افعال کی انجام دہی کے لیے مجبور محض ہے۔ قدریہ نے یہ نظریہ قائم کیا کہ ہر کام انسان اپنے ارادہ و اختیار سے انجام دیتا ہے اور اس کے افعال سے خدا کا کوئی تعلق نہیں؛ چنانچہ وہ تقدیر خداوندی کے منکر تھے۔ معتزلہ بھی اسی عقیدے کے قائل تھے کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے اور خدا خالق افعال نہیں۔ اشاعرہ نے اس عقیدے کا اظہار کیا کہ خدا ہر چیز کا خالق ہے؛ بنا بریں وہ بندوں کے افعال کا بھی خالق ہے اور انسان خالق افعال نہیں، اس کا مکتسب ہے۔ ماتریدیہ کے نزدیک کسب فعل انسان کی اس قدرت و تاثیر سے ہوتا ہے جو اللہ تعالٰی نے اسے ودیعت کی: لہٰذا بندہ اس قدرت مخلوقہ کی بدولت کسب فعل یا عدم کسب فعل دونوں پر قادر ہے. یعنی وہ آزاد ہے کہ چاہے تو کسی کام کو انجام دے اور چاہے تو انجام نہ دے۔ انسان کے نیک اعمال کی جزا اور برے اعمال کی سزا اسی قدرت و تاثیر کی مرہون ہے۔ حنفیہ کے ہاں کسب فعل کے لیے اس قدرت مخلوقہ کا نام استطاعت ہے اور یہ انسان میں وقوع فعل کے وقت پیدا ہوتی ہے۔ اشاعرہ اور ماتریدیہ کے نظریے میں فرق یہ ہے کہ اشاعرہ کسب فعل میں بھی انسان کو بذات خود مؤثر نہیں مانتے (اور اس لیے علما نے اشاعرہ کے اس خیال کو مؤدّی الی الجبر قرار دیا) جب کہ ماتریدیہ کسب میں انسان کو مؤثر مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک افعال العباد تمام کے تمام اللہ تبارک و تعالٰی کے ارادے، مشیت اور حکم سے وجود میں آتے ہیں، البتہ بندے کو اپنے افعال پر اختیار حاصل ہے کیونکہ اسے کسب فعل کی استطاعت ودیعت کی گئی ہے.

(۹) تاویل آیات متشابہات: ماتریدیہ قرآن مجید میں بیان کردہ صفات و احوال ذات الٰہی کو تسلیم کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ آیات قرآنی میں جو ہاتھ، چہرہ، آنکھ وغیرہ کا ذکر ذات خداوندی کے لیے کیا گیا ہے وہ حق ہے، لیکن اس کی صحیح کیفیت صرف خدائے تعالٰی ہی کو معلوم ہے۔ امام ماتریدی متشابہات کو محکمات کی طرف بغرض تاویل لوٹانے کے قائل ہیں، یا یہ کہ بصورت دیگر متشابہات کے صحیح مفہوم کو علم الٰہی پر چھوڑ دیا جائے.

الطحاویہ: امام ابو جعفر احمد بن محمد بن سلمہ الازدی الطحاوی (م ۳۲۲ھ) بھی علم کلام میں سنّی عقیدے کے ایک مکتب فکر کے بانی ہیں۔ وہ کئی کتابوں کے مصنف تھے۔ عقائد میں ان کی مشہور کتاب بیان السنة والجماعة (العقیدة الطحاویة) ہے۔ اس کتاب کی کئی شرحیں لکھی گئیں۔ حقیقةً امام طحاوی نے کسی جدید مسلک کی بنیاد نہیں رکھی بلکہ انہوں نے عقائد و نظریات کے سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ (اہل السنة کے پہلے امام، جنہوں نے عقائد پر قلم اٹھایا) اور ان کے شاگردان رشید امام ابو یوسف

اور امام محمد الشیبانی کے خیالات کی توضیح و تشریح کا کام کیا (دیکھیے مقدمۂ بیان السنۃ و الجماعۃ)۔ اسلامی عقائد کی تاریخ میں امام ابو حنیفہؒ کو ایک بلند مقام حاصل ہے (ماتریدیہ کے بیان میں ان کی بعض تصانیف کے نام لکھے جا چکے ہیں) اور کہا جاتا ہے کہ ان کے تلامذہ نے بھی اصول الدین پر کتابیں لکھیں، اگرچہ ان کی شہرت کا باعث عملی میدان، یعنی فقہ اسلامی، ہی رہا۔ الطحاوی کے مکتب فکر کو سمجھنے کے لیے امام ابو حنیفہؒ کی تصانیف الفقہ الاکبر، الوصیۃ، العالم والمتعلم، وغیرہ کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ الماتریدی نے بھی امام ابو حنیفہؒ کے افکار کی وضاحت کی تھی، لیکن ان میں اور الطحاوی میں فرق یہ ہے کہ جہاں الماتریدی نے عقائد کے اثبات میں فلسفیانہ اور عقلی دلائل کو بھی بنیاد بنایا اور انھیں بخوبی استعمال کیا، وہاں الطحاوی نے خالصۃً روایت اور تقلید کا طریقہ اپنایا اور فلسفیانہ یا عقلی مباحثات کو اپنے ہاں کوئی جگہ نہ دی۔ پس ہم کہہ سکتے ہیں کہ الماتریدی کا طریقہ تنقیدی تھا جبکہ الطحاوی نے روایت کو مطمح نظر بنایا (دیکھیے پروفیسر ایوب علی : *Tahawism*، در M. M. Sharif : *A History of Muslim Philosophy*، ج ۱).

اندلس میں علم الکلام : علم الکلام کو زیادہ تر شہرت مشرقی ممالک اسلامیہ میں ہوئی، لیکن المغرب، خصوصاً اندلس میں دو زبردست شخصیتیں ایسی عالم وجود میں آئیں کہ ان کے تذکرے کے بغیر علم الکلام کی تاریخ تشنہ رہ جاتی ہے۔ یہ دو نامور شخصیتیں ابن حزم (رک بآں؛ م ۴۵۶ھ) اور ابن رشد [رک بآں] کی ہیں۔ اندلس میں علم الکلام کے دیر سے پہنچنے کی وجہ غالباً یہ تھی کہ اس ملک میں اعتقادی مسائل پر زیادہ تر بحث و مباحثہ نہیں ہوتا تھا اور مختلف فرقوں کا وجود بھی کمتر تھا؛ چنانچہ وہاں علم الکلام کو مشرق کی طرح زیادہ ترقی نہ ہوئی۔ ابن حزم نے محمد بن حسن المذحجی سے علوم عقلیہ کی تحصیل کی اور ان میں یہاں تک کمال پیدا کیا کہ ایک کتاب منطق میں اس طرز پر لکھی کہ تمام مروج اصطلاحوں کو بدل دیا اور ہر مسئلۂ زیر بحث کی مثال فقہی مسائل سے دی۔ اس کتاب کا نام التقریب ہے (دیکھیے حالات ابن حزم، در ابن خلکان : وفیات)۔ علم الکلام میں ابن حزم کی مشہور ترین کتاب الفصل فی الملل والاھواء والنحل ہے۔ اس کتاب میں مختلف ادیان و مذاہب (مجوس، نصاری، یہود، فلاسفہ اور دہریہ) کے اصول عقائد کو بیان کرنے کے بعد ان کا رد کیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں اس میں نہ صرف تقریباً تمام مشہور اسلامی فرقوں کے عقائد و نظریات سے بحث اور ان کے عقائد کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے، بلکہ ان پر بھرپور تنقید بھی ملتی ہے۔ یہ کتاب ابن حزم کے پورے فلسفے پر حاوی ہے۔ بقول شبلی نعمانی : ”پانچویں صدی میں علم الکلام کی تاریخ کا ایک نیا صفحہ شروع ہوتا ہے۔ اس وقت تک فقہا و محدثین علم الکلام سے بالکل الگ تھے . . . ۔ اسپین کو یہ فخر حاصل ہوا کہ (ابن حزم کی بدولت) حدیث اور کلام نے ایک بزم میں جگہ پائی“ (علم الکلام، ص ۴۹).

ابن حزم کے بعد اندلس میں علم الکلام کا سب سے بڑا عالم ابن رشد تھا۔ اگرچہ اس عرصے میں بعض معتزلی علما، مثلاً خلیل بن اسحق، یحیی بن السمنیۃ، موسی بن حدیر وغیرہ کے نام بھی ملتے ہیں، لیکن ابن رشد کا مقابل کوئی پیدا نہ ہوا۔ ابو الولید محمد احمد بن رشد القرطبی (م ۵۹۵ھ) فلسفۂ ارسطو کا سب سے بڑا شارح سمجھا جاتا ہے۔ ایسے متعدد وجوہ کی بنا پر علم الکلام کی طرف متوجہ

ہونا پڑا اور اس نے فلاسفہ کے خلاف امام غزالیؒ کی معرکہ آرا تصنیف تہافت الفلاسفة کا زور دار جواب تہافت التہافت کے نام سے دیا ۔ وہ ایک نامور فقیہ اور قاضی بھی تھا اور فلسفے کا دلدادہ عالم بھی ۔ اس کا نظریہ تھا کہ حکمت اور شریعت ایک ہی عمارت کے دو ستون ہیں ۔ وہ نہ تو مذہبی اور دینی ضعف کو گوارا کر سکتا تھا اور نہ منطق و فلسفہ ہی کو حرام سمجھتا تھا؛ چنانچہ اس نے معقول و منقول میں تطابق کی ضرورت کو محسوس کیا ۔ اس کے نزدیک حکمت و شریعت باہم متصادم نہیں ۔ علم الکلام میں عام مروج طریقۂ اثبات مسائل یہ تھا کہ جو دلائل پیش کیے جاتے وہ علما کی اپنی ایجاد ہوتے اور فلسفیانہ مباحث سے کام لیا جاتا ۔ ابن رشد نے مسائل زیر بحث پر جو دلائل و براہین پیش کیے، وہ قرآن مجید سے مأخوذ ہیں (شبلی : علم الکلام، ص ۸۰) ۔ اس کا دعوی ہے کہ قرآن مجید کے دلائل جس طرح خطابی اور اقناعی ہیں (یعنی عام آدمی کو ان سے تسلی ہو جاتی ہے) اسی طرح قیاسی اور برہانی بھی ہیں (یعنی منطق کے اصول اور معیار پر پورے اترتے ہیں) ۔

علم الکلام میں ابن رشد کی دو کتابیں ہیں : (۱) **فصل المقال و تقریر ما بین الشریعة والحکمة من الاتصال**؛ (۲) **الکشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملة** ۔

فصل المقال میں ابن رشد نے فلسفہ و منطق کی تحصیل، قیاس برہانی اور نصوص قرآنی کی تاویل جیسے موضوعات سے بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ تاویل کی اجازت صرف مجتہد الفن علما کو ہے، عوام کو نہیں ۔ اس کتاب میں ابن رشد نے اشاعرہ کے علم الکلام سے بھی بحث کی ہے اور اس پر زبردست تنقید کرتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اشاعرہ کا موقف نہ عقلی ہے نہ نقلی : نقلی اس لیے نہیں کہ وہ نصوص شرعیہ میں تاویل کے قائل ہیں اور محدثین کی طرح الفاظ کے ظاہری معنی مراد نہیں لیتے اور عقلی اس لیے نہیں کہ جس قدر عقلی دلائل ان کی تصانیف میں مذکور ہیں وہ منطق و فلسفہ کے معیار پر پورے نہیں اترتے ۔

الکشاف عن مناهج الادلة اگرچہ مبسوط کتاب نہیں، لیکن اس میں ابن رشد نے اپنے مخصوص طریقۂ استدلال سے کام لیا ہے ۔ اس رسالے میں اشاعرہ، معتزلہ اور باطنیہ وغیرہ کے معتقدات سے بحث کی گئی ہے اور ان کے طریقۂ استدلال کی غلطی ثابت کرنے کے بعد اس نے اپنے مخصوص انداز میں اثبات وجود باری تعالیٰ، توحید، صفات الٰہی، حدوث عالم، بعثت انبیاء و رسل، مسئلۂ قضا و قدر، جور و عدل، اور معاد روحانی و جسمانی کی حقیقت کو واضح کیا ہے اور ان مسائل کے بارے میں عقلی و نقلی دلائل پیش کیے ہیں ۔

علم الکلام برصغیر پاک و ہند میں :

دینی علوم پر خامہ فرسائی علماے برصغیر پاک و ہند کا خاص موضوع رہا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ تفسیر، حدیث، فقہ و تصوف کے علاوہ علم الکلام پر بھی یہاں کے علما کی تصانیف کثیر تعداد میں منصۂ شہود پر آئیں، جن کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا ۔ یہ کتابیں نہ صرف اسلامی ہند کی سرگرم دینی زندگی کو سمجھنے کے لیے ایک لازمی پس منظر کا کام دیتی ہیں بلکہ ان کے اثرات بلا واسطہ یا بالواسطہ طور پر باقی اسلامی دنیا پر بھی محسوس کیے گئے: چنانچہ ان کے مصنفین کے نام آج بھی اسلامی ممالک میں عزت و احترام سے لیے جاتے ہیں ۔ اگرچہ اسلامی تعلیمات کے مختلف پہلوؤں پر شاہ ولی اللہ دہلوی (م ۱۱۷۶ھ) کی تصانیف بہت اہمیت کی حامل ہیں ۔ لیکن علم الکلام اور اسلامی افکار و نظریات کی تاریخ کے سلسلے میں ہمیں ان سے ذرا پیچھے جانا پڑے گا ۔ ڈاکٹر زبید احمد (عربی ادبیات میں پاک و ہند کا حصہ، ص ۱۰) نے خلجی

سلاطین کے عہد کے ایک عالم شیخ صفی الدین (م ۷۱۵ھ) کا ذکر کیا ہے اور ان کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ ہندوستان میں ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد اعلٰی تعلیم کے لیے مصر کی طرف چلے گئے تھے، جہاں انھوں نے علم الکلام اور فقہ کے ایک اجل عالم کی حیثیت سے شہرت حاصل کی اور متعدد کتابیں تصنیف کیں۔ برصغیر میں علم الکلام اور منطق و فلسفہ بالخصوص زمانۂ قدیم سے اہل علم کی توجہ کا مرکز بنے رہے ہیں۔ اسی طرح خاندان تغلق کے دوسرے فرمانروا سلطان محمد تغلق نے اپنے عہد کے ایک مشہور عالم معین الدین عمرانی دہلوی کو، جو کئی کتابوں کے مصنف بھی تھے، شیراز روانہ کیا تھا تاکہ وہ علم الکلام کی مشہور کتاب المواقف کے نامور عالم قاضی عضد الدین کو ہندوستان آنے پر آمادہ کریں۔ پھر مغل شہنشاہ اکبر کے عہد سے ہندوستان میں بدعات اور غیر اسلامی افکار و نظریات کی جس طرح حکومتی سطح پر ترویج کا سلسلہ چل نکلا تھا، ضرورت تھی کہ اس کا مقابلہ کرنے کے لیے کوئی نہایت بلند مرتبت شخصیت میدان میں آئے: چنانچہ اس کام کا بیڑا مجدد الف ثانیؒ شیخ احمد سرہندی (م ۱۰۳۴ھ) نے اٹھایا۔ انھوں نے غیر اسلامی اعتقادات اور ملک میں پھیلی ہوئی بدعات و اہوا کے خلاف ایک زبردست تحریک کا آغاز کیا اور ہوا کا رخ بدل کر رکھ دیا۔ اس سلسلے میں ان کے مکتوبات (۳ جلدیں)، المبدأو المعاد، رسالة فی اثبات النبوة، اور رد روافض کا خاص طور پر ذکر کیا جا سکتا ہے۔

مجدد الف ثانیؒ کی شیعہ و سنی عقائد کے بارے میں فارسی تصنیف کا عربی ترجمہ المقدمة السنیة فی انتصار الفرقة السنیة کے نام سے شاہ ولی اللہ دہلوی نے کیا اور جا بجا مفید تشریحی اور تنقیدی حواشی کا اضافہ کیا۔ شاہ صاحب کے فرزند شاہ عبدالعزیز نے اس عربی ترجمے کی مزید تشریح کی۔ ڈاکٹر زبید احمد نے ان کے ایک حاشیہ علی شرح العقائد الجلالی کا بھی ذکر کیا ہے۔ اسلامی عقائد پر برصغیر کے علما میں سے ملا عبدالحکیم سیالکوٹی نے خصوصی توجہ دی۔ التفتازانی کی شرح العقائد النسفیة اور الدوانی کی شرح العقائد العضدیة پر ان کے حواشی علم الکلام کے طلبہ میں بڑے مقبول چلے آ رہے ہیں۔ ملّا عبدالحکیم سیالکوٹی کی اس علم میں مستقل تصنیف الدرة الثمینة یا الرسالة الخاقانیة فی علم الباری تعالٰی ہے۔ یہ رسالہ مغل فرمانروائے ہند شاہجہان کی فرمائش پر لکھا گیا اور ایران کے صفوی بادشاہ عباس دوم کے دربار میں روانہ کیا گیا۔ اس مختصر مگر نہایت اہم کتاب میں مصنف نے اللہ تعالٰی کے علم محیط پر جزئیات و کلیات سے بحث کی ہے اور فلسفے اور علم الکلام کے بہت سے اہم مسائل کی تشریح و توضیح کا کام انجام دیا ہے۔ کتاب کے دوسرے باب میں دو اور اہم عقائد، یعنی حشر و نشرِ اجساد اور حدوث و قدمِ عالم کو بھی زیر بحث لایا گیا ہے اور صحیح اسلامی نقطۂ نظر کی ترجمانی کی گئی ہے۔ عبدالحکیم سیالکوٹی کا الحاشیہ علی شرح المواقف بھی بڑا مشہور ہے۔ برصغیر کے نامور علمائے کلام میں شاہ ولی اللہ دہلوی کا مرتبہ بھی بڑا بلند ہے۔ اگرچہ ان کی بلند پایہ تصنیف حجة اللہ البالغہ کو علم اسرار حدیث کے سلسلے میں پیش کیا جاتا ہے، لیکن یہ کتاب حدیث سے زیادہ علم الکلام سے تعلق رکھتی ہے۔ شبلی نعمانی نے لکھا ہے کہ شاہ صاحب نے علم کلام کے عنوان سے کوئی تصنیف نہیں کی، لیکن ان کی کتاب حجة اللہ البالغة، جس میں انھوں نے شریعت کے حقائق اور اسرار بیان کیے ہیں، در حقیقت علم کلام کی روح و رواں ہے (علم الکلام، ص ۱۸۸)۔ شاہ ولی اللہ نے اپنی اس کتاب میں مخالفینِ اسلام کے

اعتراضات کو رد کرنے اور اسلامی عقائد کے اثبات اور ان کی معقولیت کو بدلائل و براهین صحیح ثابت کرنے کا اهم فریضه انجام دیا ہے اور بتایا ہے که شریعت کی تمام باتیں عقل کے موافق هیں۔ حجة الله البالغة کا بڑا مقصد دین اسلام کی معجزانه نوعیت کو واضح کرنا اور اسلامی احکام و عقائد کی معقولیت کو ثابت کرنا ہے۔ شاہ صاحب نے اسلامی احکام و هدایت کی بڑے خوبصورت انداز میں مؤثر طور پر توجیه و تشریح کی ہے۔ جن اهم متکلمانه مسائل سے اس کتاب میں بحث کی گئی ہے وہ حسب ذیل هیں: انسان کو مکلف پیدا کرنے کا سبب: فطرت و عادت انسیه؛ روح، سزا و جزا، حیات بعد الموت اور نبوت کی حقیقت؛ تمام مذاهب کی اصل: مذهب کی ضرورت: اس مادّی دنیا کے علاوہ ایک اور عالم، جسے وہ عالم المثال کے نام سے تعبیر کرتے هیں؛ اعجاز القرآن: انبیا کے معجزات۔ شاہ ولی اللہ کی تصنیف العقیدة الحسنة اور شرح الرسالة فی مسائل علم الواجب تعالٰی بھی هیں.

برصغیر کے علما نے علم الکلام میں جو تصانیف کیں ان میں سے بعض اهم کتب کی فہرست درج ذیل ہے:-

(۱) صفی الدین محمد رحیم الهندی (م ۷۱۵ھ): الزبدة فی علم الکلام؛ (۲) ابو حفص عمر بن اسحٰق (م ۷۷۲ھ): شرح العقائد الطحاویة؛ (۳) علی بن احمد المهائمی (م ۸۳۵ھ): الضوء الاظهر فی کشف القضاء والقدر؛ (۴) قاضی شهاب الدین دولت آبادی (م ۸۴۹ھ): العقائد الاسلامیة؛ (۵) ابو الفضل گازرونی (م ۸۵۹ھ): الحاشیة علی شرح المواقف؛ (۶) ملا علاء الدین لاهوری (م ۹۴۹ھ): الحاشیة علی شرح العقائد؛ (۷) مخدوم الملک عبداللہ سلطان پوری (م ۹۹۰ھ): عصمة الانبیاء؛ (۸) قاضی نظام بدخشانی (م ۹۹۲ھ): الحاشیة علی شرح العقائد؛ (۹) وهی مصنف: الرسالة فی علم الکلام؛ (۱۰) وجیه الدین گجراتی (م ۹۹۸ھ): الحاشیة علی شرح العقائد للتفتازانی؛ (۱۱) قاضی نور اللہ شوستری (م ۱۰۱۹ھ): احقاق الحق و ابطال الباطل؛ (۱۲) وهی مصنف: الحاشیة علی شرح المواقف؛ (۱۳) وهی مصنف: الرسالة فی رد رسالة الدوانی فی ایمان فرعون؛ (۱۴) عبدالنبی الشطاری (م ۱۰۲۰ھ): سواطع الالهام شرح تهذیب الکلام؛ (۱۵) وهی مصنف: ناسخ التناسخ؛ (۱۶) ابوبکر العیدروس (م ۱۰۳۸ھ): الدر الثمین فی بیان المهم من علوم الدین؛ (۱۷) ملا محمد حسن (م ۱۰۸۱ھ): حاشیة علی شرح العقائد؛ (۱۸) میر محمد زاهد (م ۱۱۰۱ھ): حاشیة علی شرح المواقف؛ (۱۹) ملا قطب الدین سهالوی (م ۱۱۰۳ھ): الحاشیة علی شرح العقائد للدوانی؛ (۲۰) وهی مصنّف: الحاشیة علی العقائد النسفیة؛ (۲۱) محب اللہ بهاری (م ۱۱۱۹ھ): الفطرة الالٰهیة شرح الحکمة الجامعة؛ (۲۲) عبدالوهاب قنوجی (م ۱۱۲۶ھ): بحر المذاهب (المواقف کے طرز پر لکھی گئی۔ مصنف نے علم الکلام کی اصطلاحات کی تشریح بھی کی ہے۔ طرز بیان ساده اور آسان ہے)؛ (۲۳) حافظ امان اللہ بنارسی (م ۱۱۳۳ھ): الحاشیة علی شرح المواقف؛ (۲۴) وهی مصنّف: الحاشیة علی شرح العقائد للدوانی؛ (۲۵) وهی مصنّف: الحاشیة علی العقائد العضدیة؛ (۲۶) نور الدین احمد آبادی (م ۱۱۵۵ھ): الحاشیة علی شرح المواقف؛ (۲۷) وهی مصنّف: حل المعاقد لحاشیة شرح المقاصد؛ (۲۸) نظام الدین سهالوی (م ۱۱۶۱ھ): شرح الرسالة المبارزیة فی العقائد الاسلامیة؛ (۲۹) وهی مصنّف: الحاشیة علی شرح العقائد للدوانی؛ (۳۰) محمد حیات سندهی (م ۱۱۶۳ھ): الرسالة فی بدعة التعزیة؛ (۳۱) محمد هاشم سندهی (م ۱۱۷۴ھ): تمیم حاشیة الخیالی؛ (۳۲) وهی مصنّف: فرائض الاسلام؛ (۳۳) کمال الدین سهالوی (م ۱۱۷۵ھ): الحاشیة علی

شرح العقائد الجلالی؛ (۳۴) محمد صدیق لاہوری (م ۱۱۹۲ھ) : شرح العقائد النسفیة؛ (۳۵) عبدالرحمن رحمانی و محمد بن عبدالعزیز (بارھویں صدی) : حواشي شرح عقائد جلالی؛ (۳۶) قاضی ثناء اللہ پانی پتی (م ۱۲۲۵ھ) : حقوق الاسلام؛ (۳۷) وھی مصنف : السیف السلول؛ (۳۸) ملا محمد مبین لکھنوی (م ۱۲۲۵ھ) : الحاشیة علی حاشیة الزاھریة؛ (۳۹) سید دلدار علی (م ۱۲۳۵ھ) : عماد الاسلام؛ (۴۰) وھی مصنف : کشف القاب عن عقائد ابن عبدالوھاب؛ (۴۱) وھی مصنف : الرسالة فی غیبة صاحب الزمان؛ (۴۲) بحر العلوم عبدالعلی لکھنوی : (م ۱۲۳۵ھ) : الحاشیة علی الحاشیة الزاھریة؛ (۴۳) وھی مصنف : الحاشیة علی شرح العقائد للدوانی؛ (۴۴) وھی مصنف : الحاشیة علی شرح المواقف؛ (۴۵) محمد ابن علی فیض آبادی (م ۱۲۳۵ھ) : الاسنة الحمدیة للزنادقة و النصرانیة و الیھودیة؛ (۴۶) علی محمد (م ۱۲۳۶ھ) : منھاج الاسلام؛ (۴۷) وھی مصنف : تھذیب الاسلام؛ (۴۸) شاہ عبدالعزیز بن شاہ ولی اللہ دہلوی (م ۱۲۳۹ھ) : میزان العقائد (یہ تین حصوں پر مشتمل ھے: عقائد در بارۂ ذات باری تعالی، عقائد در بارۂ انبیاء اور عقائد بمعاد ـ جبر و قدر پر بھی بحث کی ھے ـ اس کی شرح بھی شاہ عبدالعزیز نے خود ھی لکھی)؛ اس کے علاوہ انھوں نے (۴۹) اپنے والد گرامی کے رسالے المقدمة السنیة پر بھی حاشیہ تحریر کیا؛ (۵۰) وھی مصنف : تحفۂ اثنا عشریہ (عربی ترجمہ، از حافظ غلام محمد : الترجمة العبقریة والصولة الحیدریة)؛ (۵۱) عبدالعزیز ملتانی : النبراس شرح العقائد النسفیة؛ (۵۲) شاہ محمد اسمٰعیل دہلوی (م ۱۲۴۶ھ) : ارشاد العباد الی سبیل الرشاد؛ (۵۳) قاضی ارتضی علی گوپاموی (م ۱۲۵۱ھ): الاوھام عن مسئلة الکلام؛ (۵۴) ولی اللہ فرنگی محلی (م ۱۲۷۰ھ) : الحاشیة علی شرح العقائد العضدیة؛ (۵۵) سید حسین نصیر آبادی (م ۱۲۷۳ھ) : مناھج التدقیق و معارج التحقیق؛ (۵۶) ابو سعید ظہور الحق (م ۱۲۷۹ھ) : تسویلات الفلاسفة؛ (۵۷) حاجی رحمت اللہ دہلوی : اظہار الحق فی رد النصاری؛ (۵۸) ملا احمد پشاوری : تحفة الاخوان فی التفرقة بین الکفر و الایمان؛ (۵۹) نعمت اللہ : الرسالة فی خلق الاعمال؛ (۶۰) ابن سراج : تذکرة المذاھب؛ (۶۱) فتح محمد : الرسالة فی تحقیق الوجود؛ (۶۲) یوسف احمد آبادی : عقائد.

برصغیر کے اھلِ قلم کا تذکرہ کرتے ھوے تحریک علی گڑھ کے بانی سرسید احمد خان (م ۱۸۹۸ء) کا مختصر ذکر ضروری ھے کیونکہ بعض حضرات کے خیال میں انھوں نے ھندوستان میں جدید علم کلام کی بنیاد رکھی اور ان کے بعض رفقا نے بھی مسائل و افکار دین کے سلسلے میں ان کی پیروی کی (دیکھیے شیخ محمد اکرام : موج کوثر، مطبوعۂ لاھور) ـ اُن دنوں انگریز حکومت کے زیر اثر اور مشنریوں کی تبلیغ عیسائیت کی بنا پر یورپی خیالات تیزی کے ساتھ چھا رھے تھے، اس لیے سرسید احمد خان سمجھتے تھے کہ اس زمانے میں ایک ایسے جدید علم کلام کی ضرورت ھے جس کے ذریعے یا تو یورپی علوم جدیدہ کے مسائل کو باطل ثابت کیا جائے یا انھیں مشکوک و مشتبہ ٹھیرایا جائے اور یا پھر اسلامی عقائد و افکار کو ان کے مطابق کر کے دکھایا جائے ـ در اصل سر سید کا عقیدہ یہ تھا کہ مذھب کو علوم جدیدہ کی روح اور ان کے اصول سے ھم آھنگ ھونا چاھیے. اور اس لحاظ سے ان کا نقطۂ نظر برصغیر کے ان تمام علما کے افکار سے مختلف تھا جن کا ذکر سطور بالا میں کیا گیا ـ سرسید نے مذھب پر ایک نئے زاویے سے نگاہ ڈالی اور اس میں اس زمانے کے بہت سے خارجی اثرات نے کام کیا ـ دینی افکار و عقائد کے بارے میں انھوں نے کئی کتابیں

لکھیں، مثلاً رسالۂ طعام اهل کتاب، تبیین الکلام [بائبل کی تفسیر]، رسالۂ ابطال غلامی، خطبات احمدیه اور سب سے اهم تفسیر القرآن، جس میں روایات سے بغاوت اپنی آخری حد تک پہنچ جاتی هے (سید عبداللہ: سرسید احمد خان اور ان کے رفقاء، ص ۳۱)۔ اس تفسیر میں سرسید احمد خان نے قرآن مجید کے تمام مندرجات کو عقل اور سائنس کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کی هے اور جهاں کهیں سائنس کی معلومات اور قرآن مجید کے درمیان اختلاف معلوم هوتا هے وهاں معتزله کے طریقے کے مطابق آیات کی نئی تاویل اور تشریح کر کے اس اختلاف کو دور کرنے کی سعی کارفرما نظر آتی هے۔ اسی لیے سرسید کو "نو معتزلی" بھی کہا گیا۔ انهوں نے معجزات، معراج نبوی، جهاد، سود، غلامی، تعداد ازدواج، قصۂ آدمؑ و ابلیس، حیات و ممات مسیح علیه السلام، رویت باری تعالٰی، فرشتوں اور جنات، سبھی مسائل میں جمهور علما سے مختلف آرا کا اظهار کیا هے اور حساب کتاب، اُخروی زندگی، میزان، جنت اور جهنم سے متعلق تمام ارشادات قرآنی کو به طریق تمثیل و مجاز و استعارہ قرار دیا هے، مثلاً ان کے نزدیک جنّات سے مراد چھپے هوے پهاڑی اور صحرائی لوگ هیں.

جدید علم کلام کے سلسلے میں سید امیر علی [رک بآں] کا نام بھی لیا جا سکتا هے.

دینی افکار و نظریات پر قلم اٹھانے والے برصغیر کے علما میں محمد شبلی نعمانی (م ۱۹۱۴ء) بالخصوص بهت ممتاز هیں۔ علی گڑھ کے زمانۂ قیام میں ان کے دل میں عقلیت پسندی کی طرف میلان پیدا هوا اور انهوں نے محسوس کیا که مسلمانوں کے قدیم علوم کو نئے انداز میں پیش کرنے کی بڑی ضرورت هے۔ علوم عقلیه سے ان کی دلچسپی ابتدائی زمانۂ علم هی سے چلی آ رهی تھی؛ چنانچه انهوں نے علم الکلام کی طرف توجه دی اور اس موضوع پر اردو زبان کی دو مشهور کتابیں علم الکلام اور الکلام (جو یکجا چھپ چکی هیں) تصنیف کیں۔ انهیں سرسید احمد خان کے غلو اور افراط سے اختلاف تھا۔ بهرحال انهوں نے اپنی اکثر تحریروں میں اس بات پر بڑا زور دیا هے که اسلام کو جدید علوم اور تمدن سے مطابقت دی جائے اور فلسفۂ جدید کے ان افکار و مسائل کی تشریح کی جائے جو بظاهر مذهب کے مخالف نظر آتے هیں۔ شبلی کی نگاہ اصول قدیمه سے نهیں هٹی اور انهوں نے جدید رجحانات و تصورات کی تاویل اس انداز میں کی جس سے قدیم عقائد کی تائید نکلتی هو۔ انهوں نے علم الکلام اور الکلام کے علاوہ عقائد پر بهت سے مضامین بھی تحریر کیے۔ علم الکلام مسلمانوں کے فلسفۂ دینی کی تاریخ هے اور الکلام شبلی کے افکار و نظریات کا مجموعه۔ وہ لکھتے هیں: "مدت سے میرا اراده تھا که علم کلام کو قدیم اصول اور موجوده مذاق کے موافق مرتب کیا جائے . . . جو علم کلام مرتب کرنا مقصود هے اس کا طرز بیان خواه کچھ هی هو، لیکن یه ضرور هے که بزرگان سلف کے مقرر کرده اصول کا رشته کهیں هاتھ سے نه جانے پائے" (علم الکلام، ص ۱۶)۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو شبلی نے جدید علم الکلام کے سلسلے میں سرسید احمد خان کے خیالات سے اختلاف راے کیا۔ وه مذهب اور عقل کے باهمی تعلق کے سلسلے میں قدرۃً عقل کے استعمال کو ضروری خیال کرتے هیں۔ هاں، ادراک حقائق کے معاملے میں ایک سرحد ایسی بھی آ جاتی هے جهاں عقل بے کار هو کر ره جاتی هے (سر سید اور ان کے نامور رفقا، ص ۹۷)۔ الکلام میں شبلی نے یورپ کے جدید افکار سے پیدا شده مسائل کے پیش نظر اسلامی عقائد پر نظر ڈالی هے۔ اس کتاب میں انهوں نے اسلام کے اصولوں کو عقل کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کی هے اور اپنے دلائل

کو یورپی مؤرخوں کی تحریروں سے وزنی بنایا ھے ۔ الکلام کے چیدہ چیدہ موضوعات یہ ھیں : علوم جدیدہ اور مذہب، عقل اور مذہب، ملاحدہ کے اعتراضات اور ان کے جواب، توحید، نبوت، خرق عادت، انبیا علیہم السلام کی تعلیم و ھدایت کا طریقہ، نبوت محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم، عقائد دربارۂ ذات و صفات باری تعالٰی، عبادت، سزا و جزا، حقوق انسانی، اسلام میں عورت کے حقوق، اصولِ وراثت، تاویل کی حقیقت، روحانیات وغیر محسوسات، عالم المثال، حقیقت وحی و الہام، اسلام تمدن و ترقی کا مانع نہیں بلکہ مؤیّد ھے، دین و دنیا کا باھمی تعلق.

شبلی نے اس بات کو تسلیم نہیں کیا کہ علوم جدیدہ مذہب کو متزلزل کر سکتے ھیں کیونکہ مذہب سے انسان بےنیاز ھو ھی نہیں سکتا؛ یہ تو اس کے لیے ایک فطری چیز ھے ۔ انھوں نے اس بات کی بھی تردید کی کہ مسلمانوں کا فلسفہ یونانی فلسفے سے مأخوذ تھا ۔ شبلی کا کہنا ھے کہ مسلمانوں نے یونانی فلسفے سے استفادہ تو ضرور کیا، لیکن انھوں نے اس میں بےشمار اضافے بھی کیے ۔ علم کلام کا یہ احسان ھمیشہ یادگار رھے گا کہ اس کی بدولت یونانیوں کی غلامی سے آزادی ملی ۔ فلسفہ تو فلسفہ مسلمانوں نے تو یونانی منطق کی غلطیاں بھی ثابت کیں (علم الکلام، ص ۱۱۸) .

عہد جدید میں مصر اور برصغیر پاک و ھند میں اسلامی عقائد و نظریات پر کئی علما نے قلم اٹھایا ۔ انیسویں صدی میں یورپی تہذیب و ثقافت کی یلغار بڑی زبردست تھی، مسلمان ممالک رو بتنزل تھے اور مسلمانوں کی نئی نسل کے قدم جدید علوم و فنون کے طوفان کے سامنے اکھڑتے نظر آ رھے تھے ۔ یورپی قومیں مذہب اور سیاست کو دو الگ الگ خانوں میں تقسیم کر چکی تھیں ۔ ھر طرف سائنس اور جدید فلسفے کا غلغلہ تھا اور مادہ پرستی کا رجحان غالب آ رھا تھا ۔ ان حالات میں مصر سے سید جمال الدین افغانی (م ۱۸۹۷ء) کی آواز بلند ھوئی ۔ عقائد میں سید جمال الدین کی دو مختصر مگر شہرت یافتہ کتابیں ھیں، یعنی الرد علی الدھریین (بیروت ۱۸۸۶ء) اور القضاء والقدر (قاھرہ ۱۹۲۳ء) ۔ افغانی اس پروپیگنڈے کے سخت مخالف تھے جو مسلمانوں میں مادہ پرستی کے حق میں پھیلایا جا رھا تھا ۔ مادّہ پرستوں (یا حاملانِ مذہبِ نیچر [=طبیعت]) کے باطل عقائد کی تردید میں انھوں نے پورا زورِ قلم صرف کیا اور اس بات کی وضاحت کی کہ انسانی سعادت و فلاح کے لیے اعتقاد از بس ضروری ھے ۔ وہ لکھتے ھیں : ''لاریب کہ دین ھیئت اجتماعیہ کا سلسلۂ انتظام ھے ۔ اس کے بغیر معاشرت اور تمدن کی اساس قائم نہیں رہ سکتی اور اس فرقۂ باطلہ (نیچری، دہری) کی رو میں تعلیم ھی یہ ھے کہ جملہ دینی معتقدات کو نیست و نابود کر دیا جائے'' ۔ الرد علی الدھریین مادہ پرستوں کے اوھام باطلہ کی تردید اور عقائد اسلامیہ کی تائید کے سلسلے میں امتیازی شان کی حامل کتاب ھے ۔ محمد عبدہٗ اس کتاب کے دیباچے میں کہتے ھیں کہ اس کی تصنیف پر افغانی کو اس دینی غیرت و حمیت نے آمادہ کیا جو قیام ھندوستان کے دوران میں انگریزی حکومت کی بےراہ روی اور ضلالت کوشی سے ان کے دل میں پیدا ھوئی ۔ افغانی کی نظر میں صحیح تمدن وہ ھے جس کی بنیاد علم، اخلاق اور مذہب پر رکھی گئی ھو، نہ کہ فقط مادّی ترقی پر اس کا انحصار ھو ۔ صرف بڑے بڑے شہروں کی تعمیر، دولت کی فراوانی یا تباھی اور ھلاکت میں آنے والے آلات کا نام تمدن و ثقافت نہیں ھے .

افغانی عقیدۂ جبر کے مخالف تھے ۔ انھوں نے قضا و قدر اور جبر میں فرق کو واضح کیا ۔ ان کے نزدیک قضا و قدر کا عقیدہ انسان میں عزم

و همت کی صفت کو قوت بخشتا ہے اور اخلاقی فضائل کی پرورش کرتا ہے، جب کہ جبر کا نظریہ فقط ایک بدعت سیئہ ہے، جسے مسلم معاشرے میں بعض لوگوں نے اپنے سیاسی مقاصد کی بجا آوری کے لیے داخل کیا ۔ افغانی انسانی عقل و شعور کی صحتمندانہ کارفرمائیوں کے بھی قائل تھے اور اس لحاظ سے ہم انھیں عقلیت پسند بھی کہ سکتے ھیں ۔ ان کے نزدیک اسلام ھی واحد مذھب ہے جو انسان کو عقل کے بروے کار لانے کی تلقین کرتا ہے اور انسانی مسرت و سعادت عقل کے صحیح استعمال میں پوشیدہ ہے ۔

افغانی کے شاگرد محمد عبدہٗ (م ۱۹۰۵ء) نے بھی دینی عقائد و نظریات کو موضوع بحث بنایا ۔ عہد جدید کے مسائل سے نپٹنے کے لیے وہ اجتہاد کا دروازہ کھلا رکھنے کے شدت سے قائل تھے ۔ ان کے نزدیک اسلام لازمی طور پر تفکیر و تعقل کا مذھب ہے ۔ ادیان قدیم انسانی حواس کو اپیل کرتے تھے جب کہ اسلام نے انسانی عقل و شعور کو مخاطب کیا ۔ محمد عبدہٗ جبر کے مقابلے میں انسان کے مختار ھونے کے قائل تھے : اگر انسان کو اپنے افعال پر اختیار حاصل نہ ھو تو احکام الٰہی بے معنی ھو کر رہ جاتے ھیں ۔ انسان اپنے افعال کا کاسب ہے، مگر قدرت الٰہیہ بہرحال انسانی قدرت و ارادہ سے ماورا اور اس پر حاوی ہے ۔ انسانی اختیار محدود ہے، مگر الٰہی اختیار غیر محدود اور کامل ؛ بہر حال اسلام جبر کا مذھب نہیں ہے ۔ محمد عبدہٗ حسن و قبح عقلی کے قائل تھے، لیکن اس کے باوجود انسان کو ایک راھبر، نبی و رسول کی ضرورت رھتی ہے کیونکہ اعمال میں پوشیدہ فائدے کی معرفت تمام انسانوں کے لیے ممکن نہیں اور بہت سے اعمال ایسے ھیں جن کے فائدے سے مطلع ھونا عقل بشری سے مستقل بالذات حیثیت سے ممکن نہیں؛ لہٰذا نبوت کی ضرورت ایک امر بدیہی ہے ۔

محمد عبدہٗ مصر میں ایک مصلح کی حیثیت سے مشہور ھوے ۔ ان کا بڑا مقصد تطہیر اخلاق تھا اور ان کے نزدیک مقصد کے حصول میں مؤثر ترین وسیلہ اور ذریعہ ان کی راے میں مذھب ھی ھو سکتا ہے ۔ اپنی تفسیر قرآن مجید میں انھوں نے ظاھری طریقے اور مشبہہ کے نظریات کی مخالفت کی ۔ وہ آیات قرآنی کی توضیح و تشریح فقط ظاھری طور پر اور عقل کے بغیر کرنے کے قائل نہیں تھے ۔ ان کی تفسیر میں ان کی عقلیت پسندی اور تجربیی (Pragmatic) رجحانات کا پتا چلتا ہے ۔ محمد عبدہٗ نے اسلام کو جدید زمانے کے حالات سے مطابقت دینے کے لیے پرجوش کوشش کی، لیکن ان کی آزاد خیالی کی وجہ سے ان کے خلاف مصری معاشرے میں خاصی برھمی پھیل گئی؛ چنانچہ ان کے دو فتوے بالخصوص ھدف تنقید بنے : (۱) عیسائیوں اور یہودیوں کے ذبح کیے ھوے جانور کا گوشت کھانا مسلمانوں کے لیے جائز ہے؛ (۲) ڈاکخانوں کے سیونگ بنک میں روپیہ رکھنا اور اس سے سود حاصل کرنا جائز ہے ۔

عقائد میں محمد عبدہ کی حسب ذیل مشہور تصانیف ھیں : (۱) حاشیہ علی شرح العقائد العضدیة، قاھرہ ۱۸۷۶ء؛ (۲) رسالة التوحید، قاھرہ ۱۸۹۷ء (یہ کتاب کئی مرتبہ چھپ چکی ہے اور علم الکلام میں نئے انداز کی ایک مشہور تصنیف ہے)؛ (۳) الاسلام والنصرانیة مع العلم والمدینة، قاھرہ ۱۹۰۲ء ۔

دور جدید میں جن مسلمان مفکروں نے اسلامی عقائد و افکار کو موضوع سخن بنایا ان میں علامہ محمد اقبال کا نام سر فہرست آتا ہے ۔ انھوں نے جدید علمی و سائنسی رجحانات و انکشافات کی روشنی میں الٰہیات اسلامیہ کو ازسرِ نو مرتب کرنے کی خواہش کا اظہار کیا اور اس کی طرف عملی قدم بھی اٹھایا ۔ انھوں نے جدید فلسفہ و سائنس اور اسلامی عقائد میں تطبیق

دینے کی کوشش کی، لیکن یاد رہے کہ اقبال کا نقطۂ نظر جدید نہیں قدیم تھا ۔ وہ مذہبی افکار کو توڑ مروڑ کر جدید نظریات سے منطبق کرنے کے قائل نہیں تھے ۔ انہوں نے جدید سائنس اور مذہبی مسلمات میں تطبیق کی سعی ضرور کی، لیکن ان کے نزدیک فلسفہ ایک متحرک شے ہے، جس کی کوئی دلیل قطعی اور آخری قرار نہیں دی جا سکتی ۔ ان کی رائے یہ ہے کہ پہلے جدید علوم کو مسلمان بنانا چاہیے اور پھر ان کو مسلمانوں میں رواج دینا چاہیے ۔ ان کے ہاں علم کے ذریعے، جس کا دارو مدار حواس پر ہے، ایک طبعی قوت ہاتھ آتی ہے، جسے دین کے ماتحت رکھنا چاہیے کیونکہ یہ قوت اگر دین کے ماتحت نہ رہے تو محض شیطنت ہے ۔ اقبال کی تصنیف ***Reconstruction of Religious Thought in Islam*** [= تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ] علم الکلام کے سلسلے کی ایک کڑی ہے، جس میں انہوں نے بہت سے مسائل پر قلم اٹھایا ہے ۔ اس کے دیباچے میں وہ تحریر کرتے ہیں : ’’اسلامی فلسفیانہ روایات اور مختلف انسانی علوم کے جدید رجحانات کے پیش نظر میں نے اس اشد ضرورت کو اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید سے پورا کرنے کی کوشش کی . . . ۔ وہ دن دور نہیں جب مذہب اور سائنس میں ایسی مشترک قدریں مل جائیں گی جو اب تک نظروں سے مخفی رہی ہیں، لیکن یاد رہے کہ فلسفیانہ تفکر میں قطعیت کا کوئی وجود نہیں ۔ علم کی ترقی اور نئے نئے انکشافات کے ساتھ ان آرا کی بہ نسبت جن کا اظہار ان خطبات میں کیا گیا ہے زیادہ صحیح نقطہ ہاے نظر پیش کیے جا سکتے ہیں ۔ ہمارا یہ فرض ہے کہ علوم انسانی کی ترقی پر نظر رکھیں اور ان کے متعلق آزادانہ اور ناقدانہ روید اختیار کریں‘‘۔

اس آزادانہ اور ناقدانہ رویے کا مطلب یہ ہے کہ جب کبھی نئے نئے علمی انکشافات ہوں تو ان سے ایسے نظریات اخذ نہ کیے جائیں جو مذہبی مسلمات کے منافی ہوں ۔ آزادی سے ان کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ علوم جدیدہ کے نتائج و افکار سے کوئی ایسا نظریہ بھی مرتب کیا جا سکتا ہے جو مذہبی عقائد کی نفی و ابطال کا باعث ہو سکے (اقبال کا علم کلام، ص ۱۷) ۔ ڈاکٹر عشرت حسین ***Metaphysics of Iqbal*** میں لکھتے ہیں : ’’بیسویں صدی میں اقبال نے غالباً مذہب اسلام اور فلسفے میں مفاہمت و مطابقت کرنے کی سب سے زیادہ با ترتیب کوشش کی ۔ ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید کی ہے اور وہی کام کیا ہے جو صدیوں پیشتر ہمارے عظیم متکلمین، نظام اور الاشعری، نے انجام دیا تھا جب یونانی فلسفہ و سائنس کی اشاعت ہوئی تھی‘‘.

اقبال نے افکار و نظریات کے مختلف موضوعات سے بحث کی ہے، مثلاً فلسفہ و تصوف، توحید و رسالت، ما بعد الطبیعیات، مسئلۂ خیر و شر، ارتقا، مسئلۂ جبر و اختیار، معیشت و معاشرت، نظریۂ خودی، مرد مؤمن، انسان کامل، بعثت، معجزات، دین و سیاست، غلامی، وطنیت و اتحاد اسلام، وغیرہ ۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے موضوعات حسب ذیل ہیں : علم اور مذہبی الہامات، مذہبی الہامات کا فلسفیانہ معیار، ذات واجب کا تصور اور عبادت کی حقیقت، انانیت انسانی اور مسئلۂ جبرو قدر، تمدن اسلامی کی روح، مسئلۂ اجتہاد اور مذہب کا امکان.

مآخذ : (۱) امام ابوحنیفہ : الفقہ الاکبر (مع شرح از ملا علی القاری)، قاہرہ ۱۳۷۵ھ؛ (۲) الماتریدی : شرح الفقہ الاکبر، حیدر آباد دکن ۱۳۲۱ھ؛ (۳) الاشعری : مقالات الاسلامیین، استانبول ۱۹۳۰ء (اردو ترجمہ، از محمد حنیف ندوی، مطبوعۂ لاہور) : (۴) وہی مصنف : الابانۃ عن اصول الدیانۃ، حیدر آباد دکن ۱۳۲۱ھ؛ (۵)

وهی مصنف: رسالة فی استحسان الخوض فی علم الکلام، حیدر آباد دکن ۱۳۲۳ھ؛ (۶) وهی مصنف: کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزیغ والبدع، بیروت ۱۹۵۷ء (مع ترجمۂ انگریزی)؛ (۷) الشهرستانی: الملل و النحل؛ قاهره ۱۳۶۸ھ؛ (۸) وهی مصنف: نهایة الاقدام فی علم الکلام (مع انگریزی ترجمه، از A. Guillaume)، لنڈن ۱۹۳۴ء؛ (۹) ابن خلدون: مقدمة، مطبعة مصطفی محمد، قاهره (اردو ترجمه، از سعد حسن یوسفی، مطبوعۂ کراچی)؛ (۱۰) ابن الندیم: الفهرست. (المقالة الخامسة)، قاهره ۱۳۴۸ھ؛ (۱۱) الفارابی: احصاء العلوم، قاهره ۱۹۴۸ء؛ (۱۲) الغزالی: احیاء علوم الدین، قاهره ۱۳۴۸ھ؛ (۱۳) وهی مصنف: فیصل التفرقة بین الاسلام والزندقة، قاهره ۱۹۶۱ء؛ (۱۴) وهی مصنّف: کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد، مطبوعۂ قاهره؛ (۱۵) وهی مصنّف: المنقذ من الضلال، مطبعة الجامعة السوریة، ۱۳۷۶ھ؛ (۱۶) وهی مصنّف: تهافت الفلاسفة، طبع سلیمان دنیا، قاهره ۱۳۶۶ھ؛ (۱۷) فخرالدین الرازی: کتاب الاربعین فی اصول الدین، حیدرآباد دکن ۱۳۵۵ھ؛ (۱۸) وهی مصنّف: کتاب المحصل، قاهره ۱۳۲۳ھ؛ (۱۹) وهی مصنّف، المباحث المشرقیة، حیدر آباد دکن ۱۳۴۳ھ؛ (۲۱) عبدالقادر البغدادی: الفرق بین الفرق، قاهره ۱۳۴۸ھ؛ (۲۲) وهی مصنف: اصول الدین، استانبول ۱۳۴۶ھ؛ (۲۳) ابوالبرکات البغدادی کتاب المعتبر، حیدر آباد دکن ۱۳۶۵ھ؛ (۲۴) ابن حزم: الفصل فی الملل والا هواء والنحل، قاهره ۱۳۱۷ھ؛ (۲۵) ابن رشد: تهافت التهافت، طبع سلیمان دنیا، قاهره ۱۹۶۴ء؛ (۲۶) وهی مصنّف: فصل المقال، لائیڈن ۱۹۵۹ء؛ (۲۷) وهی مصنف: الکشف عن مناهج الادلة؛ (۲۸) ابن تیمیه: العقیدة الواسطیة، قاهره ۱۳۴۶ھ؛ (۲۹) وهی مصنّف: الایمان، بیروت ۱۳۹۱ھ؛ (۳۰) وهی مصنّف: منهاج السنة النبویة، قاهره ۱۳۲۱ھ؛ (۳۲) الجوینی: الارشاد؛ (۳۳) البیضاوی: طوالع الانوار؛ (۳۴) الجرجانی: شرح المواقف، قاهره ۱۳۲۵ھ؛ (۳۵) التفتازانی: شرح العقائد النسفیة، لکهنؤ ۱۳۰۵ھ؛ (۳۶) وهی مصنّف: شرح المقاصد، استانبول ۱۳۰۵ھ؛ (۳۷) التهانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۱، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۳۸) حاجی خلیفه: کشف الظنون، استانبول ۱۳۱۱ھ؛ (۳۹) عبدالنبی احمد نکری: دستور العلماء، حیدرآباد دکن ۱۳۲۹ - ۱۳۳۱ھ؛ (۴۰) عمر فروخ: تاریخ الفکر العربی، بیروت ۱۳۸۲ھ؛ (۴۱) الحسن بن عبدالمحسن ابو عذبة: الروضة البهیة فیما بین الاشاعرة و الماتریدیة، حیدر آباد دکن ۱۳۲۲ھ؛ (۴۲) میر علی حسن خان: القائد الی العقائد، بهوپال ۱۲۹۹ھ؛ (۴۳) **Goldziher**: العقیدة والشریعة فی الاسلام (ترجمه و تعلیق، از علی حسن عبدالقادر وغیره)، مطبوعۂ قاهره؛ (۴۴) احمد امین: ضحی الاسلام، ج ۳، مصر ۱۹۶۲ء؛ (۴۵) وهی مصنف: ظهر الاسلام، ج ۴، قاهره ۱۹۶۴ء؛ (۴۶) محمد ابو زهرة: المذاهب الاسلامیة (اردو ترجمه، از غلام احمد حریری، ۱۹۷۰ء)؛ (۴۷) احمد فرید الرفاعی: عصر المأمون، ج ۱، قاهره ۱۳۴۶ھ؛ (۴۸) لویس غردیة و ج - قنواتی: فلسفة الفکر الدینی بین الاسلام والمسیحیة (مترجمۂ صبحی الصالح وغیره)، بیروت ۱۹۶۷ء؛ (۴۹) صدیق حسن خان: ابجد العلوم، بهوپال ۱۲۹۵ھ؛ (۵۰) حسن البناء: العقائد، قاهره ۱۳۷۱ھ؛ (۵۱) محمد عبدهٗ: رسالة التوحید، قاهره ۱۳۶۵ھ؛ (۵۲) عبدالحی الحسنی: الثقافة الاسلامیة فی الهند، دمشق ۱۳۷۷ھ؛ (۵۳) البیهقی: کتاب الاسماء والصفات، الٰه آباد ۱۳۱۳ھ؛ (۵۴) جلال الدین الدوانی: شرح العقائد العضدیة (مخطوطۂ کتاب خانۂ دانش گاه پنجاب، لاهور)؛ (۵۵) حسین بن اسکندر: الجوهرة المنیفة فی شرح وصیة الامام ابی حنیفة، حیدرآباد دکن ۱۳۲۱ھ؛ (۵۶) شبلی نعمانی: علم الکلام اور الکلام، کراچی ۱۹۶۴ء؛ (۵۷) محمد ادریس کاندهلوی: علم الکلام، ملتان ۱۳۷۰ھ؛ (۵۸) زبید احمد: ***Contribution of India to Arabic Literature*** (اردو

ترجمہ : عربی ادبیات میں پاک و ہند کا حصہ، از شاہد رزاقی، لاہور ۱۹۷۳ء)؛ (۵۹) جمال الدین افغانی : ردّ نیچریت، مطبوعۂ لاہور؛ (۶۰) سید عبداللہ : سرسید احمد خان اور ان کے ناموَر رفقاء، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۶۱) علی عباس جلال پوری : اقبال کا علم کلام، لاہور ۱۹۷۲ء؛ (۶۲) ابوالحسن علی ندوی : نقوش اقبال، کراچی ۱۳۹۳ھ؛ (۶۳) شیخ محمد اکرام : موج کوثر، لاہور ۱۹۵۸ء؛ (۶۴) محمد اقبال : *The Development of Metaphysics In Persia*، لنڈن ۱۹۰۸ء؛ (۶۵) وہی مصنف : *Reconstruction of Religious Thought in Islam*، لاہور ۱۹۶۰ء (اردو ترجمہ : تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، از سید نذیر نیازی، مطبوعۂ لاہور)؛ (۶۶) M. M. Sharif : *A History of Muslim Philosophy*، ۲ جلدیں، ۱۹۶۳ء؛ (۶۷) W. Montgomery Watt : *Islamic Philosophy and Theology*، در *Islamic Surveys*، ج ۱، ایڈنبرا ۱۹۶۲ء؛ (۶۸) *History of Philosophy—Eastern and Western*؛ (۶۹) A. J. Arberry : *Revolution and Reason in Islam*، لنڈن ۱۹۵۷ء؛ (۷۰) E. E. Elder : *A Commentry on the Creed of Islam*، نیویارک ۱۹۵۰ء؛ (۷۱) D. B. Macdonald : *Development of Muslim Theology*، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۷۲) K. C. Seely : *Muslim Schism and Sects*، کولمبیا یونیورسٹی پریس ۱۹۳۰ء؛ (۷۳) A. S. Tritton : *Muslim Theology*، برسٹل ۱۹۴۷ء؛ (۷۴) ڈی اولیری : فلسفۂ اسلام (اردو ترجمہ، از احسان احمد، حیدرآباد دکن ۱۹۴۶ء)؛ (۷۵) *The New Ency. Brit.*، بار پانزدہم، ۹ : ۱۰۱۲ بعد؛ (۷۶) وو، لائیڈن، بار دوم، بذیل "الکلام".

(امین اللہ وثیر)

❀ **شیعہ علم کلام** : چونکہ اسلام مخصوص و معین عقائد و اعمال کا داعی ہے اس لیے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے لوگوں کے باطل عقائد کی تردید کی، پرانے انبیا کی تعلیمات کی ترویج کی اور تمام عالم کو اسلامی عقائد ماننے کی دعوت دی۔ اس رد عمل میں ارباب مذاہب نے بحث و تردید کا انداز اختیار کیا، متشککین نے اعتراض کیے اور محققین نے دلیل طلب کی۔ قرآن مجید اور احادیث میں اس صورت حال کی تصویریں دکھائی دیتی ہیں:

۱۔ منکرین وجود باری تعالٰی کو مشاہدات و بدیہیات کے ذریعے توجہ دلائی گئی ہے:-

اَللّٰہُ الَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّ مِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ ؕ یَتَنَزَّلُ الْاَمْرُ بَیْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوْۤا اَنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ۙ وَّ اَنَّ اللّٰہَ قَدْ اَحَاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا (۶۵ [الطلاق] : ۱۲)، یعنی خدا ہی تو ہے جس نے سات آسمان پیدا کیے اور ویسی ہی زمینیں؛ ان میں (خدا کے) حکم اترتے رہتے ہیں تاکہ تم لوگ جان لو کہ خدا ہر چیز پر قادر ہے اور یہ کہ خدا اپنے علم سے ہر چیز پر احاطہ کیے ہوئے ہے۔

۲۔ اثبات توحید کے لیے دلیل تمانع کا استعمال:

لَوْ کَانَ فِیْهِمَاۤ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰہُ لَفَسَدَتَا (۲۱ [الانبیاء] : ۲۲)، یعنی اگر آسمان اور زمین میں خدا کے سوا اور معبود ہوتے تو زمین و آسمان درہم برہم ہو جاتے۔

۳۔ دین کی ضرورت پر دلیل، قیامت اور ریاست کے عقیدے کا اثبات۔

زَعَمَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْۤا اَنْ لَّنْ یُّبْعَثُوْا ؕ قُلْ بَلٰی وَ رَبِّیْ لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ ؕ وَ ذٰلِکَ عَلَی اللّٰہِ یَسِیْرٌ ۝ فَاٰمِنُوْا بِاللّٰہِ وَ رَسُوْلِهٖ وَ النُّوْرِ الَّذِیْۤ اَنْزَلْنَا ؕ وَ اللّٰہُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِیْرٌ (۶۴ [التغابن] : ۷ و ۸)، یعنی جو لوگ کافر ہیں ان کا اعتقاد ہے کہ وہ (دوبارہ) ہرگز نہیں اٹھائے جائیں گے۔ کہ دو کہ ہاں ہاں میرے پروردگار کی قسم! تم ضرور اٹھائے جاؤ گے، پھر جو

کام تم کرتے رہے هو وہ تمهیں بتائے جائیں گے اور یہ (بات) خدا کو آسان ھے ۔ تو خدا پر اور اس کے رسول پر اور نور (قرآن) پر، جو هم نے نازل فرمایا ھے، ایمان لاؤ اور خدا تمهارے سب اعمال سے خبردار ھے)۔

غرض توحید و مسائل توحید، اثبات توحید، صفات الٰہیہ، ارسال رسل و اوصاف انبیا، امامت، قیامت اور اس کے متنوع مسائل پر قرآن مجید میں ابلاغ، افہام، استدلال، جواب و جواب الجواب اور مباحثات پر بکثرت آیات موجود هیں۔

اسی طرح رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم، صحابہؓ اور ائمۂ دین سے لوگوں نے عقائد کے بارے میں رنگا رنگ سوال کیے اور ان حضرات نے ان کے جواب دیے ۔ یہ گفتگوئیں کتب حدیث میں محفوظ هیں۔ اسلامی دعوت مکۂ معظمہ میں چند سادہ مباحث سے دو چار هوئی ۔ مدینۂ منورہ میں یہود و نصارٰی کے پڑھے لکھے لوگوں سے سابقہ پڑا تو بحث زیادہ پھیلی ۔ پھر صابئین اور دہریین سامنے آئے ۔ شام و عراق میں فلسفہ و افکار کے بڑے بڑے ادارے تھے ۔ ان اداروں کے زعما اور قدیم فکری دبستانوں کے حامیوں نے نئے نئے مسائل اٹھائے ۔ بغداد میں مذاهب عالم کے نمایندے آنے جانے لگے تو حریف مذاهب و عقائد کے اکابر نے اسلامی عقائد میں شبہات پیدا کرنا چاھے اور اپنے عقائد کی برتری چاھی ۔ اس طرح درجہ بدرجہ زمان و مکان اور ذهنی سطح کی نسبت سے تقریری اور تحریری مواد بڑھتا گیا، کلیات و جزئیات کی تدوین شروع هوئی اور دوسری صدی ختم هوتے هوتے اس فن نے مستقل وجود حاصل کر لیا: چنانچہ تیسری صدی کے نصف اول تک جدل و نظر اور کلام جیسے نام زبانوں پر آ گئے ۔ یہ نام فن کے مختلف زاویوں اور پہلوؤں کی نشان دهی کرتے هیں۔

محمد آصف الحسینی نے علوم کلام کی تعریف میں لکھا ھے: ''اَنَّہٗ مَسَائِلُ مُشْتَمِلَةٌ عَلَی الْعَقَائِدِ الدِّیْنِیَّةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ اَدِلَّتِهَا الْیَقِیْنِیَّةِ''، یعنی وہ علم جو یقینی دلائل سے حاصل شدہ مسائل عقائد دینیہ پر مشتمل هو ۔ اس کے مقابلے میں متقدمین میں مشہور تھا ''احوال مبدأ و معاد پر بحث و نظر'' (صراط الحق، ۱ : ۷)۔

ابو منصور احمد بن علی ابن ابی طالب الطبرسی نے الاحتجاج میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اور ائمۂ معصومین کے وہ بیانات و احادیث یکجا کیے هیں جن میں مخالفین اسلام سے اسلامی عقائد پر بحث و گفتگو هوئی ھے ۔ اس کتاب سے صدر اول میں علم کلام کے موضوعات و مباحث کی ابتدائی صورت سمجھ میں آتی ھے اور ائمۂ اثنا عشر کی تاسیسی خدمات پر روشنی پڑتی ھے۔

منکرین توحید، جبر و اختیار، قضا و قدر، نبوت و امامت کے بارے میں متعدد مباحث کا الکافی، ابن بابویہ کی کتاب التوحید اور سیّد رضی کی مدونہ نہج البلاغة میں مطالعہ کرنے کے بعد کوئی شبہہ باقی نہیں رهتا کہ علم کلام مدینۂ منورہ میں مدون هونا شروع هوا اور ائمۂ اهل بیت نے اصول عقائد و مسائل تشریح طلب پر خاص توجہ کی ۔ ان کی بارگاہ میں جوق در جوق تلامذہ آتے اور دور دراز علاقوں میں جا کر ان تعلیمات کو پھیلاتے اور مقامی فضا کے مطابق مختلف موضوعات پر کتابیں لکھتے تھے ۔ ان مصنفین میں چند متقدمین کے نام یہ هیں: (۱) عیسی بن روضة، صاحب کتاب الامامة، جو منصور عباسی (م ۱۵۸ھ) کے ملازمین میں تھے اور منصور نے حیرہ میں امامت کے موضوع پر ان کی گفتگو سن کر بہت قدر کی تھی (النجاشی: الرجال، ص ۲۰۸) ۔ سیّد حسن الصدر (الشیعہ و فنون الاسلام، ص ۸۳)، اور محسن الامین العاملی

(اعیان الشیعه، ۱ / ۲ : ۸) نے عیسٰی بن رونه کو پہلا شیعه متکلم و مصنف قرار دیا ہے: (۲) عبدالرحمٰن بن احمد بن جبرویه، صاحب الکامل فی الامامة (النجاشی، ص ۱۶۴: اعیان: الشیعه و فنون الاسلام)؛ (۳) قیس الماصر، جو امام زین العابدینؓ کے تلامذه میں تھے (الشیعه و فنون الاسلام، ص ۸۵) - اس وقت تک مرجئه، قدریه اور امامیه جیسے دبستان فکر سامنے آ چکے تھے - باهمی بحث کے علاوه دوسری قوموں کے عقائد میں تشبیه، تجسیم، صفات کے نئے زاویے تھے اصحاب ائمه نے ان نئے گوشوں پر بحث کے دروازے کھولے اور فلسفیانه انداز اور منطقی اسلوب سے قرآن مجید و حدیث سے استفاده کر کے حیرت انگیز استدلال کیے - قوت بیان اور مواد بحث کی وجه سے دوسری صدی کا دور بہت زرخیز رها؛ (۴) هشام بن الحکم (م نواح ۲۰۰ھ)، جو شروع میں ابو شاکر الدیصانی کے حلقے سے وابسته تھے، جسے ملحدانه افکار کا سرچشمه کہا جا سکتا ہے: پھر جبریه کے سرگروه جہم ابن صفوان سے کچھ پڑھا اور انداز بحث سیکھا؛ اس کے بعد مذهب شیعه اختیار کر کے امام جعفر صادقؓ کے حلقۂ درس میں داخل ہو گئے - هشام رواقیین کی طرح هر چیز کی تجسیم اور هر جز کی تقسیم در تقسیم کے قائل تھے - علاوه ازیں وه صفات باری میں تخلیق سے پہلے کسی کیفیت و تصور کے قائل نه تھے - یه دونوں عقلی رجحان الدیصانی اور ابن جہم کے دبستان سے حاصل کیے گئے تھے - امام جعفر صادقؓ سے وابستگی کے بعد ان کی فکری تطہیر بلوغ کو پہنچی - انہوں نے امام جعفر صادقؓ اور امام موسٰی کاظمؓ سے دقیق مسائل دریافت کیے - اس سلسلے کی روایتیں الکلینی نے الکافی کی کتاب التوحید اور الصدوق نے کتاب التوحید میں محفوظ کر لی هیں - عبدالله نعمه نے اپنی تحقیقی کتاب هشام بن الحکم اور فلاسفة الشیعه میں هشام کے آخری مسلک کلامی پر مفصل روشنی ڈالی ہے - هشام ابن حکم نے عمرو بن عبیده، ابو اسحٰق النظام، ابو الهذیل العلاف، ضرار ابن عمرو الضبی، عبدالله بن یزید الاباضی، یحیٰی بن خالد البرمکی، متکلم شامی، جاثلیق اور سلیمان ابن جریر زیدی وغیره سے مباحثے کیے (فلاسفة الشیعه ص ۵۶۶؛ هشام بن الحکم، مطبوعۂ تہران) اور علم کلام میں وقیع کتابیں تصنیف کیں، مثلاً کتاب التوحید؛ الرد علی اصحاب الاثنین؛ کتاب الجبر و القدر؛ کتاب الاستطاعه؛ کتاب المعرفة؛ کتاب الامامة؛ الرد علی الزنادقة اور الرد علی المعتزلة (هشام بن الحکم، ص ۱۰۹ تا ۱۱۰؛ حیاة الامام موسٰی، ۲ : ۳۰۷)؛ (۵) هشام بن سالم الجوالیقی؛ (۶) محمد بن نعمان؛ (۷) مؤمن الطاق؛ (۸) علی بن اسمٰعیل بن شعیب بن میثم التمار (م ۱۷۹ھ)؛ (۹) ابوالحسن علی بن منصور؛ (۱۰) ابو جعفر محمد بن خلیل البغدادی الشکال یا السکاک؛ (۱۱) ابو عبدالله بن مملک الاصفہانی؛ (۱۲) ابو محمد ابن علی العبد، صاحب کتاب الرد علی الاسمٰعیلیه؛ (۱۳) ابو منصور الصرّام نیشاپوری، صاحب کتاب الدین فی الاصول؛ (۱۴) ابوسعید عبدالجلیل بن ابی الفتح مسعود بن عیسٰی المتکلم الرازی.

تیسری صدی کے اعلام و مشاهیر کی فہرست و تصانیف پر بحث بہت طویل ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ابن الندیم: الفہرست، ص ۲۴۹؛ النجاشی: الرجال؛ الطوسی: الفہرست؛ عبدالله نعمه: فلاسفة الشیعه؛ محسن الامین: اعیان الشیعه) - خلاصه یه ہے که عهد هارون الرشید تک مدینے سے بغداد اور کوفے سے قم تک شیعه علم کلام نے خاص اهمیت حاصل کر لی تھی - الحاد، زندقه، ثنویه، فلاسفه، مجسمه، جبریه، خارجیه، اسمٰعیلیه، ناؤوسیّه، خطابیه، قرامطه اور غلاة جیسے بے شمار

دبستان پیدا ہو چکے تھے ۔ ان میں معتزلہ، اشاعرہ اور امامیہ سر فہرست تھے ۔ چونکہ ائمۂ اہل بیت مدینۂ منورہ میں موجود تھے، اس لیے شیعہ مرکزی طور پر ان سے مستفید ہوتے رہتے تھے ۔ بغداد میں علوم عقلیہ کا فروغ اس وقت ہوا جب وہاں دار الترجمہ کے ذریعے مختلف علوم کی اشاعت شروع کی ۔ اسی زمانے میں امام موسیٰ کاظمؓ مدینۂ منورہ سے بغداد لائے گئے ۔ ان کے بعد امام رضاؑ مدینے ہی میں رہے اور مدرسۂ ائمۂ اہل بیت بدلتے حالات اور ارتقا پذیر افکار کے مقابلے میں عقلیت کی راہوں سے علم کلام کی آبیاری کرتے رہے ۔

ادھر آل اعین اور آل نوبخت نے بغداد میں نئے خیالات اور نئی نسل کا نئے لہجے میں جواب دیا ۔ آل اعین میں زرارہ بن عین (م ۱۵۰ھ) کا نام اور کام خاص اہمیت رکھتا ہے اور آل نوبخت میں حسن ابن موسیٰ، مؤلف کتاب الرد علی اصحاب التناسخ (ابن ندیم ۲۰۱) اور ابو اسحٰق اسمٰعیل بن اسحٰق بن ابی سہل، مؤلف کتاب الیاقوت (الشیعہ و فنون الاسلام، ص ۸۷) کا (کتاب الیاقوت کی شرح علامۂ حلی نے لکھی) ۔ ان دونوں کے علاوہ اس خاندان نے فلسفہ و ماوراے طبیعیات و علم کلام شیعہ میں مخصوص عقلی دبستان قائم کیا (عباس اقبال: خاندان نو بختی) ۔ الکافی، التوحید اور توحید المفضل، نیز کتاب سلیم بن قیس کے مطالعے سے واضح طور پر اس عہد میں شیعوں کے عقلی رجحانات پر روشنی پڑتی ہے ۔ اسی مطالعے کی بنا پر شیعوں کو ابتدا ہی سے استدلال پسند کہا جاتا ہے ۔ اس میں عربیت و عجمیت کی بحث نہیں کیونکہ ائمۂ اہل بیت نسلاً خالص عرب اور وطناً مکی و مدنی تھے ۔ آٹھ امام مستقل طور پر مدینے ہی میں رہے ۔ ان کے تلامذہ خواہ کہیں کے ہوں، لیکن وہ مدینۂ منورہ ہی میں رہے اور حرم رسولؐ میں مستفید ہوئے ۔ پھر خالص عرب علماے کلام کی بھی کمی نہ تھی، مثلاً بنو غفار سے ابو ذر، بنو نخع سے کمیل بن زیاد، بنی عباس سے عبداللہ بن عباس، خزاعہ سے ہشام بن الحکم، فزارہ سے ابراہیم بن حبیب، بجیلہ سے مؤمن الطاق محمد بن علی بن نعمان، ازد سے فضل بن شاذان، بنی شیبان سے آل اعین، بنی حارث سے شیخ مفید اور بنی فاطمہ سے سیّد مرتضٰی ۔ یہ چند مشہور نام لینے کا مقصد اس غلط فہمی کا ازالہ ہے جس کی بنا پر عقلی مباحث کو یکسر غیر عرب قرار دیا جاتا ہے ۔

علم کلام کی ابتدائی بحث اقرار وجود باری تعالیٰ ہے ۔ یہ بحث پوری عقلی بحث ہے ۔ قرآن مجید اسی بنا پر عقل و فکر کو دعوت دیتا ہے ۔ وجود و اوصاف اللہ کے حقائق، نبوت و نبی کے حدود و فرائض، پھر خلافت کی بحث، قرآن مجید کی جامعیت و اعجاز کے موضوعات، وغیرہ بالکل آغاز تاریخ میں ہمارے سامنے آتے ہیں ۔ یہی نکتے عراق میں بڑھتے اور پھیلتے رہے ۔ امام زین العابدینؓ، امام محمد باقرؓ، امام جعفر صادقؓ، امام موسیٰ کاظمؓ اور امام علی رضاؑ کے عہد تک کلام ایک مکمل فن بن گیا ۔ امام موسیٰ کاظمؓ ہارون الرشید کے زمانے میں بغداد لائے گئے ۔ اس وقت بغداد فکری نقطۂ نظر سے پورے عروج پر تھا ۔ امام موسیٰ کاظمؓ نے ملحدین کا مقابلہ کیا، تجسیم کی نفی میں بڑے بڑے سوالات کے جواب دیے، توحید خالص کے معانی سمجھائے، جبر و قدر میں عدل کو اصول دین میں مان کر اپنے اجداد کی تعلیمات کی تشریح کی (الکافی، کتاب التوحید؛ بحار الانوار، کتاب التوحید)، علم، مشیت ارادہ پر بحث کی (حیاۃ الامام موسیٰ، ص ۱۲۳)، فرق و مذاہب اسلامیہ کے بڑھتے ہوئے سیلاب کو روکا، انہیں راہ حق دکھائی اور ان کے افکار و عقائد کی اصلاح فرمائی؛ لیکن حکومت کے سیاسی مفادات نے

"لڑاؤ اور حکومت کرو" کی پالیسی کے مطابق اس انتشار کو ھوا دی اور فرقہ در فرقہ اور جماعت در جماعت گروہ بندی ھوئی تو بحث نے اور پھیلاؤ پایا۔ خلق قرآن کا شوشہ چھوڑا گیا۔ اشاعرہ قرآن کے قدیم ھونے کے قائل ھوے اور شیعہ و معتزلہ حدوث قرآن کے (ابو القاسم الخوئی : البیان فی تفسیر القرآن، ص ۴۰۵)۔

مأمون الرشید کے دور میں امام علی رضاؓ ۱۹۵ھ کے بعد مدینۂ منورہ سے خراسان بلائے گئے، اس لیے تیسری صدی ھجری کے آغاز میں شیعوں کا فکری مرکز ثقل خراسان میں منتقل ھو گیا، جہاں قم مدت مدید سے ابو موسیٰ الاشعری کی اولاد اور عرب قبائل سے آباد تھا۔ یہاں کے عرب قبائل ائمۂ اھل بیت سے مربوط تھے۔ اسی طرح خراسان اور رے کا بغداد سے اتصال تھا؛ لہٰذا شیعہ عقائد کی بحثیں ھم آھنگ ھوتی گئیں۔ امام محمد تقیؓ، امام علی نقیؓ اور امام حسن عسکریؓ بغداد و سامرہ میں رھے، لہٰذا تشیع کا تیسرا علمی دور بغداد ھی سے متعلق ھے۔ یہاں فقہ (رک بآں، بذیل شیعی نقطۂ نظر)۔ تفسیر و کلام پر کام کرنے والی جامع شخصیتوں میں حسب ذیل قابل ذکر ھیں : (۱) یونس بن عبدالرحمٰن قمی (م ۲۰۸ھ)، جس نے غلاۃ کے رد میں کتاب لکھی (خاندان نو بخت، ص ۸۲)؛ (۲) ابو سھل اسمٰعیل بن علی نو بختی (م ۳۱۱ھ)؛ (۳) ابو جعفر بن قبہ (م ۳۱۹ھ)، مؤلف کتاب الانصاف (دیکھیے ابن ابی الحدید : شرح نہج)؛ (۴) فضل بن شاذان ازدی نیشاپوری (م حدود ۲۵۵ھ)، جس نے توحید، رد ثنویہ، رد اھل تعطیل، رد غلاۃ، الاستطاعۃ، وعدو وعید، الرجعت، صفات الامام، رد جبریہ و بتریہ وغیرہ میں بہت سی کتابیں لکھیں (دیکھیے ابن ندیم؛ کشی: النجاشی)؛ (۵) محمد بن یعقوب الکلینی (م ۳۲۹ھ)، جس نے علم کلام میں مستقل کتاب الرد علی القرامطہ کے علاوہ۔ الکافی کی جلد اول ("الاصول") علم کلام کے جملہ مسائل پر مشتمل کی ھے۔ اس میں "کتاب التوحید" اور "کتاب الحجہ" کے عنوان سے ائمۂ اھل بیت کے احادیث جمع کر کے صدر اول کے مسائل پر شیعہ رجحانات کو یکجا کر دیا؛ (٦) علی ابن حسین المسعودی المؤرخ (م ۳۴٦ھ)، جو علم کلام کے عالم و مصنف بھی تھے۔ ان کی اھم کتابوں میں الابانہ عن اصول الدیانہ؛ المسائل و العلل فی المذاھب و الملل؛ البیان فی اسماء اللّٰہ تعالٰی؛ الاستبصار فی الامامۃ اور اثبات الوصیۃ فی الامامۃ (مطبوعۂ نجف) مشہور ھیں؛ (۷) ابو القاسم علی بن احمد کوفی (م ۳۵۲ھ)؛ (۸) ابو جعفر محمد بن جریر بن رستم آملی، مؤلف المسترشد فی الامامۃ (مطبوعۂ نجف)؛ (۹) محمد بن احمد بن جنید اسکافی، مؤلف تبصرۃ العارف، نور الیقین و ازالۃ الرین؛ (۱۰) جعفر بن محمد بن قولویہ (م ۳٦۸ھ)؛ (۱۱) ابوعلی محمد بن احمد الجنید السکافی (م ۳۸۱ھ)؛ (۱۲) الشیخ المفید محمد بن نعمان حارثی عکبری بغدادی (م ۴۱۳ھ)، جو چوتھی صدی کے خاتمے میں علم کلام شیعہ کی ممتاز ترین شخصیت اور نئی فکر کے خالق ھیں۔ مفید سے پہلے مسائل کلام میں درایت و روایت کا امتزاج اس حد تک تھا کہ آج کا قاری حد بندی کرنے میں دقت محسوس کرتا ھے۔ الکلینی : اصول الکافی اور الصدوق (م ۳۸۱ھ/۹۹۱ء) : التوحید سے زمانے کے آرا و افکار، اور روایات و رجحانات کا پتا چلتا ھے۔

شیخ المفید نے تمام متصادم آرا و افکار کا وسعت قلب و نظر کے ساتھ ٹھنڈے دل سے مطالعہ کیا، ھر گروہ سے ملے اور مختلف افکار و طرز استدلال کو اپنا کر ایک نیا اسلوب، نیا اظہار اور نیا ابلاغ پیدا کیا، عقلیت اور بحث کو سادگی کا پیرایہ دیا اور بات میں

علم و فن کا بھاری بھر کم پن پیدا کیا ۔ ان کے حریف بلکہ دشمن بھی ان کے کمال کو سراہتے رہے ۔ ابن الندیم (الفہرست: ۲۵۲ و ۲۷۹)، ابن کثیر (البدایه و النهایه)، الذهبی (دول الاسلام)، ابن حجر العسقلانی (لسان المیزان)، ابو حیان (الامتاع و المؤانسه) اور الخطیب البغدادی (تاریخ بغداد) نے شیخ مفید کی علمیت کا اعتراف کیا ہے ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے علم کلام شیعه کی تدوین، تہذیب اور تنقیح میں بنیادی کام کیا ۔ شیخ مفید نے علم کلام میں تقریباً چالیس کتابیں اور رسالے لکھے (اعیان الشیعة: فلاسفة الشیعه)، جن میں فلاسفه کے اقوال و آرا پر بھی نظر کی گئی ہے ۔ اس سلسلے میں اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات بالخصوص قابل توجه ہے (ص ۱۱۹، بحث جواهر و اعراض) ۔ اس کتاب کا پہلا باب ہے: الفرق بین الشیعه فیما نسبت به الی التشیّع و المعتزله فیما استحقت به اسم الاعتزال، یعنی پہلے موضوع بحث کی تنقیح ہے، اس کے ارد گرد پھیلے ہوئے اشتباهات کا ازاله ہے؛ دوسرے مرحلے میں امامیه و غیر امامیه، شیعه اثنا عشریه اور دوسرے فرقوں کے باهمی اختلافات و امتیازات کا خلاصه ہے؛ تیسری بحث معتزله و امامیه کے ان اختلافات پر مشتمل ہے جس میں نبوت و امامت کے مسائل آتے هیں؛ چوتھی بحث کا خلاصه یه ہے که خود شیخ کا مختار کیا ہے ۔ اس بحث میں انھوں نے اپنے مسلک پر آثار اهل بیت اور اپنے هم خیال اهل مذاهب و مقالات کا خیال بیان کیا ہے ۔ توحید و مباحث توحید، صفات، عدل، لطف، صلاح، اصلح، نبوت اور متعلقات نبوت، امامت اور مباحث امامت، قرآن، اعجاز قرآن، ترتیب قرآن، معاد وعد، وعید، اسما، احکام کا تعارف اور مسلک کا بیان و استدلال ہے اور "اللطیف من الکلام"، یعنی ان باتوں کی طرف اشارے جو اس وقت اصل علم کلام میں داخل نه تھے مگر اصل موضوع سے ان کا کوئی رابطه تھا، مثلاً فلاسفه کی بحثیں یا ان کے مسلمات کا بیان ۔

شیخ مفید نے اپنے معاصر اور متقدمین متکلمین شیعه کے مسلمات و عقائد کا بھی جائزہ لیا ہے اور ان پر مختصر اشاروں اور ساده لفظوں میں بحث کی ہے، مثلاً "رویت باری تعالٰی" کے مسئلے پر ہے: "میں کہتا هوں، آنکھوں سے باری تعالٰی کا دیکھنا ممکن نہیں ۔ عقل، قرآن مجید اور ائمۂ اهل بیت علیهم السلام کی احادیث متواتره سے یہی ثابت هوتا ہے ۔ امامیه کے جمهور اور عموماً متکلمین کا یہی مسلک ہے، سوا ان چند آدمیوں کے جنھیں احادیث کا مطلب سمجھنے میں شبهه هوا ہے ۔ معتزله سب کے سب امامیه کے هم نوا هیں اور مرجئه، بہت سے خوارج، زیدیه اور اهل حدیث کا ایک گروه بھی هم سے متفق ہے ۔ مشبّهه اور ان کے ساتھی اصحاب صفات اس کے خلاف هیں" (اوائل المقالات، ص ۵۹) ۔

بغداد میں شیخ مفید کا مدرسه دور رس مفید نتائج کا سبب هوا ۔ ان کے تلامذه میں ان کے داماد و جانشین ابویعلٰی محمد بن حسن بن حمزة جعفری کے علاوه سید مرتضٰی علم الهدٰی اور شیخ ابو جعفر الطوسی کے نام مشهور هیں ۔ سید مرتضٰی علم الهدٰی (م ۴۳۶ھ) نے اپنے اساتذه کے کلامی آرا و افکار پر بحث کی، فن کلام کو طویل استدلال دیا، معتزله سے بحث کی اور ادب و تفسیر میں حریفوں کے اقوال و آرا پر تنقید کی ۔ انھوں نے انقاذ البشر من القضاء و القدر؛ جواب الملحده فی قدم العالم من اقوال المنجمین: الرد علی یحیی بن عدی فی اعتراض دلیل الموحد فی حدوث الاجسام اور الحدود و الحقائق (الذکری الالفیه، ص ۱۰۹ و ۲۱۷) کے علاوه متعدد چھوٹے چھوٹے مقالے اور رسالے لکھے، لیکن ان کی جامع اور مفصل تالیف الشافی فی الامامة ہے، جو قاضی عبدالجبار

بن احمد کے جواب میں قلم بند ہوئی۔ یہ عربی ادب اور شیعہ علم کلام کی مہتم بالشان کتاب مانی جاتی ہے اور ابتدا ھی سے درس میں داخل ہے۔ سیّد مرتضٰی کے شاگرد و جانشین شیخ ابو جعفر الطوسی نے اس کی تلخیص کی، جو شائع ہو چکی ہے۔ اسی طرح انھوں نے تنزیہ الانبیاء میں (جس کا اردو ترجمہ بھی چھپ چکا ہے) عصمت و مسائل نبوت پر مباحث کلامیہ کو جمع کیا ہے اور الامالی غررالفوائد و دررالقلائد (۲ جلدیں) مجالس پر مشتمل ہے، جن میں سے بعض مجلسیں کلام و متکلمین کی تاریخ، عقائد اور مسائل و مناظرات ھی کے لیے وقف ہیں۔ معتزلہ کے رد، زنادقہ سے بحث اور اشاعرہ کے اقوال و آرا الامالی میں اس کثرت سے موجود ہیں کہ ان سے ایک کتاب تاریخ آرا و عقائد شیوخ کلام مرتب ہو سکتی ہے۔ سیّد مرتضٰی نے شیخ مفید کے اقوال سے بھی نمایاں اختلافات کیے ہیں، جس کے باعث بعض مسائل میں متأخرین امامیہ نے ان کی سخت گرفت بھی کی ہے۔ بہرکیف ان کی کتاب الامالی آج بھی ہر ذوق و رجحان کے استفادے کا خزانہ ہے۔

سیّد مرتضٰی نے معتزلہ و اشاعرہ کے مقابلے میں جس تفصیلی بحث کا آغاز کیا تھا اسے ان کے شاگرد شیخ الطائفہ ابو جعفر الطوسی (م ۴۶۰ھ) نے تلخیص اور مزید تحقیق کے ساتھ آگے بڑھایا۔ علال الفاسی، استاذ جامعۃ مراکش، نے اپنے مقالے ''المدرسۃ الکلامیہ، آثار الشیخ الطوسی و آرائہ الخاصۃ بھذا العلم'' (الذکری الالفیہ للشیخ الطوسی، ۲ : ۲۵۶) میں شیخ ابو جعفر طوسی کے خیالات کا تفصیلی جائزہ لیا ہے۔ اس سلسلے میں تلخیص الشافی (طبع ۱۳۸۳ھ) خاص اہمیت رکھتی ہے جس میں شیخ الطوسی نے سیّد مرتضٰی کے افادات کا خلاصہ اور اپنے آرا کا اضافہ کیا ہے۔ دوسری تصنیف کتاب الغیبہ (تبریز ۱۳۲۴ھ) ہے، جس میں امام مہدی منتظر پر بحث ہے۔ محمد واعظ زادۂ خراسانی نے مقدمۂ کتاب الجمل والعقود میں شیخ کی سولہ تالیفات کلامیہ کی فہرست دی ہے، جن میں سے کتاب المقدمہ فی الکلام محمد تقی دانش پژوہ نے چہار فرہنگ نامۂ کلامی کے ضمن میں ابھی حال میں شائع کی ہے۔ شیخ الطوسی کی تفسیر التبیان بھی مباحث کلامیہ کا وقیع حوالہ نامہ ہے۔ اثیر الدین ابن حیان نے اپنی تفسیر بحر محیط (مصر ۱۳۲۸ھ، ص ۲۱۱) میں ''رویت باری تعالٰی'' پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے: ''و قد رأیت لابی جعفر الطوسی من فضلاء الامامیۃ فیھا مجلدۃ کبیرۃ''۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شیخ کے افکار و آرا دُور دُور تک پھیلے ہوئے تھے اور لوگ ان کا مطالعہ کرتے تھے۔ شیخ طوسی بغداد سے نجف چلے آئے تو ان کے ساتھ ھی شیعہ علم کلام کا مرکز بھی نجف میں منتقل ہو گیا۔ یہاں بغداد کی سی فضا نہیں تھی، جہاں اشاعرہ اور معتزلہ اور دوسرے عقائد کے اساتذہ سے مقابلہ تھا اور علمائے امامیہ کا بیشتر وقت جواب اور دفاع میں صرف ہوتا تھا۔ شیخ الطوسی کے بعد ان کے فرزند ابو علی حسن ابن محمد مسند نشین درس ہوئے۔ اسی زمانے میں بغداد سیاسی انتشار کا شکار ہو گیا اور شام، خراسان اور مصر میں الگ الگ ریاستیں قائم ہو گئیں۔ شیخ کے تلامذہ بھی بکھر گئے۔ ان میں امین الاسلام ابو علی فضل بن حسن طبرسی نے خراسان میں عقائد و علم کلام کی بڑی خدمت کی۔ ان کی مشہور تفسیر مجمع البیان شیعہ افکار کلامیہ سے لبریز ہے۔ اسی زمانے میں محمد بن احمد بن علی الفتال نیشاپوری، صاحب روضۃ الواعظین، بھی مشہور متکلم ہوئے ہیں۔

ابھی تک علم کلام قرآن و حدیث، اقوال

متکلمین و ادبا اور افکار علماے دین کا فن تھا، لیکن حکیم و فیلسوف حسین بن عبداللہ ابن سینا (م ۴۲۸ھ) کے افکار اسلامی دنیا میں پھیلے اور ان کی کتابیں درس میں داخل ہو کر ذہنوں پر غلبہ پانے لگیں تو نئی نسل کا لہجہ بدل گیا اور فلسفہ بدنامی سے نکل کر اعزاز کا ذریعہ بن گیا۔ بو علی سینا، ابوریحان البیرونی اور عمرو خیام کی دربار شاہی اور عوام میں پذیرائی ہونے سے ان کے علوم و افکار پر گفتگو میں وزن بڑھ گیا۔ علما نے ان کے خلاف قلم اٹھایا اور ان کے افکار کو تسلیم بھی کیا۔ اس رد و قدح کے نتیجے میں دو بڑی کتابیں وجود میں آئیں: ایک الغزالی (م ۵۰۵ھ) کی شہرۂ آفاق تصنیف احیاء العلوم ہے اور دوسری خواجہ نصیر الدین الطوسی (م ۶۷۲ھ) کی کتاب تجرید الاعتقاد۔ مؤخرالذکر اصولاً شیعی علم الکلام کی کتاب ہے، مگر بہت جلد اس نے کلام کے بجاے فلسفے کی ادبیات عالیہ میں نمایاں مقام حاصل کر لیا (نذر عرشی، ص ۳۰۵)۔ تجرید الاعتقاد میں پہلی مرتبہ امور عامّہ کے نام سے خالص فلسفے کو زیر بحث لایا گیا۔ وجود و عدم، امکان، احتیاج سمکن، حادث و قدیم، خواص واجب، اختیار باری تعالٰی، علل اربعہ، جوہر و عرض، جواہر مجردہ، اعراض، اعزاض میں قدرت، علم و اقسام علم، حرکت و احکام حرکت، وغیرہ پر عالمانہ، منطقی، فلسفیانہ گفتگو ایسی مؤثر اور تبلیغی مقاصد کے لیے اتنی مفید تھی کہ معاصر اور متاخر علما و مدرسین نے شروح و حواشی کا دفتر تیار کر دیا۔

محقق طوسی کے شاگرد علامۂ حلّی نے علم کلام و فلسفۂ اسلام میں کم و بیش چالیس کتابیں تصنیف کیں، جن میں ایک کتابچہ الباب الحادی عشر متن کلام اور دوسری مفصل کتاب کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد شیعہ علم کلام کی معروف کتابیں ہیں اور سات سو برس سے مدارس کے نصاب کا لازم جزو ہیں۔ جس طرح تجرید الاعتقاد کی شرح کشف المراد مقبول ہے، اسی طرح الباب الحادی عشر کی شرح النافع لیوم الحشر کی شہرت ہے۔ یہ شرح فاضل مقداد السیوری الحلی الاسدی کی تالیف ہے۔ علامۂ حلی کی دوسری کتابوں میں نہج الحق، الالفین، استقصاء النظرفی القضاء والقدر، نہج الکرامہ فی الامامہ، مقصد الواصلین اور تسلیک النفوس الی حظیرة القدس بہت اہم کتابیں ہیں۔ ان کا اسلوب ادبی اور استدلال منطقی ہے، چنانچہ ان کے انداز بحث نے علم کلام کو فلسفے سے بہتر آہنگ دیا۔ دراصل آٹھویں صدی علم کلام کی پختگی اور فنی کمال کی صدی ہے۔

علامۂ حلی کے فرزند فخر المحققین محمد بن حسن (م ۷۷۱ھ) نے الکافیة الوافیه لکھی اور فاضل مقداد حلی (م ۸۲۱ھ) نے النافع لیوم الحشر کے علاوہ اللوامع الالٰہیه فی مباحث الکلامیه اور ارشاد الطالبین فی شرح نہج المسترشدین تالیف کیں۔ یہ کتابیں علم کلام میں حسن بیان اور قوت استدلال کی اچھی مثالیں ہیں۔

امامیہ اور معتزلہ دونوں عقائد میں عقل کو اساسی درجہ دیتے ہیں اور قرآن و حدیث کے ساتھ منطق کو بھی استدلال کے لیے کام میں لاتے ہیں۔ اسی لیے ان دونوں کا ذخیرۂ کلام عقلی ہے۔ اس کے علاوہ شیعوں کو ایک اور امتیاز بھی حاصل ہے۔ شیعہ متکلمین عموماً شعر و ادب کے ماہر اور لغت کے عالم تھے؛ اس بنا پر ان کی کتابوں میں ادب کی لطافت بھی ہے۔ کمیت، سیّد حمیری، سیّد رضی اور سیّد مرتضی کے دواوین میں متعدد مسائل کلامیہ پھیلے ہوے ہیں (دیکھیے عبدالحسین الامینی: الغدیر)۔ ان کے علاوہ عراق، حلب اور جبل عامل میں ایک سے بڑھ کر ایک ادیب گزرا اور اس نے علم کلام پر کچھ نہ کچھ لکھا، خصوصاً جمال الدین عبداللہ بن

محمد حسینی حلبی (م ۷۷۶ھ) اور زین الدین علی بن یونس نباطی بیاضی (م ۸۷۷ھ)، جن کی ایک نظم ارجوزۃ فی الکلام اور اس کی شرح فاتح الکنوز المحروزۃ قابل ذکر ھے۔ اسی طرح ذخیرۃ الایمان، الصراط المستقیم الی مستحقی التقدیم فی الامامہ اور عصرۃ المنجود بھی اھم کتابیں ھیں.

دسویں صدی ھجری میں ایران صفوی حکمرانوں کے زیر نگیں ھوگیا تو شیعہ علما ترکی حکومت کے ماتحت عرب علاقوں سے نقل مکانی کر کے یہاں آگئے۔ یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ھے کہ صفوی حکومت چونکہ تیموریوں کے بعد وجود میں آئی اس لیے علم کلام پر تصوف کا سایہ بھی پڑا۔ آھستہ آھستہ شیعہ محدثین و متکلمین نے اس کے خلاف قدم اٹھایا اور فلسفے کو تقویت دی۔ غیاث الدین منصور شیرازی (م ۹۴۸ھ) نے حجۃ الکلام اور رسالۃ المشارق میں احیاء العلوم کے بیانات کا رد کیا۔ غیاث الدین شیرازی، ایران و برصغیر کے اساتذۂ منطق و فلسفہ کے سرخیل تھے۔ ان کے تلامذہ و اولاد میں متعدد افراد حیدر آباد دکن، لاھور اور آگرے میں آئے اور یہاں صاحب درس ھوے۔ غیاث الدین کے بعد ایران میں بڑے بڑے فلسفی و متکلم پیدا ھوے، جن میں میر باقر داماد (م ۱۰۴۱ھ)؛ ملا صدرا (م ۱۰۵۰ھ) اور ان کے جانشین و شاگرد ملا عبدالرزاق لاھجی (م ۱۰۵۱ھ)، مؤلف مشارق الالھام فی شرح تجرید الکلام و گوھر مراد؛ ملا محسن فیض (م ۱۰۹۲ھ)، جنھوں نے ایک طرف تو الوافی جامع بین الکتب الاربعہ تالیف کی اور دوسری طرف احیاء العلوم اور فتوحات مکیہ کی تلخیص و تھذیب کی (انھوں نے علم کلام میں متعدد کتابیں یادگار چھوڑی ھیں، مثلاً المعارف، اصول اعتقاد بر اساس کتاب و سنت، عین الیقین، حق الیقین، علم الیقین، اللب، اللباب، وغیرہ)؛ فیض کے معاصر ملا محمد تقی اور ان کے فرزند ملا محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۱ھ)۔ مؤخر الذکر نے بحار الانوار میں مسائل علم کلام پر احادیث اھل بیت کو اور حق الیقین میں اس فن کے عقلی و نقلی مباحث مسائل کو مرتب کیا۔ علم کلام کا یہ عھد فارسی ادب و زبان کا دور ھے اور گوھر مراد اور حق الیقین سادہ فارسی میں علم کلام کی نفیس کتابیں ھیں۔ اس عھد میں شیعہ متکلمین میں ایک نیا فکری رجحان داخل ھوا اور وہ عرفانی رجحان ھے، لیکن اس کا رد عمل بھی فوری ھوا اور بڑی سختی سے عرفان کو تصوف کا نام دے کر رد کیا گیا.

برصغیر میں شیعہ علم کلام کے آثار حکومتوں کے اختلاف مذھب کی بنا پر محفوظ نھیں ھیں دسویں صدی ھجری کے آغاز میں سندھ اور دکن کی شیعہ حکومتوں، نیز دھلی میں شیعوں کے اقتدار کی بنا پر کچھ شخصیتوں کے نام اور کام کسی حد تک محفوظ ھیں۔ ان میں عھد ھمایوں و ما قبل کے ایک شیعہ عالم سید محمد راجن شاہ ابن سید حامد (مدفون اُچ، پنجاب) اور دکن کے سید حسینی سید محمد طاھر شاہ دکنی (م ۹۵۲ھ) کے نام ملتے ھیں۔ طاھر شاہ برھان نظام شاہ کے دربار میں معزز تھے۔ انھوں نے باب حادی عشر کی شرح لکھی۔ ان کے بعد دکن میں بحرین، لبنان اور ایران کے بڑے بڑے علما آئے، مثلاً غیاث الدین منصور شیرازی کی اولاد سے نظام الدین (م ۱۰۸۶ھ) اور ان کے فرزند سید علی خان، مدینۂ منورہ سے حیدر آباد آئے۔ آگرے اور لاھور میں غیاث الدین شیرازی کے تلامذہ میں سے فتح اللہ شیرازی، ابو الفتح گیلانی اور ان کے معاصر سید نور اللہ الشوستری، مصنف احقاق الحق، قابل ذکر ھیں۔ شوستری نے کم از کم ایک سو پانچ کتابیں تصنیف کیں، جن میں تیس کتابیں کلام و جدل میں ھیں۔

مثلاً (۱) حاشية الانموذج علی مبحث حدوث العالم؛ (۲) شرح اثبات واجب؛ (۳) احقاق الحق فی ردابطال الباطل؛ (۴) مصائب النواصب؛ (۵) صوارم مهرقه فی رد صواعق محرقه؛ (۶) رساله در بیان حقیقت عصمت؛ (۷) رسالة فی رد ما کتب بعضهم فی نفی عصمة الانبیا؛ (۸) رسالة فی القضاء و القدر؛ (۹) گوھر شاھوار؛ (۱۰) اللطائف فی بیان وجوب اللطف - ان کتابوں میں اشاعرہ و امامیه کے مباحث کلامیه پر سیر حاصل گفتگو ھے اور ان کے مطالعے سے ان کی وسعت نظر اور کتب کلامیه پر عبور کا اندازہ ھوتا ھے - نور اللہ کا انداز یه ھے که جتنا شدید حمله ھو اسی شدت سے جواب دیا جائے - ان کی اولاد بھی برصغیر میں علم کلام کی خدمت کرتی رھی - باھمی چپقلش کی وجه سے برصغیر کا علم کلام دو سو برس تک جوابی رھا - اگرچه مصنفین و ماھرین نے براہِ راست فن پر بھی کتابیں لکھیں، لیکن شہرت دوسری قسم کے تالیفات ھی کو ھوئی - سیّد نور اللہ لاھور کے قاضی تھے - انھوں نے لاھور میں درس بھی دیا اور کتابیں بھی لکھیں - ان کے علاوہ شیخ علی حزین اصفہانی بنارسی (م ۱۱۸۱ھ) اور ملا قمر الدین اورنگ آبادی (م ۱۱۹۰ھ) نے بھی علم کلام پر کام کیا، لیکن احقاق الحق کے بعد براہِ راست علم کلام پر غالباً سب سے بڑی کتاب غفران مآب سیّد دلدار علی (۱۲۳۵ھ) کی عماد الاسلام (عربی) ھے، جس میں تمام مباحث کلامیه پر سابقین کے اقوال و آرا، دلائل و مباحث کو بڑی تفصیل سے جمع کیا گیا ھے - یه پانچ ضخیم جلدوں پر مشتمل ھے: (۱) توحید؛ (۲) کتاب العدل؛ (۳) کتاب النبوت؛ (۴) الامامت؛ (۵) المعاد - پہلی تین جلدیں چھپ چکی ھیں اور دو قلمی صورت میں ھیں - کتاب التوحید کی عربی تلخیص مولانا علی نقی نے کی - عماد الاسلام کے علاوہ ان کی دوسری کتابیں یه ھیں: شهاب ثاقب رد وحدة الوجود؛ کتاب صوارم (تحفۂ اثناعشریه کے بابِ الٰہیات کا جواب)؛ حسام الاسلام (جواب باب نبوت)؛ احیاء السنة (مبحث معاد و رجعت)؛ خاتمۂ صوارم (مبحث امامت) - ان کا دبستان علم کلام اب تک برصغیر میں قائم ھے - ان کے فرزند بزرگ سیّد محمد (م ۱۳۸۴ھ) نے مناظرہ و جدل کے علاوہ عجالۂ نافعه کے نام سے عربی میں علم کلام کا چھوٹا سا رساله لکھا (قلمی نسخۂ معاصر محشی راقم کے کتاب خانے میں ھے) - سید دلدار علی کے دوسرے بیٹے سید حسین اور ان کے تلامذہ مفتی محمد قلی (م ۱۲۶۰ھ)، مفتی محمد عباس (م ۱۳۰۶ھ) اور سید علی بن سید محمد (م ۱۳۱۲ھ) نے بھی علم کلام کو ترقی دی - انھوں نے یہود و نصارٰی اور آریاسماجیوں کی رد میں کتابیں لکھیں اور توحید و نبوت پر کچھ نکات کا اضافه کیا - مفتی محمد قلی کے فرزند سید حامد حسین (م ۱۳۰۶ھ) اور پوتے سید ناصر حسین (م ۱۳۶۱ھ) نے استقصاء الافحام اور عبقات الانوار جیسی ضخیم کتابوں میں کلام و جدل اور رجال و حدیث کو وسیع پیمانے پر جمع کیا - لاھور میں اسی اسلوب کو سید ابو القاسم حائری (م ۱۳۲۴ھ) اور ان کے فرزند سید علی حائری (م ۱۳۶۲ھ) نے اپنا کر فن کلام پر متعدد فارسی و اردو کتابیں لکھیں - ان کی تفسیر لوامع التنزیل کلام و جدل کا بہت بڑا مجموعه بھی ھے - قدیم اسلوب میں سید ظہور حسین (م ۱۳۰۷ھ) کی جامع حامدی (۲ جلدیں: ''التوحید'' اور ''العدل'') اردو میں چھپ چکی ھے.

برصغیر کا فن کلام ابتداءً شیعه سنی بحث و جدل کی صورت میں بڑھا اور پھیلا، لیکن آخری دور میں جب عیسائی تبلیغ اور دھریت نے زور پکڑا تو ایک گروہ جدید علم کلام کی طرف بڑھا - اس کے

ابتدا تو پرانے انداز پر ھوئی، یعنی لوگوں نے آریا، عیسائی اور یہودی مصنفین کی اصل کتابیں پڑھیں، عبرانی و انگریزی اور نئے فلسفے سے واقفیت حاصل کی اور جدید فکری انداز کا مطالعہ کرنے کے بعد علم کلام میں نئے باب کا اضافہ کیا ۔ اس سلسلے کے شیعہ مصنفین میں سے غلام حسنین کنتوری (م ۱۳۳۷ھ) قابل ذکر ھیں ۔ ان کی تصنیف انتصار الاسلام (۳ جلدیں) لاھور سے شائع ھو چکی ھے ۔ ان کے علاوہ محمد ھارون زنگی پوری (م ۱۳۳۹ھ) کی تالیفات میں رد تناسخ، اعجاز قرآن، المعجزه، توحید القرآن، توحید الائمه اور امامة القرآن مشہور ھیں ۔ فلسفه و معقولات کے ماھر محمد ھادی رسوا (م ۱۳۵۰ھ) کی علم کلام پر تصانیف کے مسوّدات مدرسة الواعظین لکھنؤ میں محفوظ ھیں ۔

عراق، لبنان اور ایران میں علم کلام کے نئے اسلوب پیدا ھوئے ۔ شیخ جواد بلاغی نجفی نے ابطال دھریت و یہودیت و عیسائیت و قادیانیت پر کلامی بحثوں کو وسعت دی ۔ ان کی تمام کتابیں عربی میں نجف، بیروت اور دمشق سے چھپ چکی ھیں ۔ ان کے معاصر سید محسن الامین العاملی نے بھی علم کلام پر لکھا ۔ جبل عامل کے مشہور متکلم سید عبدالحسین، صاحب المراجعات و حول الرویة، نے علم کلام کو بالکل نیا اسلوب دیا ۔ المراجعات کے بیسیوں ایڈیشن اور انگریزی، فارسی اور اردو ترجمے اس کتاب کی مقبولیت کی سند ھیں ۔ دیگر اھم کتابیں یه ھیں : شیخ محمد حسین آل کاشف الغطا : اصل الشیعه و اصولها؛ شیخ عبدالحسین الامینی : الغدیر؛ شیخ مظفر : دلائل الصدق؛ محمد آصف الحسینی : صراط الحق؛ سید محمد حسین الطباطبائی : المیزان فی تفسیر القرآن؛ شیخ جواد مغنیه : متعدد تالیفات کلامیه؛ عبدالواحد انصاری عراقی : ھذه عقیدتنا؛ سیّد باقر الصدر نجفی : فلسفتنا؛ مرتضٰی مطھری تھرانی : عدل الٰھی ۔ ان مصنفین نے نوجوان ذھنوں کے مطابق علم کلام کو عام فھم اور بالکل نئے سائنسی و نفسیاتی رنگ میں پیش کیا ھے ۔ پاکستان میں بھی علما کی کتابیں چھپ رھی ھیں ۔ یه دور اشاعره و معتزله و امامیه کے اختلافات سے آگے بڑھ کر نئے رجحانات اور نئے تقاضوں سے گفتگو کا دور ھے اور ذرائع ابلاغ و افھام کی فراوانی نے کلام کو نیا قالب دینا شروع کیا ھے ۔

مآخذ : (۱) الشیخ الصدوق ابو جعفر محمد : التوحید، مطبوعۂ تھران؛ (۲) الشیخ المفید محمد بن محمد : اوائل المقالات فی المذاھب و المختارات، مع شرح عقائد الصدوق اوتصحیح الاعتقاد، طبع عباس قلی، تبریز ۱۳۵۸ھ؛ (۳) وھی مصنّف : الفصول المختاره من العیون والمحاسن، تلخیص از سیّد مرتضٰی، نجف ۱۳۸۱ھ؛ (۴) ابن الندیم : الفھرست، مصر ۱۳۴۸ھ؛ (۵) ابوالعباس احمد النجاشی : کتاب الرجال، بمبئی ۱۳۱۷ھ؛ (۶) الکشی؛ (۷) ابو محمد حسن ابن علی الحرّانی : تحف العقول عن آل الرسول، تھران ۱۳۷۶ھ؛ (۸) ابو جعفر محمد ابن یعقوب الکلینی : الاصول من الکافی، مطبوعۂ تھران؛ (۹) کمال الدین میثم بن علی بن میثم البحرینی : شرح نھج البلاغة، تھران ۱۳۷۸ھ؛ (۱۰) سیّد کاظم روان بخش : زندگانی و شخصیت خواجه نصیر الدینؒ طوسی، چاپ خانۂ شفق، ۱۳۲۹ شمسی؛ (۱۱) مرتضٰی حسین فاضل : احوال و شرح رباعیات خیام، مطبوعۂ لاھور؛ (۱۲) وھی مصنّف : تاریخ تدوین حدیث و شیعه محدثین؛ (۱۳) وھی مصنف، در وو، اردو (رک به علم، بذیل علم فقه و علم الاعتقاد)؛ (۱۴) علامه حلی، جمال الدین : کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد، مطبوعۂ قم؛ (۱۵) ابو الحسن الشعرانی : ترجمۂ کشف المراد (فارسی)، تھران ۱۳۵۱

شمسی؛ (١٦) شبیر احمد خان غوری : تجرید محقق طوسی، در نذر عرشی، دہلی ١٩٦٥ء؛ (١۷) سید اسمعیل طبرسی : کفایة الموحدین، مطبوعۂ تہران؛ (١٨) سید محسن الامین العاملی : اعیان الشیعه، ج ٢/١، بیروت ١٩٥١ء؛ (١٩) مرتضی مطہری : عدل الٰہی، تہران ١٣٩۴ھ؛ (٢٠) عبداللہ نعمه : فلاسفة الشیعه حیاتهم و آرائهم، مطبوعۂ بیروت؛ (٢١) عبدالرزاق لاهجی : گوهر مراد، بمبئی ١٣٠١ھ؛ (٢٢) عماد زاده : جهان اسلام، مطبوعۂ تہران؛ (٢٣) ظہور حسین : جامع حامدی، مطبوعۂ، رام پور؛ (٢۴) سید حسن الصدر : تاسیس الشیعه لعلوم الاسلام، مطبوعۂ صیدا؛ (٢٥) وہی مصنف : الشیعه و فنون الاسلام، صیدا ١٣٣١ھ؛ (٢٦) سید مرتضی علم الهدی : الشافی، ایران ١٣٠١ھ؛ (٢۷) وہی مصنف : امالی المرتضی، طبع محمد ابوالفضل ابراهیم، مطبوعۂ مصر؛ (٢٨) وہی مصنف : تنزیه الانبیاء، قم ١٣٩٢ھ؛ (٢٩) السید علی الفانی : المختار فی الجبر والاختیار، نجف ١٩٦٥ء؛ (٣٠) عباس اقبال : خاندان نوبختی، تہران ١٣١١ شمسی؛ (٣١) ابو منصور احمد ابن علی الطبرسی : کتب الاحتجاج، نجف ١٩٦٦ء؛ (٣٢) ابو جعفر محمد بن جریر بن رستم الطبری : دلائل الامامة، نجف ١٩٦١ء؛ (٣٣) ابن ابی جمہور (محمد بن زین الدین) : مجلی، ایران ١٣٢٩ھ؛ (٣۴) دلدار علی، غفران مآب : مرآة العقول فی علم الاصول المعروف عماد الاسلام فی علم الکلام، لکھنؤ ١٣٢٠ھ؛ (٣٥) سید حامد حسین : استقصاء الافحام ردمنتهی الکلام، لکھنؤ ١٣١٥ھ؛ (٣٦) حامد حسین و ناصر حسین : عبقات الانوار، متعدد جلدیں، مطبوعۂ لکھنؤ؛ (٣۷) محمد باقر مجلسی : حق الیقین، لکھنؤ ١٣٠٠ھ؛ (٣٨) محمد آصف الحسینی : صراط الحق، نجف ١٣٨٥ھ؛ (٣٩) الشیخ علی ابن یوسف و نصیر الدین طوسی : منتهی السئول فی شرح الفصول، مطبوعۂ لکھنؤ؛ (۴٠) سید علی الحائری : منهاج السلامه لاهل الکرامه در کلام مفصل، لاهور ١٣١٦ھ؛ (۴١) سید ابو القاسم حائری : نفی الاجبار عن الفاعل المختار، مطبوعۂ لاہور؛ (۴٢) فاضل مقداد : النافع لیوم الحشر فی شرح باب حادی عشر، مطبوعۂ لکھنؤ (انگریزی اور اردو میں بھی ترجمے چھپ چکے ہیں)؛ (۴٣) علامه حلی : استقصاء النظر فی القضاء والقدر؛ (۴۴) وہی مصنف : نہج المسترشدین فی اصول الدین؛ (۴٥) وہی مصنف : الانصاف فی الانتصاف لاہل الحق من اہل الاسراف (ان تینوں کتابوں کی فوٹو سٹٹ نقول راقم کے کتاب خانے میں ہیں)؛ (۴٦) محمد رضا الطبسی : الشیعة والرجعة، نجف ١٩٦٦ء۔

(سید مرتضی حسین فاضل)

علم تصوّف : تصوف [رکّ بآں] کے معنی، اس کے ارتقا اور اس کے مشاغل و لطائف وغیرہ کے سلسلے میں ایک مفصل مقالہ پہلے آ چکا ہے [نیز رکّ بہ طریقہ؛ شیخ وغیرہ) - موجودہ مقالے کا مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ تصوف کا علمی ارتقا کس طرح ہوا، بہ حیثیت علم اس کی تدوین کس طرح ہوتی گئی، اس کے مصطلحات کا ارتقا کس طرح ہوا اور یہ بھی کہ تصوف کا علم کن کن موضوعات کے تحت زیر بحث آیا۔

علم تصوف کے مباحث مندرجۂ ذیل عنوانات کے تحت بیان ہو سکتے ہیں :

(١) تصوف کی اصولی کتابیں، مثلاً ابو نصر سراج : کتاب اللمع؛ القشیری، الرسالة؛ ابو طالب : قوت القلوب اور ابن عربی : فصوص الحکم وغیرہ ۔

(٢) صوفیوں کے تذکرے، مثلاً ابو نعیم الاصبہانی : حلیة الاولیاء اور فرید الدین عطار : تذکرة الاولیاء ۔

(٣) ملفوظات و اقوال اولیاے کرام، مثلاً فارسی میں حسن سجزی : فوائد الفواد؛ امیر خسرو : افضل الفوائد؛ میر خورد کرمانی : سیر الاولیاء اور حکایات صالحین وغیرہ۔

(۴) اصطلاحات الصوفیه، مثلاً الکاشانی کی کتاب۔

(۵) شروح اور حواشی۔

(۶) مجالس کی کتابیں، مثلاً ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ) : مجالس؛ نیز طریقوں کی خاص کتابیں اور آداب المریدین ۔

(۷) اخلاق کی کتابیں، مثلاً کیمیاے سعادت۔

(۸) تفاسیر بطریق صوفیه وغیره۔

(۹) شطحیات، مناجاتیں اور دیگر منظومات۔

ایسا نظر آتا ہے کہ علم تصوف کی کتابیں ابتدا میں علم حدیث کے اسلوب پر بطریقۂ اسناد مرتب ہوئیں۔ بعد میں اسناد کو ترک کر دیا گیا، تاہم اقوال کا سلسلہ قائم رہا، جو الکلاباذی (م ۳۸۰ھ / ۹۹۰ء) کی کتاب التعرف (تصنیف : قبل از ۳۸۰ھ) بلکہ بعد تک (بشمول قوت القلوب) جاری رہا ۔ اولین مصنفین تصوف، مثلاً ابو نصر سرّاج (م ۳۷۸ھ / ۹۸۸ء)، کے یہاں اس امر کی کوشش نظر آتی ہے کہ تصوف کے اصولوں اور عقیدوں کو محدثین اور فقہا کے طریقے پر بیان کیا جائے تاکہ طریقت کو شریعت کا ہم خیال بلکہ اس کے تابع ثابت کیا جا سکے۔

رفته رفته جب عقلی علوم، خصوصاً علم کلام، کی ترقی ہوئی تو تصوف میں عقلی استدلال داخل ہو گیا اور تصوف کو معارف و حقایق حکمیه کے بیان کا ذریعه بنا لیا گیا ۔

یہاں نمونے کے طور پر تصوف کی چند ابتدائی کتابوں کے اسلوب، تدوین اور اہم مطالب کا انداز دکھانے کے لیے مجمل سی گفتگو لازمی معلوم ہوتی ہے۔ اولیں کتابوں میں امام جعفر الصّادقؒ (م ۱۴۸ھ / ۷۶۰ء) : مصباح الشریعة؛ وصیة ابی حنیفة، (م ۱۵۱ھ / ۷۶۷ء) : النّیسابوری (م ۴۱۲ھ / ۱۰۲۱ء) : عیوب النفس اور سعید الواعظ (۴۵۰ھ / ۱۰۵۸ء) : ریاض الانس کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے۔ ان کے مخطوطات موزۂ بریطانیه میں موجود ہیں (دیکھیے ریو کی فہرست مخطوطات عربی)۔ کتاب اللُّمع میں چند اور کتابوں کا بھی ذکر آیا ہے، جو سابقًا تصنیف ہو چکی تھیں، مثلاً جنید : کتاب المناجات؛ ابو سعید الاعرابی : کتاب الوجد؛ المحاسبی [رکّ بآں] کی تصانیف؛ ابراهیم الخواص : کتاب معرفة المعرفه؛ بایزید البسطامی : شطحیات اور اس کی شرح از جنید البغدادی (دیکھیے نکلسن Nicholson کا مقدمۂ کتاب اللُّمع، طبع نکلسن، ص ۲۳ تا ۳۳) ۔

ابو نصر سرّاج نے جن متقدمین صوفیه کے حوالے دیے ہیں ان کی تعداد چالیس ہے (یه فہرست نکلسن نے اپنے ایڈیشن میں دے دی ہے)۔

علم تصوف اصطلاحی اور معنوی طور سے کن کن مراحل سے گزرا ؟ یه موضوع قدرے تفصیل چاہتا ہے۔ اس مقصد کے لیے ہم سب سے پہلے تصوف کی قدیم ترین موجود کتابوں کا تجزیه کریں گے۔ یه مطالعه امام ابو القاسم القشیری (م ۴۶۵ھ) کے رسالۂ قشیریه اور ابو نصر سرّاج کی کتاب اللُّمع سے امام غزالی تک ہو گا اور اس کے بعد امام غزالی سے ابن العربی اور بعد کے مراحل تک۔ اس میں الحلاج کی کتاب الطّواسین کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے، لیکن اس کے مطالب رمزی ہیں، جس کے باعث تصوف کے افہام میں کچھ زیادہ مدد نہیں ملتی) (دیکھیے کتاب الطواسین، طبع Massignon).

رسالة القشیریه : سب سے پہلے رسالة القشیریة کو لیجیے۔ یه ۴۳۸ھ میں تصنیف ہوا۔ اس کا ایک باب ''فی تفسیر الفاظ تدور بین هذه الطائفه'' ہے۔ اس کے آغاز میں القشیری کہتے ہیں کہ ہر علم کے کچھ الفاظ ہوتے ہیں، جن کے ذریعے اس علم کے

خاص معانی ادا ہوتے ہیں ۔ ان الفاظ (یا مصطلحات) کا مقصد ان مطالب کی تفہیم ہوتا ہے جو متعلقہ مسائل سے وابستہ ہوتے ہیں؛ لیکن بعض اوقات اظہار کے بجاے معانی کا اخفا بھی مد نظر ہوتا ہے تاکہ جو لوگ اسرار و مقامات کو سمجھنے کے اہل نہیں ان سے اصل معانی مخفی رہیں۔ گویا علم تصوف میں بھی جہاں بعض حقایق واضح ہیں وہاں اس کے بعض الفاظ رمز و علامت کا درجہ رکھتے ہیں ۔

الرسالة القشیریة سے معلوم ہوتا ہے کہ پانچویں صدی تک یہ خاص الفاظ (اصطلاحات) پختہ اور معین صورت اختیار کر چکے تھے اور ان کے واضح اور مبہم (رمزی) دونوں طرح کے معانی مقرر ہو چکے تھے ۔ ان الفاظ میں نفس، وقت، روح، مقام، حال، ہیبت، انس، تواجد، وجد، وجود، جمع و فرق، جمع الجمع، سر، فنا و بقا، غیبت و حضور، محو و اثبات، الستر والتجلی، المحاضرہ والمکاشفہ و المشاہدہ، اللوائح الطوالع، اللوامع، قرب و بعد جیسے الفاظ شامل ہیں۔ القشیری نے ان کی شرح کی ہے ۔ الرسالة القشیریة کے مباحث میں سے ہمیں اس وقت شریعت و حقیقت کے امتیاز کی بحث سے خاص غرض ہے کیونکہ یہ وہ مسئلہ ہے جو علم تصوف کے اہم موضوعات میں شامل ہو کر کئی اصطلاحوں کے ظہور کا باعث ہوا ۔ القشیری کے نزدیک شریعت کے معنی ہیں ''امر بالتزام العُبودیة'' اور حقیقت کے معنی ہیں ''مشاہدة الربوبیة'' ۔ انھوں نے لکھا ہے : فکل شریعة غیر مؤیّدة بالحقیقة فغیر مقبول وکل حقیقة غیر مقیدة بالشّریعة فغیر محصول (= جو شریعت حقیقت کی تائید سے محروم ہے غیر مقبول ہے اور جو حقیقت شریعت کی قید سے آزاد ہے بے سود ہے) ۔ شریعت و طریقت میں ایک فرق یہ بتایا ہے کہ الشریعة ان تعبده و الحقیقة ان تشہده ۔ الشریعة قیام بما اُمِر والحقیقة شهود لما قُضی و قُدر و اخفی و اظہر ۔ الرسالة القشیریة میں اس کے بعد شرح مقامات اور مدارج ارباب سلوک کا ذکر ہے اور آداب و اخلاق کی وہ تفصیل ہے جو تصوف و اخلاق کی اکثر کتابوں میں ملتی ہے ۔ اکابر اولیا و مشائخ کا تذکرہ شروع کے ابواب میں ہے ۔ تصوف کی بعد کی اکثر علمی کتابیں سب اسی ڈھب پر مرتب ہوتی نظر آتی ہیں ۔

کتاب اللُّمع : ابو نصر سرّاج (م ۳۷۸ھ) کی کتاب اللمع علم تصوف کی اولیں ممتاز کتابوں میں سے ہے ۔ اس کے مضامین پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کے زمانے میں تصوف کے خلاف اعتراضات میں خاصی شدت آ گئی تھی، جن کے ازالے کی اس نے خاص ضرورت محسوس کی ۔ ان شکوک کی خاصی طویل فہرست کتاب کی ابتدائی فصل میں موجود ہے ۔ مصنف اس بات کو ثابت کرنے پر خاصا زور صرف کرتا ہے کہ تصوف کے رہنما اور شیوخ اولوالعلم القائمین بالقسط ہیں اور ان کا درجہ اصحاب الحدیث اور فقہا کے برابر ہے ۔ ان کے مطابق علم تصوف اسی طرح ایک علم حقیقی ہے جس طرح علوم دین (علوم القرآن، علوم السنن والبیان) حق ہیں ۔ دین کی طرح علم حقایق الایمان بھی بر حق ہے ۔

ابو نصر سب سے زیادہ اصحاب الحدیث کے اعتراضوں سے خوفزدہ معلوم ہوتے ہیں؛ چنانچہ انھیں کو سب سے زیادہ مطمئن کرنا چاہا ہے ۔ یہاں تک کہ نعتِ طبقات اصحاب الحدیث کے لیے ایک پورا باب وقف کیا گیا ہے ۔

جو باب فقہا کی تعریف میں ہے اس میں انھیں اصحاب الحدیث پر ترجیح دی ہے کیونکہ فقہا (ان کی راے میں) علوم حدیث پر بھی قدرت رکھتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی علم استنباط اور

اصول شرع بھی جانتے ھیں؛ البتہ صوفیہ فقہا کو اھمیت نہیں دیتے، کیونکہ صوفیہ نہ صرف ان دونوں طبقات (محدثین و فقہا) کے علوم سے با خبر ھیں بلکہ حقائق کے علم سے بھی بہرہ ور ھیں۔ اس سے ابو نصر نے ارباب حقائق (صوفیہ) کا امتیاز ثابت کیا ھے۔

ابو نصر نے صوفیہ کی تخصیص کی وجوہ پر اور بھی بہت کچھ لکھا ھے، لیکن سب سے زیادہ زور تین باتوں پر دیا ھے: (۱) شریعت کی متابعت؛ (۲) زھد اور ترک کی اھمیت؛ (۳) سرّ کا مرتبہ۔ ان کی رائے میں علم التصوف کتاب (قرآن) اور اثر (حدیث) پر مبنی ھے۔ اس کا مطلب یہ ھوا کہ صوفیہ اور علما و محدثین میں ابو نصر کے نزدیک فرق صرف یہ ھے کہ مؤخرالذکر صرف علوم ظاھر پر تکیہ کرتے ھیں اور صوفیہ علم باطن کو بھی ایک حقیقی علم جانتے ھیں؛ چنانچہ لکھا ھے: العلم ظاھر و باطن والقرآن ظاھر و باطن و حدیث رسول اللہ ظاھر و باطن والاسلام ظاھر و باطن (ص ۲۴)۔ مراد یہ ھے کہ علم ظاھر اور علم باطن دونوں کے اجتماع سے علم مکمل ھوتا ھے؛ تنہا علم ظاھر کافی نہیں۔

اعمال بھی دو قسم کے ھیں: ایک وہ جو جوارح ظاھری (جسمانی) سے متعلق ھیں اور دوسرے وہ جن کا تعلق قوائے باطنی (قلب) سے ھے؛ مثلاً تصدیق ایمان، یقین، صدق، اخلاص، وغیرہ وغیرہ کا تعلق قوائے باطنی سے ھے۔

ابو نصر کے خیال میں ارباب القلوب (صوفیہ) کو قرآن مجید کا بہتر علم حاصل ھے۔ یہی اھل حقائق ھیں۔ قرآن مجید کے ظاھری معانی باطنی استنباط کے طلبگار ھیں، چنانچہ کتاب اللُّمع کی ایک پوری فصل (ص ۱۰۵) اس قسم کے استنباطات کے لیے وقف ھے۔

وہ کہتے ھیں جس طرح صوفیہ کے علوم میں تخصیص کا ایک پہلو ھے اسی طرح تحصیل علم کے بارے میں صوفیہ کے مخصوص آداب ھیں (ص ۱۷۹)۔

کتاب کا ایک خاص حصہ مختلف اصطلاحات یا مسائل کے بارے میں صوفیہ کی مختلف تعبیروں کے بارے میں ھے (ص ۲۱۳ ببعد) اور شرح الفاظ مشکلہ بھی ھے (ص ۳۳۳) اور آخر میں شطحیات کی توجیہ و تعبیر ھے اور ایسے الفاظ کی تشریح بھی جن کا ظاھر برا ھے لیکن باطن مستقیم ھے (ص ۳۷۵)۔ کتاب کا وہ حصہ ھمارے موجودہ نقطۂ نظر سے بے حد اھم ھے جس کا عنوان ھے ''باب تفسیر العلوم و بیان ما یشکل علی فہم العلماء من علوم خاصة و تصحیح ذلک بالحجة'' (ص ۳۷۷)۔

علوم میں علم حقائق کی اھمیت بتائی ھے اور کہا ھے کہ ثمرة العلوم کلہا، و نہایة العلوم و غایة جمیع العلوم۔ باقی علوم کی فہرست یہ ھے: (۱) علم القلوب؛ (۲) علم التصوف؛ (۳) علم المعارف؛ (۴) علم الاحوال؛ (۵) علم الاسرار؛ (۶) علم الباطن؛ (۷) علم المعاملات۔

وہ کہتے ھیں کہ جس شخص میں علم الروایہ، علم الدرایہ، علم القیاس والنظر اور علم الحقائق جمع ھو جائیں وہ امام کامل ھے۔

ابو نصر کی یہ کتاب در اصل تبیین سے زیادہ توضیح اور ازالۂ شکوک سے متعلق ھے۔ اس میں کوشش کی گئی ھے کہ علم تصوف کو علوم شریعت میں مقام مل جائے۔ اسی لیے تطبیق و موافقت کی سعی ھر جگہ نمایاں ھے۔ کتاب کے بالکل آخر میں اکابر صوفیہ کے بعض الفاظ سے جو غلط فہمیاں پیدا ھوتی ھیں ان کو صاف کرنے کا مقصد بھی یہی ھے کہ تصوف کو دینی حلقوں کے لیے قابل قبول بنایا جائے۔

التعرف لمذھب اھل التصوف: علم تصوف کی

قدیم کتابوں میں تاج الاسلام ابوبکر محمد الکلاباذی (م ۳۸۰ھ / ۹۹۰ء) کی کتاب التعرف لمذھب اھل التصوف بھی قابل توجه ھے ۔ اس کتاب میں ایجاز و اختصار سے کام لیا گیا ھے اور مختصر جملوں میں صوفیه کے علوم اور ان کے آداب و مسائل کا تعارف کرایا گیا ھے ۔ کتاب کے نام میں تعرف کا لفظ بھی یہی ظاھر کرتا ھے ۔ الکلاباذی کے نزدیک علم تصوف ایک تجربۂ روحانی ھے، جسے تعرف (وجدان اور ذوق داخلی) سے حاصل کیا جا سکتا ھے اور انھیں اصطلاحوں میں بیان بھی ھو سکتا ھے ۔ اس کے لیے منطق، دراست اور اسلوب علمی مناسب و کافی نہیں، جیسا که التعرف کے جدید مقدمه نگار عبدالحلیم محمود نے لکھا ھے: التصوف تجربة والتجربة شعور والشعور لیس منطقًا و برھانًا ۔ الکلاباذی چونکه حنفی مسلک کے بزرگ تھے، اس لیے احناف کے طریق کے مطابق انھوں نے شعور ذوقی اور اتقان منطقی کو جمع کیا ھے؛ لہٰذا ان کی کتاب تجربه و منطق کا اجتماع ھے ۔ بایں همه الکلاباذی کی کتاب دقیق علمی کتب صوفیه کی طرح ناقابل فہم اور دقیق نہیں ۔ اس میں ادب و انشا کا ایک خاص رنگ ھے ۔ کتاب میں زیادہ زور مختلف مقامات و احوال کے بارے میں صوفیه کے اقوال پر ھے اور انھوں نے عمومًا متفقه یا غالب راے کو پیش کر کے اپنے مسلک کی حدود متعین کرنے کی کوشش کی ھے ۔

موجودہ مقالے کے نقطۂ نظر سے کتاب کا وہ حصه اھم ھے جس میں علوم الصوفیه کی مجمل شرح ھے ۔ اکتیسویں باب میں علوم الصوفیه کو علوم الاحوال کہا گیا ھے اور واضح کیا ھے که احوال اعمال کی پیداوار ھوتے ھیں ۔

تصحیح اعمال کی پہلی منزل معرفت علوم شریعت (علم احکام الشریعة: اصول و فروع فقه) ھے، صلوة و صوم اور جمله فرائض سے علم المعاملات تک اور نکاح و طلاق اور بیع و شرا سے جمله مندوبات اور ضروری علوم معاشی تک؛ ان علوم کا تعلق تعلیم و اکتساب سے ھے ۔

علم کو عمل میں بدلنے کے لیے سب سے پہلے لازم ھے که بنده علم آفات نفس سے باخبر ھو ۔ اس کو صوفیه علم حکمت کہتے ھیں ۔ اس کے نتیجے میں بنده مراقبۃ الخواطر (= دل میں گزرنے والے خیالات اور وساوس کو روکنا) اور تطہیر السرائر (= مخفی خیالات کو پاک کرنا اور قلب کو جن اسرار کا وجدان ھو ان کی حفاظت) پر قادر ھو سکتا ھے ۔ اسے علم المعرفة کہا جاتا ھے ۔

ان علوم کے بعد علوم الخواطر اور علوم المشاھدات و المکاشفات آتے ھیں ۔ انھیں علم الاشاره کہا جاتا ھے، اس لیے که مشاھدات قلوب اور مکاشفات السرائر عبارت و الفاظ میں بیان نہیں ھو سکتے بلکه وجد و تواجد سے حاصل ھوتے ھیں ۔ اسے علم الباطن بھی کہا جاتا ھے؛ یه ایک سِرّ ھے جو بندے کے قلب میں ڈال دیا جاتا ھے ۔ ان وجوه سے صوفیه نے ان واردات کے لیے رموز و علامات و اصطلاحات وضع کی ھیں ۔ واقف اسرار ان سے اشاره پا لیتا ھے اور نااھل پر یه واردات مخفی رھتے ھیں ۔

قوت القلوب فی معاملة المحبوب: ابو طالب محمد بن علی بن عطیة الحارثی المکی (م ۳۸۶ھ/۹۹۶ء) کی کتاب قوت القلوب تصوف کے اصولی ادب میں بہت ممتاز ھے ۔ اس میں علم کی ماھیت، اس کی فضیلت اور دیگر مسائل متعلقه کی عالمانه و محققانه گفتگو ھے، جس کے بعد خود علم تصوف بھی زیر بحث آیا ھے ۔

علم کی ماھیت کا بیان آنحضرتؐ کی احادیث ("طلب العلم فریضةٌ علٰی کلّ مسلم" اور

''اطلبو العلم ولو بالصّین'') کی بنیاد پر لایا گیا ہے۔ المکّی نے واضح کیا ہے کہ اس حدیث میں علم سے مراد علم حال ہے، یعنی بندے کے اس حال کا علم جو اس کے اور اس کے رب کے درمیان ہے۔ المکی کے بیان کے مطابق بعض کے نزدیک مذکورہ حدیثوں میں علم کے معنی علم معرفت یا علم اخلاص ہے، جس میں معرفت آیات النفس یا معرفة الخواطر یا علم القلوب یا علم الیقین شامل ہیں: لیکن المکی کی غالب رائے یہ ہے کہ مذکورۂ بالا حدیثوں میں علم سے اصل مراد (۱) اسلام کی بنیادوں کا علم اور (۲) علم باطن ہے، نہ کہ صرف ظاہری علم یا دنیوی علم، جس کا کوئی نفع نہیں۔ اسی لیے علم المعرفة والیقین کو سب سے افضل قرار دیا ہے اور دنیوی علوم والوں کو الگ رکھا ہے۔

المکی کے نزدیک اعلٰی علم ''علم مشاهدة عن عین الیقین'' ہے اور ادنی العلوم ''علم التسلیم والقبول بعدم الافکار'' ہے۔ بعض علما کا قول نقل کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں: (۱) علم الامراء یا علم القضایا؛ (۲) علم المتقین یا علم الیقین والمعرفة؛ لہٰذا علما کی بھی دو قسمیں ہوئیں: (۱) علماے دنیا اور (۲) علماے آخرت (قوت القلوب، ۱۵ : ۱۹۵ تا ۲۰۱، بحث فضل علم المعرفة والیقین)۔ علما کی ایک اور تقسیم اس طرح کی گئی ہے: (۱) عالم باللہ تعالٰی؛ (۲) عالم للہ تعالٰی؛ (۳) عالم بحکم اللہ تعالٰی (قوت القلوب، ۲ : ۹)۔ ایک اور مقام پر علم کی نو قسمیں بتائی ہیں۔ ان میں سے چار صحابہ و تابعین سے مستند ہیں (علم الایمان، وغیرہ) اور پانچ علوم محدثہ ہیں (مثلاً نحو، عروض وغیرہ)۔

المکی کے طویل اور علمی و تحقیقی مطالب کا خلاصہ یہ ہے کہ علوم ظاہری (فقہ و اصول وغیرہ) بھی برحق ہیں، لیکن اصل علوم علوم الیقین اور علوم الباطن ہیں، جن کے یقینی ہونے میں کچھ شبہہ نہیں۔

قوت القلوب کا انداز بیان بڑا علمی اور دقیق ہے۔ مصنف کی کوشش یہ ہے کہ علماے ظاہر سے مفاہمت کے پہلو نکال کر علوم باطن کا تفوّق ظاہر کیا جائے۔ اس میں ان کے زمانے تک جملہ مختلف فیہ مسائل آ گئے ہیں؛ لہٰذا ان کی کوشش تطبیقی ہے۔

قوت علوم التصوف کی بنیادی کتابوں میں سے ہے اور اس زمانے کی نمائندگی کرتی ہے جب صوفیانہ نقطۂ نظر اپنا انفرادی مقام بنا چکا تھا اور مسلمانوں کے عام دینی فکر نے بھی اس کی اہمیت تسلیم کر لی تھی۔

علم تصوف کی ان بنیادی کتابوں کے تذکرے کے بعد ابن عربی کے عارفانہ فکر کی طرف اشارہ لازم ہے کیونکہ یہ فکر تصوف کی اصطلاحات اور اس کے حقائق کے سلسلے میں ایک انقلابی موڑ کی حیثیت رکھتا ہے۔

سید حسین نصر نے اس موضوع پر جو کچھ لکھا ہے (دیکھیے *The Three Muslim Sages*، ہارورڈ ۱۹۶۴ء) وہ فکر ابن عربی کی مجمل مگر مفید ترین تشریح ہے۔ اسی طرح العفیفی نے ابن عربی کے صوفیانہ موقف کی جو تشریح کی ہے وہ بھی ہماری رہنمائی کرتی ہے۔ بہرکیف ابن عربی تک پہنچنے سے پہلے علم تصوف جن جن مراحل سے گزرا، ان کا سمجھنا ضروری ہے۔

حسین نصر بیان کے مطابق (بحوالۂ کتاب مذکورۂ بالا) تصوف کی علمی تاریخ کی یہ خصوصیت ہے کہ ہر دور میں اس نے اپنے زمانے کی علمی فضا اور مروجہ مصطلحات علمی سے فائدہ اٹھایا؛ چنانچہ تصوف کی تاریخ بھی مسلمانوں کے فکری ارتقا کے

ساتھ ساتھ اپنے زمانے سے متأثر ہوئی اور اپنے زمانے کو متأثر کرتی رہی، مثلاً اولیں زمانے کے زہاد اور صوفی وہ لوگ تھے جن کا قُرّاء اور محدثین میں شمار ہوتا ہے۔ حسن البصریؒ اس ابتدائی دور کے صوفیہ میں ممتاز ترین مقام رکھتے ہیں: انہیں شریعت کے حلقوں میں امتیاز و احترام حاصل تھا۔ انہیں میں اولیں شیعہ امام شامل ہیں، جو تصوف کے ہر سلسلے میں ابتدائی کڑیوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان میں امام جعفر صادقؑ (۸۸ھ / ۷۰۶ء تا ۱۴۸ھ / ۷۶۵ء) کا رتبہ ہر مکتب فکر کے نزدیک تسلیم شدہ ہے۔ امام زین العابدینؑ کی کتاب الصحیفۃ السجادیہ، حضرت علیؑ بن ابی طالب کی نہج البلاغہ کے بعد اقوال ائمہ کا بہترین صحیفہ ہے.

تیسری صدی ہجری کے صوفیوں میں ذوالنون مصریؒ، ابو حارث المحاسبیؒ، ابراھیم الادھمؒ اور بایزید البسطامیؒ کے ملفوظات مشہور ہیں۔ یہ اقوال چوتھی صدی میں القشیری کے رسالۃ اور ابو نصر سراج کی کتاب اللمع میں بڑی کثرت سے ملتے ہیں۔ کتاب التعرف بھی اسی زمانے کی ہے۔ یہ سلسلہ پانچویں صدی تک ممتد ہوتا ہے۔ جنید بغدادیؒ کے معاصر اور قدرے ان سے متعلق حسین بن منصور الحلاج کی منظوم کتاب الطواسین اور الھجویریؒ (م ۴۶۵ھ/۱۰۷۲ء) کی کتاب کشف المحجوب کی مصطلحات علمی سے اس زمانے کے مزاج تصوف کا بوضاحت پتا چلتا ہے۔ چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں فارسی شاعری اور نثری کتابیں تصوف کی ترجمان بن جاتی ہیں۔ ابو سعید ابوالخیر کی رباعیات فارسی میں تصوف کا شاہکار ہیں۔ ان کے ساتھ ساتھ عبداللہ انصاری کی مناجات اور منازل السائرین اور بعد میں یکے بعد دیگرے سنائیؒ غزنوی اور عطارؒ کی مثنویات اور حافظ کی غزلیات مطالب تصوف کے مختلف اسالیب کی نمائندگی کرتی ہیں۔ گویا علم تصوف کی اصطلاح بتدریج زمانے کے غالب رنگ کو قبول کرتی جاتی ہے.

چوتھی صدی ہجری میں، جو ابن سینا کی صدی ہے، تصوف اور فلسفے میں کبھی دوستی اور کبھی آویزش نظر آتی ہے، یہاں تک کہ تصوف کی اصطلاحات علوم دین (تفسیر وغیرہ) کے علاوہ علوم حکمیہ میں بھی اور رسوخ حاصل کرلیتی ہیں؛ چنانچہ شیخ الرئیس کی کتب حکمت اور ابوحیان توحیدی کی تفسیر کے علاوہ جابر بن حیان کی تصانیف اور رسائل اخوان الصفا میں بھی صوفیانہ حقائق کے اشارے شامل ہو جاتے ہیں۔ ادھر علم تصوف میں علوم حکمت کی اصطلاح کی آمیزش ہونے لگتی ہے؛ چنانچہ اندلسی مفکرین ابن مسرہ اور ابن عربی کے ہاں ان بحثوں کا وفور ہے.

اس جذب و قبول کی وجہ سے ایک امتزاجی سلسلہ شروع ہو جاتا ہے اور تصوف کا باضابطہ اعتراف دوسرے علوم والے بھی کرنا شروع کر دیتے ہیں؛ چنانچہ تصوف کو ایک باقاعدہ فکر اور مسلک و عقیدہ کی حیثیت دلانے میں امام ابو حامد غزالیؒ (م ۵۰۵ھ / ۱۱۱۱ء) نے مؤثر ترین کام کیا۔ انہوں نے دینی عقائد، فلسفیانہ تصورات اور عرفانی افکار کے مابین تطبیق پیدا کرکے تصوف کو شعوریات اسلامی میں بنیادی جگہ دلوا دی۔ ان کی کتابیں احیاء علوم الدین، مشکوۃ الانوار، رسالۃ اللدنیہ اور معارج القدس اس امتزاجی نقطۂ نظر کی پوری نمائندگی کرتی ہیں.

ابن عربی تک پہنچتے پہنچتے امام غزالیؒ کے بھائی احمد الغزالی (م ۵۱۷ھ / ۱۱۲۳) کی سوانح العشاق اور عین القضاۃ کی تمہیدات اور المغرب میں ابن العریف کی محاسن المجالس اور ابومدین (استاد ابن عربی) کی نگارشات کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا.

ابن عربی سے پہلے شیخ الاشراق شہاب الدین السہروردی کے علاوہ شیخ احمد الرفاعی، شیخ عبدالقادر الجیلانیؒ اور نجم الدین کبریٰ (بانی سلسلہ کبرویہ) بھی قابل ذکر ہیں ۔

ابن عربی: شیخ اکبر محی الدین ابن عربی (م ۶۳۸ھ/۱۲۳۸ء) اسلامی تصوف میں بڑی پراسرار اور عظیم شخصیت ہیں اور کہا جا سکتا ہے کہ وہ پہلے بزرگ ہیں جنہوں نے حقائق تصوف کو اس طرح مدون کیا کہ وہ سراسر ایک نیا علم بن گیا ۔ ان کی کتابوں میں فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم کو لافانی شہرت حاصل ہے ۔

فتوحات (تصنیف ۶۲۹ھ/ ۱۲۳۱ء) ۵۶۰ ابواب پر مشتمل ہے اور ہر باب کسی نہ کسی معرفت سے متعلق ہے ۔ اس میں علوم باطن کے علاوہ علم جفر اور علم نجوم کے مباحث بھی ہیں، جن کی تاثیرات نفس انسانی میں تسلیم کی گئی ہیں ۔ اس کتاب میں صوفیوں کے تذکرے بھی ہیں۔

فصوص الحکم (تصنیف ۶۲۷ھ/ ۱۲۲۹ء) ۲۷ ابواب پر مشتمل ہے ۔ اس کی زبان رمزیہ ہے اور ہر پیغمبر کے رتبہ و مقام کے لیے ایک الگ فص مختص کیا گیا ہے ۔

ابن عربی کی دیگر تصانیف میں انشاء الدوائر، التدبیرات الالٰہیہ، رسالۃ الخلوۃ اور الوصایا اہم ہیں۔ ترجمان الاشواق ابن عربی کی عاشقانہ نظموں کا مجموعہ ہے ۔

اصطلاح تصوف کے تعلق میں ابن عربی کی خصوصیت یہ ہے کہ انہوں نے علم تصوف کو ایک رمزی اور علامتی زبان عطا کی ۔ ابن عربی کے یہاں حکما و صوفیۂ متقدمین کے خیالات کے علاوہ قبل از اسلام کے حکما کے خیالات بھی ملتے ہیں اور اسکندریہ کے ہرمسی دبستان اور قدیم رواقیین اور اشراقیین کے تصورات بھی ملے جلے موجود ہیں؛ چنانچہ کائناتی، نفسیاتی، منطقی اور حکیمانہ خیالات کا ایک انبار ان کی کتابوں میں جمع ہے۔

ابن عربی کی رمزی علامتی زبان کے بارے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے ۔ ان کے یہاں ہر قسم کی رموز و علامات ملتی ہیں ۔ شاعرانہ، ہندسی اور ریاضیاتی، ہر قسم کا سلسلۂ تاویل موجود ہے ۔ تاویل کے معنی ہیں کسی شے کو اپنی اصل کی طرف لوٹانا ۔ ابن عربی کہتے ہیں کہ کائنات میں ہر چیز جو ظاہر میں ہے باطن میں وہ نہیں ۔ تاویل کا مقصد اس ظاہر سے باطن کی طرف جانا ہے ۔ یہ رمزیت صرف ابن عربی تک محدود نہیں بلکہ اکثر صوفیوں کے یہاں موجود ہے البتہ ابن عربی تاویل کا عمل تمام کائنات پر جاری کرتے ہیں ۔ اسی طرح ان کے نزدیک شریعت کے احکام کا ایک ظاہر ہے اور دوسرا باطن ۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید کی آیات کو بھی آیات اسی لیے کہا جاتا ہے کہ یہ نشانیاں ہیں کسی اور سلسلۂ معارف کی ۔ گویا ان کے جو معنی ظاہر ہیں ان سے الگ حقیقی معنی باطن میں ہیں، جن تک تاویل کے ذریعے پہنچنا ممکن ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ ابن عربی قرآن مجید کی تعبیر و تفسیر بھی اسی نقطۂ نظر سے کرتے ہیں ۔

ابن عربی نے جن مسائل پر خاص زور دیا اور جو ان کے بعد کے علم تصوف میں مرکزی موضوعات بن گئے، وہ یہ ہیں: وحدت الوجود، اسمائے ذات و صفات، انسان کامل، حقیقت محمدیہ، حقیقت وجود، تخلیق کائنات، وحدت مذاہب۔

مشرق میں ابن عربی کے خیالات کی اشاعت زیادہ تر صدر الدین قونوی (م ۶۷۳ھ/ ۱۲۷۴ء) کے توسط سے ہوئی، جنہوں نے شیخ اکبر کے خیالات کی علمی تشریح کی۔

صدر الدین قونوی جلال الدین رومیؒ کے

بزرگ ہم عصر اور ہم مشرب تھے (اس امر کے شواہد موجود ہیں کہ رومی قونوی کے توسط سے ابن عربی سے متأثر تھے، اسی لیے رومی کی مثنوی کو بعض حضرات نے ''فتوحات در فارسی'' کہا ہے) ۔ وہ قطب الدین شیرازی (م ۷۱۰ھ / ۱۳۱۰ء) کے استاد تھے، جن کی شرح حکمة الاشراق مشہور ہے ۔ شیرازی کی محقق طوسی (م ۶۷۲ھ / ۱۲۷۳ء) سے خط و کتابت رہی اور دونوں نے ایک دوسرے کا اعتراف کیا ۔ غرض اثرات کا سلسلہ جاری رہا اور ابن عربی کے خیالات قونوی کے توسط سے پھیلتے رہے: چنانچہ فارسی کے مشہور عارف و مفکر شاعر عراقی نے اپنی کتاب لمعات بھی قونوی کے زیر اثر لکھی تھی، بلکہ جامی کی کتاب لوائح بھی اسی کا ثمر ہے ۔

ابن عربی کے شارحین کی فہرست طویل ہے ۔ ان میں النابلسی، الکاشانی، القیصری، بالی افندی اور جامی ممتاز ہیں، لیکن بے ضابطہ تشریح و استفادہ کا دائرہ اس سے وسیع تر ہے ۔

عبدالکریم الجیلی (م ۸۲۰ھ / ۱۴۱۷ء) کی کتاب الانسان الکامل ایک طرح سے فصوص کی شرح ہے اور خواجہ محمود ابن عبدالکریم شبستری (م ۷۲۰ھ / ۱۳۲۰ء) کی گلشن راز (فارسی مثنوی) بھی ابن عربی کے خیالات کا خلاصہ ہے ۔ یہ سلسلہ مشرق تک محدود نہیں رہا ۔ ابن عربی کے افکار کا مشہور فلارنساوی شاعر ڈانٹے Dante اور ایک دوسرے مذہبی مفکر ریمنڈ لل Lull وغیرہ پر بھی اثر پڑا ۔ شیعہ شارحین و محققین میں ابن تُرکہ، سید حیدر آملی اور ابن جمہور شہرت رکھتے ہیں ۔ انہیں کی بدولت ابن عربی کے خیالات شیعی فکریات میں شامل ہوے، جو آخر میں ملّا صدرا وغیرہ کی حکمت کا حصہ بن گئے ۔ عبدالوہاب الشعرانی (م ۹۷۳ھ/ ۱۵۶۵ء) نے بھی ابن عربی کے خیالات کی توضیح کی، جو مصر، شام، ہندوستان وغیرہ میں مقبول ہوئی ۔

علوم اسلامیہ پر ابن عربی کے وسیع اثرات کے پیش نظر ان کے نظریۂ وحدت الوجود پر مجمل سی گفتگو مناسب معلوم ہوتی ہے کیونکہ ابن عربی کے بعد یہ موضوع علم تصوف کا مرکزی موضوع بن گیا ہے ۔

وحدت الوجود: شیخ کا خیال ہے کہ تخلیق کائنات سے قبل، موجود حقیقی صرف ذات حق (= ذات مطلق یا ذات بحت یا ذات احدیت) تھی ۔ پھر خالق کردگار نے کائنات خلق کی اور موجودات کا ایک سلسلہ قائم ہوا ۔ اس میں بھی موجود مطلق خدا کی ذات ہے، باقی سب تعینات ہیں ۔ خدا کی ذات لا تعین چھے مراتب (تنزلات) سے گزر کر مختلف شئونات کی صورت اختیار کر کے عالم ممکنات میں ظہور فرماتی ہے ۔ ان کو تنزلات ستہ یا مراتب ستہ یا تعینات ستہ کہا جاتا ہے ۔

تنزل اول: وحدیت یا حقیقت محمدیہ؛ تمام مخلوقات و موجودات کا مادّہ یہی مرتبہ ہے ۔ یہ ذات الٰہی اور مظاہر کونیہ کے درمیان واسطہ ہے ۔ اس میں اللہ تعالٰی کی صفات اجمالیہ کا ظہور ہوتا ہے ۔

تنزل ثانی: اس تنزل کو واحدیت کہتے ہیں ۔ اس میں ذات الٰہی کی صفات کا تفصیلی ظہور ہوتا ہے ۔ پہلے مرتبے کے ساتھ مل کر یہ تین مراتب (احدیت، وحدیت اور واحدیت) خدا کے مراتب ہیں ۔ وحدیت اور واحدیت میں جملہ ممکنات کے حقائق یا اعیان ثانیہ ہیں، جو علم الٰہی میں موجود ہیں ۔

تنزل ثالث: عالم ارواح یا ملکوت ۔

تنزل چہارم: یا تنزل مثالی: اس سے عالم مثال ظہور میں آتا ہے، جو عالم ارواح اور عالم اجسام کے درمیان تعلق پیدا کرنے کے لیے ہے ۔

تنزل پنجم: عالم ناسوت: عالم اجسام کا ظہور اس مرتبے میں ھوتا ھے ۔ یہی کائنات ھے ۔

تنزل ششم: یہ عالم انسان ھے (جسے مرتبہ کون جامع بھی کہا جاتا ھے) ۔ اسی کو حقیقت انسانیہ کہتے ھیں۔

آخری تین مراتب کو مراتب کونیہ کہا جاتا ھے ۔ ابن عربی نے حقیقت محمّدیہ کا نام کلمہ محمّدیہ یا النّور المحمّدی رکھا ھے (ذات محمّدیہ اور حقیقت محمّدیہ جدا جدا حقیقتیں ھیں) ۔ انسانوں میں سرور کائنات ؐ ذات اقدس کا مظہر اتم ھیں ۔ وھی انسان کامل ھیں اور کمال الٰہی کے کل معانی انھیں میں متحقق ھیں۔

ابن عربی کے نزدیک خدا کے سوا کوئی چیز عالم میں موجود نہیں (یعنی وجود حقیقی نہیں رکھتی) ۔ یہی توحید ھے اور وحدت الوجود کے یہ معنی ھیں کہ وجود حقیقی صرف خدا کا ھے اور یہ عالم ھستی مطلق کے مختلف شئون ھیں ۔ تعدد اور کثرت امر اعتباری ھے ۔ ایک ھی ذات (وھی جواحد، اور واحد ھے)۔ ھر اسم کا مسمّٰی، ھر مظہر کی اصل اور ھر تعین کی حقیقت ھے ۔ کوئی غیر نہیں ۔ ھر جگہ اسی کا ظہور ھے ۔ دنیا میں جتنے کمالات و اوصاف ھیں، سب اسی کے مظاھر و اظلال ھیں ۔ انسان اور خدا کے مابین نسبت سریان الذات اور قرب کی ھے ۔

جب تک ذات باری مرتبۂ احدیت میں ھے وہ ذات منزہ ھے؛ اس درجے میں اسے شان تنزیہ حاصل ھے؛ لیکن وہ ذات جس وقت تجلّی کے ذریعے ظہور فرماتی ھے تو اس وقت وہ صورت تشبیہ میں تجلی فرماتی ھے ۔

ابن عربی کے نزدیک ھر شے کا ایک ظاھر ھے اور ایک باطن ۔ قرآن مجید کے معانی کا بھی ایک ظاھر ھے اور ایک باطن (بلکہ سات باطن ھیں) ۔ اسی طرح شریعت کا ایک باطن ھے ۔ ولایت نبوت کا جزو اعظم ھے، اس لیے اصل ولایت ھے اور نبوت اس کی ایک نوع ھے ۔ ابن عربی کے تصورات و اقاویل کا سلسلہ طویل ھے، جس کے لیے دیکھیے عفیفی کی کتابوں کے علاوہ ایم ۔ ایم ۔ شریف کی مرتبہ *A History of Muslim Philosophy*، جس کا حوالہ بار بار آ چکا ھے ۔

وحدت الوجود کے اس خاص تصور کی بحث اس رد عمل کے ذکر کے بغیر نا تمام رھے گی جو ابن عربی کے نظریے کے خلاف مختلف صورتیں اختیار کرتا رہا ۔

مجدد الف ثانیؒ: اس سلسلے میں سب سے اھم رد عمل مجدد الف ثانی شیخ احمد سرھندی کا ھے [رک بہ احمد، شیخ، سرھندی] ۔ انھوں نے ابن عربی کے تصور وحدت الوجود کی تردید کرتے ھوے لکھا ھے کہ اللہ تعالٰی کسی چیز سے متحد نہیں ھو سکتا ۔ ابن عربی کو اس میں سہو ھوا ھے ۔ یہ خطاے کشفی ھے ۔ ابن عربی نے تجلی ذاتی کے مقام پر جب ذات احدیت کو بے نقاب دیکھا تو ان کی توجہ ذات احدیت میں مرکوز ھو گئی اور انھیں ماسوا سے نسیان کلی ھو گیا ۔ اس مقام پر ابن عربی کھو گئے اور یہیں رک گئے، ورنہ ترقی کرنے پر انھیں معلوم ھو جاتا کہ خداے تعالٰی کی ذات وراء الورٰی ھے ۔

حضرت مجددؒ کا استکمال روحانی تین مراتب سے گزر کر وحدت الوجود کی نفی پر ختم ھوتا ھے: سب سے پہلے مرحلے میں انھیں وحدت وجود کا شعور حاصل ھوا، دوسرے درجے پر ظلیت کا (یعنی یہ کائنات اظلال ھیں) اور تیسرے درجے پر عبدیت کا ۔ حضرت مجددؒ کا خیال ھے کہ دوسرے درجے ھی سے وحدت وجود کا تصور ختم ھو کر خدا اور کائنات کے علٰحدہ علٰحدہ وجود کا احساس ھونے لگتا

ہے، لیکن اس منزل سے عبدیت تک پہنچنے کے بعد یہ احساس یقین میں بدل جاتا ہے کہ رب کا وجود الگ ہے اور بندے (مخلوق) کا وجود الگ ۔ رب رب ہے اور بندہ بندہ: تعالٰی شانہٗ عما یقولون ۔ حضرت مجدد کی رائے میں اس طرح کی وحدت وجود کا قائل ہونا کفر سے کم نہیں کیونکہ وہ فرماتے ہیں: ان اللہ وراء الوراء ثم وراء الوراء ۔ خدا کے معاملے میں وہ ایمان بالغیب پر زور دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ کائنات خدا کا ظل نہیں (اس بحث کے لیے دیکھیے حسن علی: تعلیمات مجددیہ، شرقپور (ضلع شیخوپورہ) ۱۹۶۵ء) ۔ ان کے اس موقف کو وحدت الشہود کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، جس کا فارسی ترجمہ ہمہ ازوست کیا جاتا ہے، لیکن حضرت مجددؒ نے خود اسے توحید شہودی نہیں کہا؛ ان کے عقیدے کے لیے ''تثنیۂ وجود'' کی اصطلاح درست ہو سکتی ہے ۔

وحدت الشہود یا توحید شہودی (Apparentism) (دیکھیے برہان احمد فاروقی: *Mujaddid's Conception of Tawhid*، لاہور ۱۹۴۰ء، ص ۱۱۴) کیا ہے؟ اس کی توضیح یہ ہے کہ وجود کی جس وحدت پر بعض صوفی زور دیتے ہیں وہ ثابت شدہ نہیں، البتہ مراحل استکمال روحانی میں بعض صوفیہ کو ایسا نظر آتا ہے (یعنی انہیں یہ نظر آتا ہے کہ خدا اور کائنات ہم وجود ہیں، مگر فی الحقیقت ایسا نہیں ۔ بندے کا کمال روحانی عبدیت میں ہے، نہ کہ وحدت وجود میں) ۔

حضرت مجددؒ کے اس تصور کا بڑا گہرا اثر ہوا، تاہم توحید وجودی کو ماننے والوں کا بھی خاصا غلبہ رہا ۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے بھی حضرت مجددؒ سے اختلاف کیا ہے؛ چنانچہ انہوں نے ایک رسالہ فیصلۃ وحدت الوجود والشہود لکھا (شاید ۱۱۴۳ھ میں) اور اپنے مفاہمتی ذہن کے مطابق اس میں یہ ثابت کیا کہ ابن عربی اور مجدد کے موقف میں صرف لفظی فرق ہے ورنہ دونوں کا موقف ایک ہے ۔

حضرت مجددؒ کے ایک صدی بعد خواجہ ناصر عندلیب اور ان کے فرزند خواجہ میر درد نے اپنی اپنی کتابوں (نالۂ عندلیب، از ناصر عندلیب اور واردات [... علم الکتاب]، از میر درد) میں حضرت مجددؒ کے موقف کی حمایت میں قلم اٹھایا ۔ خواجہ میر درد نے اس امر پر زور دیا کہ ہم محمدی (یعنی طریقۂ محمدیہ کے پیرو) مصطلحات مصطفویؐ سے تمسک کرتے ہیں ۔ ہمیں ان اصطلاحات سے کوئی غرض نہیں جن کا استعمال وجودی صوفی کرتے ہیں ۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ ہم (طریقۂ محمدیہ کے پیرو) شریعت کو اصل مانتے ہیں، طریقت کو اس کے تابع سمجھتے ہیں اور یہ کہ ہمارا مسلک توحید محمدی ہے (دیکھیے میر درد: علم الکتاب [تصنیف ۱۱۷۲ھ/۱۷۵۸ء]، دہلی ۱۳۰۸ھ، ص ۶ ببعد) ۔

عقیدۂ وحدت الوجود کے خلاف ایک اور رسالہ الفرع النابت من اصل الثابت میر محمد یوسف بلگرامی (م ۱۱۶۵ھ) نے ۱۱۶۲ھ میں لکھا ۔ اس کا ایک نسخہ علی گڑھ کالج لائبریری کے شعبۂ سبحان اللہ میں موجود ہے (دیکھیے برہان احمد فاروقی: *Mujaddid's Conception of Tawhid*، ص ۱۰۷) ۔

اس قبیل کی ایک اور کتاب کلمات الحق ۱۱۸۴ھ/۱۷۷۰ء میں غلام یحیی (م ۱۱۹۵ھ/ ۱۷۸۰ء) نے لکھی، جو مرزا مظہر جان جاناں کے مرید تھے ۔ یہ کتاب شاہ ولی اللہ دہلوی کے موقف کی تردید میں ہے ۔ اس مصنف کا استدلال یہ ہے کہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود دو مختلف مسلک ہیں اور ان میں تطبیق ممکن نہیں، جیسا کہ شاہ صاحب

دہلوی ثابت کرنا چاہتے ہیں ۔ کلمات الحق کے جواب میں شاہ رفیع الدین (م ۱۲۴۹ء) نے دمغ الباطل (تصنیف ۱۱۸۴ھ / ۱۷۷۰ء) لکھ کر شاہ ولی اللہ کے مسلک کی تائید کی ۔ یہ سلسلہ اس کے بعد بھی چلتا رہا، جسکی تفصیل کا یہ مقام نہیں ۔ اس آخری دور میں وحدت الوجود کے اہم معترضین میں علامہ اقبال کو ممتاز مقام حاصل ہے (دیکھیے ان کے خطبات اور ان کے مکاتیب و خطوط کے مختلف سلسلے؛ نیز دیکھیے: شاہ عبدالغنی: اقبال اور قرآنی تصوف) ۔

علم تصوف کے دوسرے اہم مسائل و موضوعات بھی بے شمار ہیں، لیکن ان کا تعلق تصوف کی تاریخ سے ہے (رک بہ تصوف: طریقہ) ۔ یہاں ہم صرف یہ اشارہ کر سکتے ہیں کہ قارئین کرام علم تصوف کی مختلف اطراف کا مطالعہ کرنے کے لیے صوفیوں کے تذکرے اور حکایات، ان کی خاص اصطلاحات و شطحیات، ان کے اوراد و اشغال اور اذکار و لطائف اور ان کے مختلف سلسلوں اور طریقوں سے متعلق کتابوں کی طرف رجوع کریں (رک بہ تصوف) ۔

جدید دور میں علم تصوف سے متعلق ایک نئی نوع علمی وجود میں آئی، جسے تصوف کی تنقید و تحلیل کہنا چاہیے ۔ اس سلسلے میں اہم لکھنے والے مغرب کے فضلا، نکلسن Nicholson، ماسینوں Massignon، کوربن Corbin، آربری Arberry اور دوسرے ہیں ۔ اسی فہرست میں مشرقی فضلا سید حسین نصر، عفیفی، عبدالماجد دریا آبادی اور بعض دوسرے اہل علم کو شامل کیا جا سکتا ہے، جن کی کتابیں انگریزی، فارسی، عربی اور ترکی میں ہیں ۔ ان کے علاوہ علامہ اقبال (لاہوری) کی کتابوں میں تصوف کی علمی فلسفیانہ تنقید ملتی ہے ۔ اس نئے دور میں تصوف کا مطالعہ تمدنی اثرات اور نفسیاتی محرکات کے حوالے سے بھی کیا جا رہا ہے ۔

مآخذ: متن میں مذکور ہیں (سید عبداللہ نے لکھا) ۔

[ادارہ]

⊗ **علمُ الاخلاق:** اس مقالے میں اسلامی اخلاق (تصورات و اصول) کی عملی جزئیات کی گفتگو نہیں ہوگی [اس کے لیے رک بہ اخلاق] بلکہ علم اخلاق کے ارتقا کی بحث بہ حیثیت علم ہوگی، یعنی یہ بتایا جائے گا کہ علمِ اخلاق کی اہم کتابیں کون کون سی ہیں، اخلاق کے مسئلے نے کن کن علوم کی کتابوں میں راہ پائی اور اپنے ارتقائی سفر میں اس نے کیا کیا شکلیں اختیار کیں اور کن کن ماخذوں سے فائدہ اٹھایا ۔ بایں ہمہ اصولی اور تصوراتی بحثوں کے ایک حصے کا زیر بحث آ جانا ناگزیر ہے ۔ اس لحاظ سے اخلاق کے موضوع کے دو اہم عنوانات قائم کیے جا سکتے ہیں:

(الف) خُلق اور اخلاق، جیسا کہ قرآن مجید اور اسوۂ رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم سے مستنبط ہو کر صحابۂ کرام رض اور سلف صالحین کی سیرتوں کا حصہ بن گیا ۔ یہ نظری سے زیادہ عملی معاملہ اور نمونہ تھا، جس کی پیروی ایک مسلم کے لیے تکمیل شخصیت کی غرض سے ضروری تھی ۔ ایک فرد مسلم کی تربیت میں اس خُلق کو خاص اہمیت دی جاتی تھی، چنانچہ نظم و نثر میں کتابوں کی بڑی تعداد اس موضوع پر موجود ہے، لیکن انھیں تصوف (سلوک) کے علاوہ ادب یا آداب کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے، یا ان موضوعات پر بعض اوقات وعظ و تذکیر کے ضمن میں گفتگو کی جاتی ہے ۔

(ب) مذکورۂ بالا کی عمومی حیثیت کے باوجود بعض کتابیں ایسی بھی ہیں جو باضابطہ علم حکمت کی ایک شاخ تہذیب اخلاق کے طور پر مرتب

هوئیں - یه یونانی نمونوں سے متأثر هو کر لکھی گئیں، اگرچه ان کے مصنّفین نے انهیں قرآن و حدیث اور اقوال صوفیه کے حوالے سے، مکمل طور پر اسلامی رنگ میں ڈھالنے کی پوری کوشش کی - اصل میں جسے هم آج کی اصطلاح میں باضابطه علم الاخلاق (Ethics) کہتے هیں وه یهی هے .

بنابریں علم اخلاق کے چار بڑے مباحث هو سکتے هیں : (۱) قرآن و حدیث سے مستنبط کتب اخلاق؛ (۲) صوفیۂ کبار کا اخلاقی ضابطه (سلوک)؛ (۳) کتب اخلاق (جو حکمت کی شاخ هے)؛ (۴) ادب (نظم و نثر) اور حکایات و قصص و مواعظ - اصولاً اس مقالے میں صرف تیسرے عنوان پر گفتگو هوگی، باقی مباحث ضمنی هوں گے .

ڈونلڈسن D. M. Donaldson نے مسلمانوں کے تصورات اخلاق پر ایک کتاب *Studies in Muslim Ethics* لکھی هے اور اُردو میں بھی ان کا مقاله موجود هے، جس میں جاهلی عربوں کے ضابطۂ اخلاق مروت (رك باں) کو مسلم اخلاق کے ابتدائی عناصر کے طور پر جگه دی هے اور ان کی سخاوت اور فیاضی و مهمان نوازی کے علاوه ان کے اصول قصاص اور ضابطۂ انتقام وغیره کا بھی ذکر کیا هے - بایں همه اصولی طور سے اسلامی اخلاق کا آغاز قرآن مجید سے هونا چاهیے، جس میں آنحضرت صلّی الله علیه و آله وسلّم کے بارے میں وارد هوا هے : وَ اِنَّکَ لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِیْمٍ (۶۸ [القلم] : ۴)، یعنی تمهارے اخلاق بڑے عالی هیں - اس نمونے کی پیروی میں حقوق الله اور حقوق العباد دونوں آ جاتے هیں - عدل، عفو، قصاص، دیانت، امانت، نیکی (صدقه). وغیره جمله امور اس بحث میں شامل هیں۔ گویا اسلام کے عملی حصے اور اخلاق مترادف سے الفاظ هیں.

قرآن مجید کا مزاج (ڈانلڈسن کی رائے کے برعکس) عرب کے عرف و عادت پر نهیں بلکه پوری انسانیت کے مزاج پر هے؛ اس لیے اسلام کے اخلاقی ضابطے لازماً عرب رسم و رواج کے تابع نهیں بلکه عام انسانی فطرت کے مطابق هیں، اگرچه عربوں کے عرف و عادت کے صالح عناصر بھی اس میں موجود هیں۔ اسلامی اخلاق کا پوری نوع انسانی کی فطرت کے مطابق هونے کے ثبوت میں تشریح و تفصیل قرآن مجید اور حدیث میں موجود هے - احادیث میں اخلاق کے بجاے الادب کا لفظ آیا هے (دیکھیے مفتاح کنوز السنة) - ایسی حدیثوں کو جمع کرنے سے اخلاق قرآنی اور اُسوۂ نبوی مرتب هوسکتا هے - بہر حال قرآنی اور نبوی اخلاق کو دین اور شرع سے جدا نهیں کیا جا سکتا - اس کے هر هر جز کے لیے ایک مسلم کو دستور هدایت دیا گیا هے - اسلام چونکه دنیوی اور دینی، نجی اور مجلسی زندگی میں امتیاز روا نهیں رکھتا، اس لیے اس کے لیے اخلاق کا مسئله کل زندگی کا مسئله هے - یه محض حصول سعادت کا وسیله نهیں هے، جیسا که ابن مسکویه کا خیال هے (رك به سعادة) اور جسے یونانیت زده علم اخلاق میں ایک غایت قرار دے دیا گیا هے بلکه یه فوز و فلاح کا وسیله هے - جزئیات کی طرح اسلامی اخلاق کی غایت بھی حسن عمل هے، جس کا مقصد اعلٰی حصول رضاے الٰهی هے - یه کمال انسانی کے ان تقاضوں کو پورا کرتا هے جو دین کا منتها هے - قرآنی اخلاق اعمال صالحه اور اعمال غیر صالحه میں امتیاز قائم کرتا هے؛ لٰهذا یه عین دین هے اور مروجه مغربی اخلاقیات (Ethics) سے مختلف منهاج پر قائم هے .

ان معنوں میں قرآن مجید کے اخلاقی تصورات کو یونانیت سے متأثر فلسفۂ اخلاق (Ethics) یا اخلاقی فلسفے (Moral Philosophy) سے جدا رکھنا لازم هے - اسے اخلاقی دینیات (Theology of Moral یا Ethical Theology) کہنا بھی درست نهیں،

جیسا که تهامس اکویناس St. Thomus Aquinas کی اخلاقی دینیات کو کها جاتا هے (دیکهیے *Ethics* : V. J. Bourke، سینٹ لوئی یونیورسٹی، نیو یارک ١٩٦٦ء).

قرآن مجید کی رو سے کل زندگی (بشمول اخلاق حسن عمل) دین هے اور دین دوسرا نام هے ایمان اور اعمال صالحه کا۔ ایمان کے بغیر اعمال صالحه کا تصور ناقص هے اور اعمال کے بغیر ایمان کی حیثیت ناتمام هوگی (دیکهیے سید سلیمان ندوی: سیرة النبی، بار سوم، ١٩٥٢ء، ٥ : ٧ تا ١٦)۔ اعمال صالحه سے مراد وه عبادات هیں جو انسان کو معاملات کے شعبے میں ادا کرنی هوتی هیں۔ اس سے ظاهر هوتا هے که مغربی (یونانی و ما بعد) فلسفوں کے برعکس قرآنی اخلاق کا مقصد محض دنیوی مسرت (Happiness) نهیں۔ هم دیکهتے هیں که بورک Bourke نے محولۂ بالا کتاب کے آخری باب میں Faith (شاید بمعنی یقین)، Hope (بمعنی رجائیت) اور Charity (خیر و صدقه) کو supernatural virtues (فوق الفطرت نیکیاں) قرار دے کر انهیں اعمال صالحه کا معاون و محرک قرار دیا هے، لیکن ان کا لازمی حصه نهیں سمجها۔ اس کا باعث یه هے که اس کے نزدیک اعمال (اخلاق) کا مقصد دنیوی راحت و مسرت هے حالانکه اصلی مقصد (اسلام کے نزدیک) فوز و فلاح هے، جو دنیا میں بهی اور عقبی میں بهی مطلوب هے۔ فوز و فلاح اور مسرت و راحت میں جو فرق هے، وه ظاهر هے۔ مسرت و راحت اساساً ایک انفرادی کیفیت هے اور فوز و فلاح وه خوش بختی هے جو مستقل انفرادی اطمینان کے ساتھ اجتماعی خیر و اطمینان کی بهی ضامن هے۔

جیسا که پهلے بیان هوا هے اس مقالے میں قرآنی تصور اخلاق، اور خلق نبوی [رک به محمد صلی الله علیه و آله وسلّم] اور صوفیانه اخلاق وغیره کی بحث محض ضمناً کی جا رهی هے۔ اس مقالے میں اصولاً اس علم الاخلاق کا تذکره هے جو یونانی حکمت کی شاخ (حکمت عملی) کا موضوع هے، اگرچه جابجا مجموعی تجزیے میں قرآنی اور نبوی اخلاق کی بحث بهی شامل هو گئی هے۔

یه معلوم هے که تقسیم علوم میں سب سے پهلے علوم دینیه اور ان کے معاون علوم آلیه آتے هیں اور ان کے بعد علوم حکمت (یا علوم حکمیه)۔ حکمت سے مراد هے اعیان موجودات کا علم، بقدر طاقت بشری، جیسا که وه هے۔ حکمت کی دو قسمیں هیں: (١) نظری، یعنی ان اعمال و افعال کا علم جو همارے اختیار و قدرت سے باهر هیں اور (٢) عملی، یعنی ان اعمال و افعال کا علم جو همارے اختیار و قدرت میں هیں۔ ملّا صدرا کے نزدیک حکمت عملی کا موضوع نفس انسانی هے: من حیث اتصافها بالاخلاق والملکات۔ ابن سینا نے دانش نامۂ علائی میں حکمت کی جگه علم کا لفظ استعمال کیا هے (دیکهیے طبع احمد خراسانی، ١٣١٥ھ ش، ص ٦٨ ببعد).

حکمت عملی کی تین قسمیں هیں:

(١) علمِ بمصالح شخصٍ بانفراده۔ اس کا نام تهذیب الاخلاق هے۔ اسی کو علم الاخلاق و الحکمة الخلقیة بهی کها جاتا هے (التهانوی: کشاف).

(٢) تدبیر المنزل یا حکمت المنزلیه.

(٣) سیاست مدن یا علم السیاسة یا حکمة السیاسة یا حکمة المدنیه یا سیاسة الملک یا تدبیرالممالک.

اب فائدے اور نفوذ کے لحاظ سے علم الاخلاق حکمت عملی کی جمله اقسام پر حاوی هے، اگرچه مصنّفین اپنی کتابوں میں اسے ایک مستقل اور جدا حصه بناتے هیں۔ علماے علم الاخلاق کے نزدیک اس کا فائده تنقیه الطبائع هے تاکه انسان فضائل کا

اکتساب اور رذائل کو جان کر ان سے بچنے کی تدبیر کر سکے ۔ احصاء العلوم میں الفارابی نے علوم کو پانچ حصوں (فصول) میں تقسیم کیا ھے ۔ پانچویں فصل ھے : فی العلم المدنی و اجزائه ۔ اس نے اسی علم کو مرکزیت دے کر باقی فصول میں علوم اللسان، علم المنطق، تعالیم، علم طبعی و الٰہی کا ذکر کیا ھے ۔ الخوارزمی نے مفاتیح العلوم میں علوم کی دو قسمیں کی ھیں: (۱) علوم الشریعه اور (۲) علوم العجم من الیونانیة . . . ۔ اس فہرست میں علم الاخلاق اور علم تصوف کا ذکر نہیں ۔ تھانوی کے بیان کے مطابق بعض نے علم السلوک (= علم التصوف) کو بھی علم الاخلاق کہا ھے : و موضوعه اخلاق النفس ان یبحث فیه عن عوارضها الذاتیه . . . (کشاف، مقدمه).

بہرحال باضابطه تقسیم کی رو سے علم اخلاق علوم حکمیه کی قسم حکمت عملی کی ایک شاخ ھے ۔ اس کے باوجود اس علم پر لکھنے والے اکثر حضرات نے حکمت عملی کی تینوں شاخوں کو ایک ھی فن کے با یکدگر مربوط اجزا کے طور پر مرتب کیا ھے: چنانچه ابن مسکویه نے تہذیب الاخلاق میں اور اس کے فارسی شارح نصیر الدین طوسی نے اخلاق ناصری میں (نیز اسی کے انداز پر لکھی ھوئی محقق دوانی کی اخلاق جلالی (لوامع الاشراق فی تہذیب الاخلاق) میں) یہی نہج اختیار کی ھے اور اس کی وجه، جیسا که بیان ھو چکا ھے، اس کی ھمه گیری اور افادیت ھے.

مسلمانوں میں اس خاص علم الاخلاق پر باضابطه کتابوں کا آغاز کب ھوا؟ اس کے متعلق یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا ۔ ابن الندیم کے بیان کے مطابق اس موضوع پر اولیں منضبط کتاب یحیی بن عدی کی تہذیب الاخلاق تھی ۔ یه ایک عیسائی عالم تھا، جس کی وفات ۳۶۴ھ / ۹۷۴ء میں ھوئی.

ڈانلڈسن نے اپنی مذکورۂ بالا کتاب میں قرآن و حدیث سے مستنبط تصورات اخلاق کی بحث کے بعد یونانی اثرات کے تحت ابتدائی اخلاقیاتی مباحث کا تجزیه کرتے ھوے واضح کیا ھے که مسلمانوں کے ابتدائی دینی تصورات اخلاق جس زمانے میں مرتب ھو رھے تھے یونانی خیالات و تصانیف (جنھیں اسلام سے خاصا عرصه پہلے شام وغیرہ کے عیسائیوں نے سریانی میں منتقل کر لیا تھا) کے مطالب متوازی طور پر مسلمانوں کے علمی حلقوں میں پھیل رھے تھے ۔ اس نفوذ کے باعث خود دینی ادب میں بھی یونانی استدلال اور اس کے فلسفیانه نظریات (بشمول اخلاقیات) سرایت کرتے رھے، چنانچه اسلام کے اولیں عقل پسند معتزله اور اخوان الصفا وغیرہ کی کتابیں اور معتقدات ان سے گہرے طور پر متأثر نظر آتے ھیں (تفصیل کے لیے دیکھیے *Studies in Muslim Ethics*، ص ۹۶ یا ۱۲۱).

ڈانلڈسن نے یحیی بن عدی کی کتاب کے بعد ابن مسکویه (م ۴۲۱ھ / ۱۰۳۰ء) کی کتاب تہذیب الاخلاق کا ذکر کیا ھے اور به قیاس کیا ھے که ابن مسکویه نے اپنی کتاب یحیی بن عدی کی کتاب سے متأثر ھو کر لکھی ۔ چونکه بعد کی اکثر کتب اخلاق (اخلاق ناصری اور اخلاق جلالی وغیرہ) بھی کم و بیش اسی نہج پر ھیں، لٰہذا اس سے وہ ثابت یه کرنا چاھتے ھیں که مسلمانوں کا باضابطه علم اخلاق سراپا یونانی مآخذ پر مبنی ھے اور اس میں بھی اولیت کا سہرا ایک عیسائی عالم کے سر ھے ۔ یه نتیجه یقیناً غیر منصفانه ھے.

اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا که یونانی علوم کا اثر مسلمانوں پر ھوا اور اس سے بھی انکار نہیں ھو سکتا که عربی ادبیات میں یہودیوں اور عیسائیوں نے معتدبه حصه لیا، لیکن قابل غور امر،

جیسے اکثر مستشرقین نظر انداز کر جاتے ہیں، یہ ہے کہ اگرچہ مسلم مصنّفین نے کلمة الحکمة ضالة المؤمن کے مصداق اخذ و استفادہ سے کبھی احتراز نہیں کیا، تاہم انھوں نے مأخوذ یا مستعار مواد کو جس طرح اسلامی رنگ دینے کی کامیاب کوشش کی (اور اکثر اوقات اس میں اسلامی [قرآنی] روح بھرنے کا جو اہتمام کیا) اسے معمولی واقعہ نہیں سمجھا جا سکتا: چنانچہ یہ کتابیں یونانی اثر سے متأثر ہونے کے باوجود یونانی نقل نہیں بلکہ ان پر غالب نقش اسلامی تعلیمات کا ہے۔ اصولاً اخلاقیاتی ادب میں وہ سارا مواد بھی شامل ہونا چاہیے جو کتب حدیث، کتب ادب، کتب سیرة اور کتب تصوف کی صورت میں یحیی بن عدی اور مسکویہ سے پہلے مرتب ہوا اور ان دونوں کتابوں کے بعد بھی مرتب ہوتا رہا۔ اس مواد کی اہمیت اس وجہ سے بھی ہے کہ آہستہ آہستہ وہ کتب اخلاق بھی جو اصلا یونانیت سے متأثر تھیں اسلامی سانچے میں ڈھلتی گئیں اور علم اخلاق کا ایک نیا اور مستقل اسلوب بھی ابھر آیا۔ مثال کے طور پر امام غزالیؒ کی کتابیں احیاء علوم الدین (عربی)، کیمیاے سعادت (فارسی)، رسالة اللدنیه اور نصیحة الملوک وغیرہ پیش کی جا سکتی ہیں۔ علم الاخلاق کا یہ انداز امتزاجی ہے، چنانچہ اس قسم کی کتابیں بیک وقت کتب اخلاق بھی ہیں اور کتب دین بھی (بلکہ کتب تصوف بھی)، اگرچہ یہ بھی درست ہے کہ مسکویہ کا خالص یونانی اسلوب بھی آگے چلا ہے (اور اس کا سب سے نمایاں نمائندہ نصیر الدین طوسی ہے، جس کی کتاب اخلاق ناصری مسکویہ ہی کی شرح ہے)، لیکن غزالی کے اسلوب کا بھی تتبع ہوتا رہا۔ محقق دوانی نے اپنی کتاب اخلاق جلالی میں غزالی اور طوسی کے اسالیب میں امتزاج پیدا کیا ہے: چنانچہ انھوں نے اپنی کتاب کی فضا کو بڑی حد تک اسلامی بنانے کی کوشش کی ہے۔ وہ کتابیں جو اخلاق ناصری اور اخلاق جلالی کے اسلوب پر فارسی میں لکھی گئیں ان کی فہرست یہ ہے:-

۱ - اخلاق ہمایونی، جس کا ذکر ڈانلڈسن نے اپنی کتاب (ص ۲۷۷) میں کیا ہے۔

۲ - اخلاق محسنی، از حسین بن علی واعظ کاشفی (م ۹۱۰ھ / ۱۵۰۴ء)، جو کلکتے سے ۱۸۵۰ء میں شائع ہوئی۔

۳ - اخلاق محتشمی، جس کا ذکر ڈانلڈسن کی کتاب (ص ۲۷۷) میں موجود ہے۔

۴ - اخلاق روحی، از عطاءاللہ روحی (تہران ۱۳۱۶ھ)، جس کا ذکر ڈانلڈسن نے بھی کیا ہے (ص ۲۷۷)۔

۵ - اخلاق ظہیری۔

۶ - اخلاق جہانگیری، از نور الدین محمد قاضی خاقانی (م ۱۰۳۱ھ)، جس کا مخطوطہ (عدد ۲۲۰۷) انڈیا آفس لائبریری میں موجود ہے۔

۷ - اخلاق ہاشمی، از خافی خان (م نواح ۱۱۴۴ھ)، جس کا مخطوطہ (عدد ۳۹۶) انڈیا آفس لائبریری میں ہے۔

اگر مسکویہ کے انداز خاص کا لحاظ نہ رکھا جائے تو اخلاق (سلوک) اور عام آداب و فن اخلاق پر کتابوں کی اتنی تعداد موجود ہے کہ فہرست خاصی طویل ہو سکتی ہے۔ یہاں امتزاجی اسلوب سے تعلق رکھنے والی چند عربی کتابوں کے نام دیے جا رہے ہیں:-

۱ - عبداللہ بن المقفع (م ۱۴۲ھ): **الدرة الیتیمة؛**

۲ - الثعالبی (م ۴۲۹ھ): **فوائد القلائد؛**

۳ - الماوردی (م ۴۵۰ھ): **الاحکام السلطانیه** (خصوصی طور سے سیاست و تدبیر ملکی کے متعلق ہے)۔

۴ - الغزالی (م ۵۰۵): **نصیحة الملوک؛**

۵ - الطرطوشی (م ۵۲۰ھ) : سراج الملوک؛
۶ - ابن طلحه (م ۶۵۲ھ) : العقد الفرید؛
۷ - المیمونی : التبر المسبوک (تصنیف ۹۹۶۵ھ)؛
۸ - المؤیّد باللہ (م ۱۲۰۲ھ) : تصفیة النفوس.

ان کے علاوہ بھی کئی کتابیں ھیں - جن کے لیے کتب خانوں کی مشرح فہرستوں کا مطالعه کرنا چاھیے - فارسی میں ناصر خسرو، سعدی، عطار اور ابن یمین کے علاوہ شعرا کی بڑی تعداد نے اخلاقیات کو موضوع بنایا - گلستان، بوستان اور پند نامۂ عطار جیسی کتابیں بہت مشہور ھوئیں - ان میں اخلاق دین اور تصوف یکجا ملتے ھیں - ان معنوں میں تصوف کی ھر کتاب (اور وہ کتابیں جنھیں ادب کہا جاتا ھے) فن اخلاق سے متعلق ھے - خالص دینی کتابوں، مثلاً شاہ ولی اللہ دہلوی کی حجة اللہ البالغه میں اخلاق اور تہذیب النفس کے مباحث موجود ھیں - شاہ صاحب کی اس کتاب میں غزالی اور ابن مسکویه دونوں کے اثرات ملتے ھیں.

ڈانلڈسن نے دور جدید کی بعض اخلاقی کتابوں کا بھی تذکرہ کیا ھے، لیکن حق یه ھے که دور جدید میں غزالی کے اسلوب اور موجودہ سائنٹفک طریق بحث کے درمیانی فاصلے زیادہ ھو گئے ھیں - اب یه مسائل فلسفے کی باضابطه شاخ Ethics اور نفسیات کی کتابوں میں بیان ھوتے ھیں اور ان میں علم السیاست اور تدبیر منزل کی بحثیں کم سے کم آتی ھیں - سیاست اور تدبیر سے متعلق ادب اب مستقل فنون ھیں - جدید دور میں دور قدیم کے ممتاز علماے اخلاق کے نظریات پر مستقل تشریحی کتابیں بھی لکھی جا رھی ھیں، مثلاً زکی مبارک کی کتاب الاخلاق عندالغزالی - پروفیسر ایم ایم شریف کی مرتبه کتاب *A History of Muslim Philosophy* میں بھی اس موضوع پر خاصا مواد مل جاتا ھے - دور حاضر میں حکیم مشرق اقبال نے اپنے فلسفۂ خودی کی روشنی میں ایک نئی اخلاقیات سے ھمیں روشناس کرایا ھے - انھوں نے سروری و خدمتگری کا ایک نیا تصور پیش کیا ھے اور فقر غیور کو اس کی سیرت قرار دیا ھے.

جیسا که پہلے بیان ھوا ھے تصوف کو اخلاق النفس کہا گیا ھے؛ لٰہذا صوفیوں کے اخلاقی ضابطے جدا ھیں، جن کی جزئیات قدیم ترین کتابوں میں موجود ھیں - ابو نصر سرّاج کی کتاب اللمع، قشیری کا رسالة القشیریه، الکلاباذی کی کتاب التعرف اور المکی کی قوت القلوب عربی میں اور الاصبہانی کی حلیة الاولیاء اور الھجویری کی کشف المحجوب فارسی میں معروف ھیں- ان میں اخلاق النفس کی تفصیلات موجود ھیں اور ان کے بعد کی کتابوں میں بھی ان کی پیروی ھوئی ھے.

آخر میں ضروری معلوم ھوتا ھے که اس غلط خیال کا کچھ تجزیه کیا جائے جس کا مرکزی نکته یه ھے که مسلمانوں کا علم الاخلاق یونانی اخلاقیات کی نقل ھے.

اس میں شبہه نہیں که مسلمانوں کے علم الاخلاق پر ارسطو اور زیادہ تر افلاطون کے خیالات کا اثر ھے، لیکن یه کہنا صحیح نہیں که اس علم الاخلاق میں سراپا یونانیت کی روح رچی بسی ھوئی ھے.

سب سے پہلے یه امر قابل غور ھے که یونانی علم الاخلاق اپنی بنیادوں ھی میں اسلامی تصورات زندگی سے مختلف تھا - یونانی فلسفیوں کے ایک بڑے حصے کی راے یه تھی که اگر عدالت ھی اخلاق کی قدر اول ھے تو یه اس لیے ناقابل عمل ھے که یه قانون فطرت کے خلاف ھے - فطرت انسانی کا تقاضا ھے که ھرفرد اپنی ھی راحت کے لیے کوشاں ھو- پس عدالت کا معیار کون قائم کرے گا؟ مشاھدے میں تو یہی آیا ھے که عدالت کی قدر صرف طاقتوروں

کے حق میں استعمال ہوتی ہے؛ لہٰذا عدل کے اجتماعی قوانین بن ہی نہیں سکتے۔ عدالت کا معیار حکما کا قائم کردہ معیار ہے، عوام اس سے بہرہ ور نہیں ہو سکتے۔ زیادہ سے زیادہ تدبیر یہ ہو سکتی ہے کہ عقل اس کا فیصلہ کرے، مگر عقل خود مصلحت کوش اور خود غرض واقع ہوئی ہے (دیکھیے A. Campbell Garnett: *Ethics : A Critical Introduction*، ۱۹۶۰ء، ص ۱۰۱ ببعد).

یونانی تصور اخلاق میں انسان کو بالطبع شریر تسلیم کیا ہے، لیکن اسلامی تصورات میں انسان بالطبع سلامت روی کا میلان رکھتا ہے، جیسے فجور و تقوی دونوں کا شعور دے دیا گیا ہے؛ لہٰذا تربیت سے شریر بھی خیر ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ عدل قرآن کے نزدیک قدر اول ہے اور یہ وہ نصب العین ہے جس کے لیے انسانی طبیعت کی تربیت کی جا سکتی ہے.

اس کے علاوہ اسلامی اخلاق عدل کے ساتھ احسان، ایثار، صلہ رحمی اور دوسرے انسانوں کی خاطر ضبط نفس کی اقدار میں بھی یقین رکھتا ہے، مگر ایثار یونانیوں کے نزدیک غیر عقلی عمل ہے (Garnett، ص ۱۰۵) اور عقلی ہو بھی تو عبث ہے کیونکہ افلاطون اپنی ''جمہوریہ'' میں عقل کو انسان کی خود غرضی کا پاسدار بتاتا ہے (کتاب مذکور، ص ۲۰۱).

یونانی تصور اخلاق اپنے شہری اور غیر شہری، یونانی اور غیر یونانی میں امتیاز کرتا ہے، مگر اسلام کا تصور اخلاق اس طرح کا امتیاز روا نہیں رکھتا۔ بلاشبہہ سقراط اور اس کے ساتھی فضائل اخلاق کے شدت سے قائل تھے اور اخلاق کو ایک متوازن معاشرے کے لیے ضروری سمجھتے تھے، لیکن اس کا معیار وہ عقل ہی کو سمجھتے تھے، جس کے بارے میں کہا جا چکا ہے کہ اس کا فیصلہ بھی مشکوک سمجھا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ یونانی اخلاق میں ہمسائے سے محبت یا جود و سخا (فیاضی) ایک غیر اہم قدر تھی۔ اجتماعی فائدے کا تصور کسی بلند تر مذہبی معنی پر نہیں بلکہ سیاسی مصالح کے اصول پر قائم تھا (Garnett، ص ۱۰۴)۔ نفسیاتی طور پر یونانی اس بات کو سمجھ ہی نہ سکتے تھے کہ کوئی شخص کسی دوسرے فرد کے لیے اپنی جان کو خطرے میں کیوں ڈالے گا۔ سقراط اور اس کے رفقا نے انسان کی اس خود غرضی کو بنیاد بنا کر عدالت کا قانون وضع کیا، لیکن اس کے لیے عقل و مصلحت کو معیار بنایا، جو خود ناتمام ہے۔ اسلام اس کے برعکس عدل اور تقوی دونوں کو قدر اول قرار دیتا ہے اور رضائے الٰہی کو اس کی غایت قرار دیتا ہے۔ یونانیوں کے نزدیک معاشرتی بہبود ریاست (State) کے تابع تھی، جس میں آزادی و اختیار کا پہلو غائب ہو جاتا ہے؛ لہٰذا فرد کی دنیا تنگ اور تاریک تھی۔ بلا شبہہ افلاطون کے نزدیک انسانی عقل ہمیشہ خیر کا تقاضا کرتی ہے اور اس کی رائے میں سب عقل مند لوگ یکساں طور سے خیر ہوں گے، لیکن اس کی نظر میں بھی اقتدار یا تو حکما کے لیے مخصوص ہے یا چند تربیت یافتہ افراد کے لیے، یعنی غلاموں کے لیے اور عوام کے لیے اس میں کوئی مقام نہیں۔ ارسطو نے عقل پر بہت زور دیا، لیکن یہ بھی کہا کہ عقل کی ہمہ گیر فرمانروائی سے ضروری نہیں کہ راحت مل سکے، اس لیے کہ جذبات و احساسات اپنی مستقل حیثیت رکھتے ہیں اور ان کی مناسب تربیت کے بغیر عقل کے بے اثر ہو جانے کا خدشہ ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ یونانی تصور میں اخلاقی قوانین انسان کے بنائے ہوئے ہوتے ہیں، جو تغیر پذیر، ناقابل اعتماد اور خود غرضانہ ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس اسلام قانون الٰہی کو منہاج

اول اور منبع مانتا ہے، جو مستقل ہے اور اسے جھٹلایا نہیں جا سکتا۔

ڈانلڈسن نے (اور قدرے ڈی۔ بی۔ میکڈانلڈ D. B. Macdonald نے بھی اپنی کتاب *The Religious Attitude and Life in Islam* میں) کسی عقلی تجزیے اور تاریخی مطالعے کے بغیر ھی مسلم اخلاقیات کو یہ کہ کر ناقص قرار دے دیا کہ اس میں عورتوں اور غلاموں کا درجہ کمتر ہے، مگر حق یہ ہے یہ دونوں باتیں غلط ھیں۔ اسلام کے مدنظر فطرت کے قوانین اور مساوات کی عملی روح تھی، مغرب کے ظواھر نہ تھے، جن میں نمائشی مساوات کے پردے میں صنف خواتین کے ساتھ بڑی غیر عقلی عدم مساوات موجود ہے اور عوام کی شاھنشاھی کا سراغ مساوات تو یونانی اور رومن تہذیب میں مل ھی نہیں سکتا۔

ڈانلڈسن (اور میکڈانلڈ) نے اسلامی اخلاقیات کو عیسوی اخلاقیات سے متأثر قرار دیا ہے۔ اس میں شبہہ نہیں کہ الہامی مذہب ہونے کے لحاظ سے بعض اسلامی اخلاقی رویے عیسوی اخلاقی رویوں کے قریب ھیں، مثلاً گروھی نقطۂ نظر کے بجاے کل انسانیت کا نقطۂ نظر؛ لیکن عیسوی نقطۂ نظر رھبانیت پر قائم ہے اور زندگی کے عملی معاملات میں غیر تسلی بخش ہے۔ اسلام کا اخلاقی نقطۂ نظر، عدل پر قائم ہے، یعنی اس میں بدی اور طاقت کے سامنے مرعوب ہونے کا اصول موجود نہیں بلکہ قسط اور تقوی مدار عمل ہے۔

یورپ کے جدید ترین اخلاقی فلسفے مادیت پر قائم ھیں۔ ان میں مفیدیت (Utility) اور نتائجیت (Pragmatism) کے نظریے کا غلبہ ہے۔ اسلامی اخلاقیات کی روح خود غرضی کے ہر شائبے سے پاک ہے اور ایثار اس کی بنیاد ہے۔ اسلام میں چونکہ ہر اچھا عمل عبادت ہے، اس لیے ہر اخلاقی عمل بھی ایک عبادت ہے، جس سے روحانی حظ حاصل ہوتا ہے اور نیکی پھیلتی ہے؛ چنانچہ مادّی نوعیت کی راحت اس کا مطمح نظر نہیں بلکہ شوائب مادّیہ سے پاک و صاف ہو کر رضاے الٰہی کا حصول اس کی غایت ہے، خواہ اس میں ذاتی مادّی نفع اور ذاتی جسمانی راحت میں خلل واقع ہوتا ہو۔ ان مطالب کے لیے فلسفی ڈیوی Dewy اور سجوک Sidjwick وغیرہ کی کتابوں سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔ اسلام میں انسان بالطبع شریر نہیں، جیسا کہ بعض نفسیاتی مسلک اور حیاتیاتی تصورات ثابت کرتے ھیں؛ اسی لیے اسلامی اخلاقی رویے غیر معتدل نفسی رجحانات کو تسلیم کرتے ہوے سلامت نفس کو انسان کی بنیادی فطرت خیال کرتے ھیں۔ بہر حال اسلام کی اخلاقیات دین کا حصہ ھیں اور اپنی نوعیت میں منفرد ھیں۔

مآخذ: مقالۂ اخلاق کے مآخذ، نیز قرآن مجید اور کتب حدیث (جن میں یہ بحث ادب کے تحت بھی ہے) اور کتب تفسیر، بذیل آیة وَاِنَّکَ لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِیْمٍ (۸۵ [القلم]: ۴) کے علاوہ دیکھیے: (۱) ابن مسکویہ: تہذیب الاخلاق، مصر ۱۳۰۶ھ؛ (۲) الفارابی: آراء اھل المدینة الفاضلة، باب ۲۴ تا ۳۷؛ (۳) الغزالی: احیاء علوم الدین (کتاب آداب المعیشة و اخلاق النبوة)، مصر ۱۳۴۱ھ/۱۹۳۳ء، ۲: ۳۱۲؛ (۴) ابن سینا: دانشنامۂ علائی (بحث تحقیق در بارۂ سعادت و نیک بختی، تتمیم بحث سعادت حقیقی)، تہران ۱۳۱۵ھ؛ (۵) التہانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۱، مقدمہ راجع بہ علم؛ (۶) شبلی نعمانی و سیّد سلیمان: سیرة النبی، بار چہارم، اعظم گڑھ ۱۳۶۹ھ، ۲: ۲۸۶ تا ۴۰۰ (بذیل اخلاق)؛ (۷) D. B. Macdonald: *The Religious Attitude and Life in Islam*؛ Hastings: *Encyclopaedia of Ethics and Philosophy*؛ (۸) Donaldson: *Studies in Muslim Ethics*، لنڈن ۱۹۵۳ء؛ (۹) محمد اقبال: *Reconstruction of Religious*

Thought in Islam.؛ (۱۰) A. Campbell Garnett: Ethics : a Critical Introduction مطبوعۂ ریاستہاے متحدہ امریکہ، ۱۹۶۰ء؛ (۱۱) زکی مبارک: الاخلاق عندالغزالی (اردو ترجمہ از نور الحسن خاں: غزالی کا تصور اخلاق، لاہور ۱۹۵۶ء)؛ (۱۲) M.M. Sharif: A History of Muslim Philosophy۔ (سیّد عبداللہ نے لکھا).

[ادارہ]

⊗ **علم النفس**: مسلمانوں کے یہاں علم النفس ایک جامع لفظ ہے۔ اس سے مراد صرف وہ علم نہیں جسے آج کل سائیکالوجی Psychology (نفسیات) کہا جاتا ہے اور جس کے بڑے بڑے علمبردار فرائڈ Freud، ایڈلر Adler، ینگ Jung، واٹسن Watsen اور میکڈوگل Mcdougall وغیرہ ہیں۔ اسلامی اصطلاح میں اس سے مراد روح بھی ہے اور نفس حیوانی کے محرکات و مظاہر بھی۔ بہرحال قرآن مجید میں نفس کے معنی روح کے بھی ہیں اور پیام لانے والے فرشتے کے بھی۔ جمع کی صورت میں اکثر ذات اور شخصیت مراد ہے، خصوصاً شخصیت داخلی۔ چھے آیات میں اس کی نسبت خدا کی ذات کی طرف ہے۔ قدیم عربی شاعری میں نفس [رکّ باں] بمعنی ذات یا شخص تھا اور روح بمعنی سانس یا ہوا۔ مابعد قرآن کے ادب میں نفس اور روح بالعموم مرادف ہیں اور دونوں کا اطلاق روح، ملائک اور جنّات پر کیا گیا ہے۔ نفس کی جمع انفس اور نفوس آئی ہے۔ بعض موقعوں پر قلب بمعنی روح بھی مفہوم میں شامل ہو جاتا ہے۔ ان بحثوں کے لیے رکّ بہ نفس، جس کا نہایت مختصر خلاصہ یہاں پیش کیا جا رہا ہے تاکہ اصل موضوع کی تمہید بن سکے۔

نفس کی تین انواع یا تین خصائص بیان ہوے ہیں: (۱) نفس امّارہ، (۲) نفس لوّامہ اور (۳) نفس مطمئنّہ؛ لیکن جیسا کہ ابن قیمؒ نے لکھا ہے یہ تین الگ الگ نفوس نہیں، ایک ہی نفس ہے اور یہ تینوں اس کی مختلف حالتیں ہیں۔ اب رہا لفظ روح، سو قرآن مجید میں اس کے متعدد استعمال آئے ہیں، بمعنی روح (نفس)، علم، جان، پیغام، نور، ہدایت، دانائی، فرشتہ۔

تاج العروس میں نفس کے لیے کئی معنی بیان ہوے ہیں: خون، جسد، نظر بد، حضور، مخصوص حقیقت، ذات، تکبر، خود افزائی، ارادہ، نفرت، کوئی غالب خواہش وغیرہ (اور یہ آخری معنی قابل غور ہیں)۔

کتب لغت کی بحثوں سے پتا چلتا ہے کہ انسان کے دو نفس ہیں: ایک حیاتی اور دوسرا ممیزہ۔ نفس بمعنی ذہن (Mind) کے اور روح بمعنی حیات بھی ہے۔

صوفیہ کے نزدیک نفس مقام ہے ذمائم کا اور حکما کے نزدیک ''اِنّھا اِستکمالٌ اولٌ لجسمٍ طبیعیٍ آلیّ''، یعنی آلاتی فطری جسم کا ابتدائی حصول کمال (ابن رشد: کتاب النفس، مطبوعۂ حیدر آباد دکن، ص ۱۰؛ نیز دیکھیے ابن باجہ: کتاب النفس؛ The Idea of Spirit in Islam : D. B. Macdonald).

نفس کی حقیقت کچھ بھی ہو، ہمارے موجودہ مقالے کا موضوع مسلمانوں کا علم النفس ہے۔ اس کے دو حصے کیے جا سکتے ہیں: (الف) وہ تصورات جو قرآن مجید، حدیث اور حکمت و تصوف کی کتابوں میں قلب اور نفس (و روح) کے موضوع پر ملتے ہیں؛ (ب) وہ اشارات و مباحث جو مسلم حکما اور عرفا کی کتابوں میں نفسیات کے موجودہ باضابطہ علم کے انکشافات کے قریب یا ان سے مماثل ہیں۔ نفس انسانی کے بارے میں مؤخر الذکر کی حیثیت تجربی نہ سہی، تاہم غور و فکر سے پیدا شدہ انکشافات کی حیثیت انہیں ضرور حاصل ہے۔ ان میں سے بعض حقیقتوں کو آج کی سائنس (نفسیات) بھی تسلیم کرتی ہے، یا کم از کم انہیں رد نہیں کرتی؛ لہٰذا علم

نفسیات کی تاریخ میں انھیں ایک دور کے خیالات سمجھا جا سکتا ہے۔

از بسکہ نفسیات اپنے موجودہ مرحلۂ ترقی میں بھی سائنس کی یقینی شاخوں جیسی باضابطہ سائنس نہیں سمجھی جاتی، اس لیے بالکل قدرتی امر ہے کہ قدیم ادبیات اسلامی میں جو نفسیاتی معلومات ملتی ہیں انھیں بھی قطعی سائنسی حیثیت حاصل نہیں البتہ مشاہداتی حوالے کے طور پر ان سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔ بہر حال یہ ماننا پڑے گا کہ نفس انسانی اور انسانی اعمال و افعال کے محرکات داخلی کے بارے میں مسلمان حکما و صوفیہ کا مشاہدہ وسیع بھی تھا اور گہرا بھی، جس کے شواہد ان کی کتابوں میں بڑی کثرت سے ملتے ہیں اور صوفیہ کو تو ایک لحاظ سے نفس انسانی کے معالج کا درجہ بھی حاصل تھا؛ چنانچہ یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ طب روحانی (Psychotherapy) میں مسلم صوفیہ کو اوّلوں کا مقام حاصل ہے۔

یہ بحثیں کتب اخلاق میں بھی موجود ہیں، جن میں تہذیب نفوس اور نفس کی بیماریوں کے علاج کا ذکر ہے۔ اگر آج کوئی مستعد اور محنتی محقق اس سارے ادب پر نظر ڈال کر جدید اصطلاحات علمی کے ذریعے اسلامی علم نفسیات کی روداد مرتب کرنا چاہے تو ایک معقول کتاب نفسیات مرتب ہو سکتی ہے۔ اس قسم کی ایک کوشش مصر کے ایک عالم عبدالحکیم عثمان نے کی ہے، جس کی کتاب کا نام ہے الدراسات النفسیہ عند المسلمین (عابدین ۱۳۸۲ھ / ۱۹۶۳ء)؛ نیز دیکھیے محمد اجمل: An Introduction to Muslim Psychotherapy، در مجلۂ *Symbol*، گورنمنٹ کالج لاہور، جولائی ۱۹۷۴ء۔

نفسیات جدید میں نفس کو کوئی پر اسرار شے ثابت کرنے کے بجائے اس پر زور دیا جاتا ہے کہ یہ شے جو کچھ بھی ہے خالصۃً جسم کے اندر ہے۔ خواہ قوا کی صورت میں، خواہ عضلات و اعصاب میں یا پھر لا شعور میں۔ بہر حال یہ جسم کے اندر ہی ہے۔ اس کے کچھ وظائف ہیں، کچھ محرکات ہیں۔ نفس کا جسم پر کیا اثر ہوتا ہے اور جسم کا نفس پر کیا اثر ہوتا ہے؟ انسان کی حرکات و سکنات کے پیچھے کیا کیا (شعوری یا غیر شعوری) قوتیں ہیں (جن کا ہمیں علم ہے یا جن کا ہمیں علم نہیں)، جو مختلف اعمال و افعال کے صدور کا باعث ہوتی ہیں۔ انسان کی کجروی یا غیر معتدل حرکات و سکنات بھی ذہن کے اندرونی عمل یا فساد عمل کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ بنابریں اسے انسانی حرکات و سکنات کا علم بھی کہا جاتا ہے، جسے منظم طور پر Behaviourism (کرداریت) کہتے ہیں۔

بہر حال نفس ان سب کا منبع ہے۔ نفس کے ان اعمال کو سمجھنا اور ان کی روشنی میں انسانی کردار کی تہذیب و ترتیب نفسیات کی غرض و غایت ہے۔ اب اس علم کو زندگی کے ہر شعبے میں ممد و معاون سمجھا جاتا ہے اور اس کے حوالے سے اس کی متعدد شاخیں ہیں، اس کے اہم موضوعات یہ ہیں: ۱۔ نفس کی حقیقت؛ ۲۔ نفس کے قوٰی اور اس کے خواص و وظائف؛ ۳۔ شعور و لا شعور بطور منبع تحریک؛ ۴۔ نفس کا اثر Behaviour پر؛ ۵۔ تجزیۂ نفس یا تحلیل نفسی؛ ۶۔ اطلاقی نفسیات، جس کا تعلق معاشرت اور زندگی کے اہم شعبوں سے ہے اور ان میں سے ایک اہم شعبہ تعلیم و تعلم بھی ہے (مزید معلومات کے لیے دیکھیے عثمان عبدالکریم: الدراسات النفسیہ عندالمسلمین؛ نیز دیکھیے اسی مقالے میں بذیل التعلیم والتعلم۔

یہ تسلیم شدہ ہے کہ یورپ میں بھی علم النفس بہ حیثیت سائنس ایک نیا علم ہے؛ لہٰذا مسلم ادبیات میں اس کو بہ حیثیت سائنس ثابت

کرنا صحیح ھے، نہ ھمارا مقصود ھے ۔ بایں ھمہ اس علم کے مسائل و موضوعات بہ حیثیت حکمت و معرفت مشاھداتی، نیم تجربی یا محض ظنی و تخمینی شکل میں مسلم ادبیات میں بکثرت موجود ھیں، جن میں سے بعض آج کل تجربی علم نفسیات کا حصہ بن سکتے ھیں، اگرچہ یہ علم ابھی تک خود بھی مکمل طور پر سائنس ھونے کا دعوٰی نہیں کر سکتا۔

نفسیات کے موضوعات و مسائل، جو مسلم ادبیات کے مختلف شعبوں میں زیر بحث آئے ھیں، وہ کم و بیش یہ ھیں: (۱) تصوف اور حکمت کی کتابوں میں روح (نفس برتر) کی بحث، عقول و نفوس اور علم ارواح بعد الموت؛ (۲) نفس حیوانی (نفس حیاتی و جسمانی) کی بحث، نفس کے قوٰی (یعنی علم الافعال الاعضاء (Physiology) کی روشنی میں ذھن کے اجزا، اعضا و قوٰی)؛ (۳) باطن کے خواص کی بحث اور رؤیا کی حقیقت؛ (۴) شعور برتر (الہام، کرامت، نبوت) کی بحث؛ (۵) جذب و جنون کی بحث؛ (۶) صوفیہ کے کشف و کرامات و شطحیات؛ (۷) محض ظنّیات و قیاسیات، مثلاً علم اسرار الحروف؛ (۸) علم قیافہ اور علم فراست الید (Palmistry)؛ (۹) طلسمات و نیرنجات (ان میں سے ۷، ۸، اور ۹ ظنّیات میں سے ھیں۔ ان میں علم سے زیادہ قیاس کام کرتا ھے، لٰہذا انھیں علم النفس کے موضوعات میں باقاعدہ طور سے شامل نہیں کیا جا سکتا)۔

اسی طرح مختلف کتابوں میں جنس سے متعلق خصائص نفسی، اقوام و ملل اور عوام کی نفسیات، بچوں کی نفسیات، مختلف پیشہ وروں کے خصائص طبعی؛ اس کے علاوہ ترغیبات نفسی، تالیف قلوب کے طریقے، جنسی جبلتوں کا کردار پر اثر اور ان میں اعتدال پیدا کرنے کی تدابیر، تعلیم و تعلّم میں علم النفس کا استعمال، طبیبوں اور معالجوں کے تجربات اور علاج کے طریقوں میں ان سے استفادہ اور بعض بعض صورتوں میں سوال و جواب کے ذریعے تحلیل نفسی، حرکات و سکنات کے ذریعے احوال نفسی کی دریافت ۔ مزید براں خود قرآن مجید اور احادیث سے نفس انسانی کے خصائص، عجائبات اور محرکات کا اچھا خاصا رسالہ مرتب ھو سکتا ھے اور تصوف کی کتب اخلاق اور عام کتب اخلاق میں بھی اس علم کے (جس حد تک اس زمانے میں ممکن تھا) شواھد و اشارات ملتے ھیں۔

اس کا مواد سب سے زیادہ صوفیہ کے یہاں دستیاب ھوتا ھے، جہاں خود کے حوالے سے انسان کو سمجھنے اور اسے معاشری سطح پر بہتر انسان بنانے کے لیے ایک ضابطۂ تربیت بھی دیا گیا ھے ۔ صوفیوں کی معرفت یہ ھے کہ تمام محرکات افعال کا سر چشمہ خود شعور ھے ۔ جب کبھی اس شعور میں بے اعتدالی آتی ھے، فرد خود کو وہ کچھ سمجھنے لگتا ھے جو وہ نہیں، یا جو ھے اس سے زیادہ بننے کی خواھش کرنے لگتا ھے اور اس اتصال یا اتحاد کو بھول جاتا ھے جو اسے رب کے ساتھ حاصل ھے؛ ان حالات میں اس کے افعال و اعمال بے توازن ھو جاتے ھیں ۔ مقصد یہ ھے کہ صوفیوں کے یہاں خود کا تصور یا تجربہ ھی ان کے علم النفس کا اصل الاصول ھے ۔ با وقار اور ذمے دار خودی سے لے کر نفی خودی تک ان کے یہاں سب کچھ ھے اور ان مقامات میں صوفیوں کے نتائج ایک خاص حد تک جدید ماھرین نفسیات سے دور اور وجودیوں (Existenialists) کے نتائج کے قدرے قریب ھو جاتے ھیں۔

قرآن مجید اور احادیث : نفس انسانی سے متعلق اشارے قرآن مجید میں بکثرت ھیں ۔ قرآن مجید کتاب اللہ ھے اور انسانوں کے لیے رحمت و ھدایت بھی ھے ۔ خدا دلوں کے بھید جانتا ھے ۔ وہ ضرور

نفسِ انسانی سے بھی با خبر ہے؛ انسان کی نا شکری کی فطرت کو جانتا ہے؛ تکلیف آنے پر اس کا اضطراب اور تکلیف ٹل جانے پر طوطا چشم ہو جانے کی عادت بھی اس کے علم میں ہے؛ وہ ظن، وہم، شک، وسوسہ، حسد خود غرضی، کینہ پروری، خونریزی کے میلان، انکار و ابا، غرض فطرت انسانی اور قلب انسانی کی ہر اچھی بری خصلت سے با خبر ہے۔ اسی طرح اقوام کی اجتماعی خصلتوں کا بھی اسے علم ہے۔ اس لحاظ سے قرآن مجید کو نفس انسانی کی عظیم رهنما و ترجمان کتاب کہ دیا جائے تو بے جا نہ ہو گا۔ پھر بھی جدید سائنسی اصطلاح میں اسے کوئی نفسیات کی کتاب کہے تو درست نہ ہو گا، اس لیے کہ جدید نفسیات کا مرکزی نکتہ یہ ہے کہ انسانی فطرت شرّ پر قائم ہے اور قرآن مجید فطرت انسانی کو فطرت اللہ پر مبنی قرار دیتا ہے۔

بایں ہمہ قرآن مجید کے جملہ احکام میں روان شناسی اور تہذیب نفس کی حکمتیں نظر آتی ہیں اور نفس انسانی کے امراض و مہلکات اور ان کے علاج کی روحانی صورتیں موجود ہیں۔ اس میں جنسی زندگی سے متعلق معلومات و احکام ہیں، جو سب اس امر کی تائید کرتے ہیں کہ جنس زندگی میں ایک زبردست کارفرما معاملہ ہے۔ اسی لیے قرآن مجید نے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے نکاح کی اهمیت پر زور دیا (النکاحُ من سنّتی و من رغب عن سنّتی فلیس منّی)۔ قرآن مجید میں انبیا کے خوابوں (رؤیا) کے تذکرے اور ان کی تعبیریں ہیں، اهل کشف و کرامات کی پیش گوئیاں ہیں اور انسانوں کے خارجی خصائل (غرور اور تکبر) اور ان کے گہرے اسباب (خوف، حزن زبونی نفس) وغیرہ پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ نفس کی الجھنوں کو دور کرنے کی ہدایات، صراط المستقیم پر رہنے اور اطمینان نفس اور سکینۃ اور کامل سرور و سکون حاصل کرنے کے راستے اور قلبی ریاضتیں (ذکر اللہ اور ترتیل قرآن اور اپنے نفس کے اندر مشاہدہ، محاسبہ اور مراقبہ بلکہ آیات ربانی پر غور اور ملل سابقہ کے افراد کی نافرمانیوں اور نتیجۃً ان پر عذاب الیم سے عبرت)، یہ سب باتیں قرآن مجید میں ہیں۔

اسی طرح احادیث میں وافر ذخیرۂ معلومات موجود ہے۔

اس موضوع پر علمی سطح کا کام اب تک نہیں ہوا۔ اس سلسلے میں خواجہ عبدالرشید کی اردو میں ایک مختصر سی کتاب معارف النفس (مطبوعۂ کراچی) ایک عمدہ کوشش ہے، جس میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ مسلمانوں کے علم النفس پر جدید معلومات علمی کی روشنی میں اگر کوئی کتاب لکھی جائے تو سب سے زیادہ مفید بلکہ بنیادی اصول و قواعد قرآن مجید ہی سے اخذ کیے جا سکتے ہیں، جو بعد کے علم النفس اسلامی سے یوں ممتاز ہیں کہ یہ یونانی اور دیگر عجمی اثرات سے بالکل پاک اور براہ راست نفس انسانی کی معرفت کا قطعی والہامی سرچشمہ ہیں۔ خواجہ عبدالرشید نے یہ بھی لکھا ہے کہ جدید مغربی نفسیات جس علم کی ابتدا ہے، تصوف (معرفت رب بذریعۂ معرفت نفس) اس کی انتہا ہے۔

قرآن مجید اور احادیث سے علم النفس کے جو اشارے اور اصول مرتب ہوتے ہیں ان کے لیے دیکھیے عبدالکریم عثمان: الدراسات النفسیہ عندالمسلمین، جس کا حوالہ پہلے آ چکا ہے۔ بایں ہمہ یہ واضح رہے کہ قرآن مجید اور احادیث کو جدید اصطلاح کے علم نفسیات کی حیثیت دینی مناسب نہیں کیونکہ اس سے شدید غلط فہمی پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔

اب اس بحث کو مختصر کر کے علم النفس

کے اس تصور کی تفصیل لائی جا رھی ھے جو مسلم حکما، اور صوفیہ کی کتابوں میں ملتا ھے۔ اس کے دو حصے ھوں گے: (۱) ماھیت نفس اور (۲) احوال و افعال نفس یا عجائبات نفس۔

حکما کا علم النفس: حکماے اسلام نے نفس (نفس ناطقہ، روح) کا تصور زیادہ تر ارسطو کے خیالات پر استوار کیا ھے اور کہیں کہیں ان خیالات کو صوفیہ کے تصورات سے مطابقت دینے کی کوشش کی ھے، لیکن ان کا تعلق ماھیت نفس سے زیادہ اور افعال نفس سے کم ھے؛ پھر انھیں خیالات کو تربیت اخلاق سے پیوستہ کر کے انسان کامل کے بلند مراتب تک پہنچایا ھے۔ حکماے اخلاق نے نفوس کی تربیت کے سلسلے میں احوال نفس کو بھی جگہ دی ھے اور محرکات اعمال اور علاج مہلکات نفس جیسے ابواب میں اس طرح کے مسائل بیان کیے ھیں جو ''فیکلٹی سائیکالوجی'' (Faculty Psychology) میں آتے ھیں۔ اس سلسلے میں ھم الکندی، ابن سینا، ابن رشد اور ابن ماجہ کے خیالات پیش کریں گے ان کے بعد صوفیہ، خصوصاً امام غزالی کے اور آخری دور میں شاہ ولی اللہ دھلوی کے نظریات کا خلاصہ پیش کریں گے۔ یہ طریقہ بغرض اجمال اختیار کیا گیا ھے ورنہ صوفیہ کے وسیع تر ادب کے مطالعے سے تفصیلات بھی مرتب کی جا سکتی ھیں۔

الکندی (م ۲۶۰ھ/۸۷۳ء) نے فلاطینوس (Plotinus) سے روح کا تصور لیا اور عقل (نفس ناطقہ) کے مسئلے میں افلاطون سے استفادہ کیا۔ اس نے رسالۃ الروح میں افلاطون، ارسطو اور دوسرے حکما کے خیالات کا خلاصہ بیان کیا ھے، لیکن درحقیقت اس کے تصورات فلاطینوس کی کتاب *Enneads* سے ماخوذ ھیں۔

اس کے نزدیک روح ایک جوھر مجرد ھے، جس کا صدور خالق حقیقی سے اسی طرح ھوا ھے جس طرح سورج سے شعاعیں صادر ھوتی ھیں۔ یہ جسم سے الگ اور منزہ ھے۔ جب یہ جسم سے الگ ھو جاتی ھے تو اسے کائنات کا سارا علم حاصل ھو جاتا ھے اور حقائق علوی کا ادراک بھی ھو جاتا ھے۔ بدن سے جدا ھو کر یہ عقول کی دنیا میں چلی جاتی ھے اور نور الانوار تک پہنچ کر اس کی رویت حاصل کر لیتی ھے۔

روح پر نیند طاری نہیں ھوتی البتہ جب جسم نیند کی حالت میں ھوتا ھے تو روح بھی حواس کا استعمال نہیں کرتی۔ جب وہ پوری طرح پاک و صاف ھوتی ھے تو اسے رؤیا کا تجربہ ھوتا ھے۔ یہ خیالات الکندی نے خواب و بیداری سے متعلق اپنے رسالے میں ظاھر کیے ھیں۔

الکندی نے روح کی تین قوتوں کا ذکر کیا ھے: (۱) قوت عاقلہ؛ (۲) قوۃ غضبیّہ؛ (۳) قوۃ شہوانیہ (فیلسوف العرب، مطبوعۂ مصر، ص ۲۳۹)۔

الکندی کے رسالے فی العقل کا مغربی حکمت پر بڑا اثر ھوا۔ *De Intellect* کے نام سے اس کا لاطینی میں ترجمہ ھوا۔ الکندی نے اسکندر الافرودیسی کے خیال کے برعکس نفس (عقل) کی چار قوتوں کا ذکر کیا ھے۔ حقیقت یہ ھے کہ الکندی کا مقام صرف یہ ھے کہ اس نے افلاطون، ارسطو، فلاطینوس اور دوسرے حکماے یونان کے نظریات کا جامع ادراک حاصل کیا اور انھیں سمجھنے کی کوشش کر کے اسلامی اصطلاح علمی کے ساتھ تطبیق دینے کی سعی کی۔ صحیح معنوں میں علم النفس کی کوئی مستقل تشکیل اس نے نہیں کی (تفصیل کے لیے دیکھیے مصطفی عبدالرزاق: فیلسوف العرب والمعلم الثانی، قاھرہ ۱۹۴۵ء؛ احمد فؤاد الاھوانی: فیلسوف العرب مطبوعۂ مصر؛ ایم۔ ایم۔ شریف: *A History of Muslim Philosophy*، ۱۹۶۳ء، ۱: ۴۲۱ تا ۴۳۴)۔

علم النفس کی تاریخ میں ابو زکریا رازی

(م ۳۱۳ھ / ۹۲۵ء) بھی اہم ہیں، جن کے رسائل الطب الروحانی اور کتاب اللذۃ اہمیت رکھتے ہیں ۔ اس سلسلے میں مسکویہ کی کتاب الفوز الاصغر بھی قابل مطالعہ ہے اور الفارابی (م ۳۳۹ھ / ۹۵۰ء) کے مباحث (خصوصاً عقول عشرہ) بھی ایک منزل کی حیثیت رکھتے ہیں، لیکن ہم یہاں انہیں نظر انداز کرتے ہیں (ان کے لیے دیکھیے ایم ۔ ایم ۔ شریف : کتاب مذکور، ج ۱) اور براہِ راست ابن سینا کے نظریات سے اعتنا کرنا ضروری سمجھتے ہیں کیونکہ شیخ کے یہاں ان سابقون الاولون کے بیشتر خیالات مجتمع صورت میں مل جاتے ہیں ۔

سب سے پہلے ابن سینا کی کتاب شفاء سے ان کے **خیالات** کا استقصا کر کے ایک مجمل سا بیان پیش کیا جا رہا ہے ۔ اس سلسلے میں عبدالکریم عثمان کی کتاب الدراسات النفسیہ کے علاوہ محمد فضل حق کی اُردو کتاب تجلّیات (لاہور ۱۹۲۸ء) کو بھی سامنے رکھا گیا ہے ۔

ابن سینا کے نزدیک نفس جسم طبعی کے ایسے کمال اوّل کا نام ہے جس کے آلات کے ذریعے تغذیہ، تمنیہ، تولید، ادراک، حرکت ارادی اور نطق جیسے افعال حیات صادر ہوتے ہیں ۔ ابن سینا کہتے ہیں کہ نفس صورۃ نوعیہ کا نام ہے اور صورت جوہر ہے؛ اس لیے نفس جوہر ہے، جو بدن اور اجزاے بدن میں تصرف کرتا ہے ۔ اس کا اول تعلق روح سے، پھر اعضا سے اور پھر اعضاے رئیسہ سے ہے، جو مبدء افعال حیوانی و نباتی ہیں: پھر وہ تمام بدن میں متصرف ہوتا ہے ۔ شیخ کی راے یہ ہے کہ مزاج نفس کا محتاج ہے ۔ لیکن مزاج خود نفس نہیں، نہ جسمیت ہے ۔ نفس انسانی موجود ہے اور اپنے نفس کا ادراک بنفسہٖ کرتا ہے ۔ ثبوت اس کا یہ ہے کہ انسان ہر شے سے غافل ہو سکتا ہے، لیکن اپنی ذات (انیت) سے غافل نہیں ہو سکتا ۔ وجود کی بقا وجود نفس سے وابستہ ہے ۔ نفس ایک جوہر واحد ہے ۔ اس جوہر کے فروع ہیں، جنہیں قوٰی کہا جاتا ہے ۔ نفس ان قوٰی کو استعمال میں لاتا ہے اور انہیں کے ذریعے بدن سے رابطہ قائم رکھتا ہے ۔ ان افعال سے نفس میں ایک ہیئت پیدا ہوتی ہے، جو منجملہ کیفیات نفسانیہ کے ایک کیفیت ہے ۔ اگر یہ عارضی ہے تو اسے حال کہتے ہیں، لیکن اگر بار بار صادر ہو اور دیرپا ہو اور بلا رویت صادر ہو تو اسے ملکہ کہتے ہیں ۔

شیخ نے ادراک کے مسئلے پر بڑی دقیق بحثیں کی ہیں ۔ شیخ کے نزدیک کسی چیز کی ماہیت کا ادراک اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ مُدرَک کی حقیقت مُدرِک کی ذات میں حاصل ہو ۔ انواع ادراک چار ہیں: (۱) احساس، (۲) تخیل، (۳) توہم اور (۴) تعقل ۔ شیخ نے قواے مدرکہ پر تفصیل سے لکھا ہے اور قواے باطن کا (مثلاً احوال نبوت، وحی، غیبت وغیرہ) کا خاص تذکرہ کیا ہے ۔

اب قواے مدرکہ سب کے علم میں ہیں ۔ ان کے علاوہ حس مشترک ہے اور اس کا بھی سب کو علم ہے ۔ پھر ان قوٰی کے لیے دماغ کا محل بھی بتایا ہے، مثلاً قوت خیال بطن مقدم دماغ پر اثر کرتی ہے اور قوت وہم کُل دماغ سے تعلق رکھتی ہے، لیکن جوف اوسط کے ساتھ مخصوص ہے ۔

یہ گویا نفس (Mind) کا جسمانیاتی (Physiological) پہلو ہے ۔ آج کل ہم جس شے کو Mind کہتے ہیں حکما اسے نفس ناطقہ کہتے ہیں ۔ اس کی دو قوتیں ہیں: (۱) عملی (یا عقل عملی) اور (۲) نظری ۔ عقل اس لحاظ سے نفس ناطقہ کا فعل ہے ۔ شیخ نے عقل کی بھی مختلف قسمیں بتائی ہیں: عقل عملی، عقل بالقوہ (عقل ہیولانی)، عقل مستفاد، عقل بالفعل (عقل فعال)، وغیرہ وغیرہ ۔

اس کے بعد فکر اور حدس کا فرق ظاہر کیا ہے

اور قوت قدسیہ کو حدس کی قوی ترین صورت کہا ہے ۔ شیخ کہتے ہیں کہ نفس ناطقۂ انسانی نہ جسم ہے، نہ جسمانی (شفا) ۔ نفوس حیوان و انسان تک محدود نہیں بلکہ نفوس فلکیہ بھی ہوتے ہیں ۔ نفس فلکی وہ شے ہے جس سے افعال و حرکات غیر مختلفہ غیر ارادیہ صادر ہوتے ہیں، جو طبیعت سے مختلف ہوتے ہیں ۔ تعقلات کی دو قسمیں ہیں: (۱) انفعالی اور (۲) فعلی.

شیخ نے شفا اور دوسری تصنیفات میں ابتہاج، لذت اور الم کی حقیقت کی بھی تشریح کی ہے اور جہاں ابتہاج و لذت کو حصول خیر کے ادراک سے تعبیر کیا ہے، وہاں الم کو حصول خیر میں محرومی یا خیر کا زیان و نقصان قرار دیا ہے؛ مگر یہ بحثیں تجرباتی مشاہداتی کم ہیں اور استدلالی فلسفیانہ زیادہ؛ البتہ قانون میں جابجا الم اور لذت کے جسمانی بواعث کا تذکرہ بھی کیا ہے ۔

ابن سینا کی نفسیات کا جدید اصطلاحوں میں جائزہ لینا اس لیے بے سود ہے کہ تحقیق و تجربہ لا تعداد منزلیں طے کر چکا ہے، لیکن یہ کہا جا سکتا ہے کہ ابن سینا (اور اکثر مسلم حکما) کا علم النفس اصولی طور سے نفوس و عقول کے تصور پر قائم تھا، جو نفس کی جسمانیاتی حیثیت کو نفوس متعالیہ سے مربوط کرتا اور نفسی اعمال کو ایک مقصد سے وابستہ کرتا ہے ۔ میکڈوگل Mcdougall کا تصور یہ ہے کہ تمام ذہنی حرکت (یا سلسلۂ فعل) مقصدی (Purposive) ہے اور مقصدی حرکت میکانکی حرکت سے مختلف ہوتی ہے ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس حرکت کا مقصد بعض جبلتوں کی تسکین ہے، جو جسمانی زندگی کی تکمیل کے لیے ضروری ہیں ۔ واٹسن Watson کا تصور یہ ہے کہ انسان ایک مشین ہے، جس کی حرکت (عمل اور رد عمل) ایک معین صورت میں ظاہر ہوتی ہے ۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا مشکل نہیں کہ ابن سینا کے خیالات واٹسن کے مقابلے میں میکڈوگل کی پوزیشن سے قریب تر ہیں، بجز اس کے کہ میکڈوگل اور اس کے ہم خیال جب مہیجات (Stimuli) اور ان کے رد عمل (Responses) کی تشریح نہیں کر سکتے تو معاملے کو وہیں چھوڑ دیتے ہیں اور مسلم حکما اپنی جستجو کو عالم قدس کے دائرے میں لے جا کر دلیل کو بہر حال مکمل کر لیتے ہیں ۔ مسلم حکما نفس انسانی کو نفس حیوانی سے برتر تسلیم کرتے ہیں اور اسے نفوس قدسیہ تک استعمال کے قابل سمجھتے ہیں ۔ مغربی نفسیات میں نفس انسانی کا مطالعہ صرف اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ ہم جسے انسان کہتے ہیں وہ اب تک حیوان ہی ہے؛ لہٰذا اس کے محرکاتِ نفس کم و بیش وہی ہیں جو ایک حیوان کے ہوتے ہیں ۔

مغرب میں اس علم نے جو ترقی کی ہے اس کا ایک مقصد نفس انسانی کی شناخت اور اس کی بیماریوں کا علاج بھی ہے، لیکن دیکھا یہ گیا ہے کہ مغربی طریق تحقیق سے شک اور بیماری پیدا ہوتی ہے اور ایمانیات یعنی حکمت و رحمت ربی سے یقین و ایمان، جو ایک بڑا وسیلۂ اطمینان یا علاج کی ایک صورت ہے ۔ مغربی حکمت نفس اس سے محروم ہے اور لا یقینی کو جنم دیتی ہے ۔

ابن سینا اور ان کے متّبعین کے خیالات جدید ترین نفسیات کے لیے کچھ زیادہ قابل اعتنا نہیں، لیکن علم النفس کا وہ نظریہ جسے **Faculty Psychology** کہتے ہیں اور ارسطو اور افلاطون کے یہاں اس کے مباحث ملتے ہیں، شیخ کی کتابوں میں زیادہ واضح صورت میں ملتا ہے ۔ اس دبستان نفسیات کی کچھ باتیں ایسی بھی ہیں جو آج کے تجرباتی دور میں بھی مفید سمجھی جا رہی ہیں ۔ آج کل جو نفسیاتی امتحان (Tests) ہوتے ہیں ان میں بنیادی یا اولیہ

صلاحیتوں کی جستجو اب بھی ہوتی ہے؛ تو مطلب یہ ہوا کہ فیکلٹی سائیکالوجی اب بھی کچھ نہ کچھ دخیل ہے ۔

انیسویں صدی کے اوائل میں گیل Franz Gäll اور اس کے ساتھیوں نے قواے نفس کا مزید مطالعہ کیا ہے اور ان قوتوں کا مفصل نظام (Phrenology) تیار کیا؛ لیکن یہ تفصیلات شیخ کے یہاں زیادہ واضح صورت میں ملتی ہیں اور جسمانی ساخت (چہرے اور دوسرے اجزا کی بناوٹ) سے داخلی خصائص کا پتا چلانے کا طریقہ بھی شیخ کے یہاں موجود ہے، جسے محض علم قیافہ نہیں قرار دیا جا سکتا بلکہ یہ اس سے زیادہ با اصول طریق شناخت ہے ۔

چونکہ شیخ کے زمانے تک علم النفس کے تجرباتی دبستانوں کا صحیح معنوں میں آغاز ہی نہ ہوا تھا، لہٰذا ہر نظریہ دوسرے نظریے سے خلط ملط چلتا تھا ۔ اسی لیے شیخ کے خیالات میں تلازمۂ خیال (Association of ideas) کے نظریے کے آثار بھی ملتے ہیں ۔ غرض شیخ کی کتابوں کے بحر بے پایاں میں تلاش کرنے سے متضاد اور بے ربط سہی مگر اکثر تصورات، یہاں تک کہ واٹسن (Behaviourism) اور میکڈوگل (Instincts) کے تصورات بھی مل جاتے ہیں؛ لیکن جہاں ان مغربی حکما کا علم النفس جسمانیات سے مربوط ہے وہاں حکماے اسلام کی کتابوں میں نفس انسانی کے ماورائی اتصالات کا بھی ذکر ہے، جنھیں مذہبی، صوفیانہ، یا زیادہ سے زیادہ مابعد الطبیعاتی فکر کا درجہ حاصل ہے: اگرچہ یہ بھی درست ہے کہ اب تجرباتی نفسیات نفس انسانی کے بعض پر اسرار اعماق کو ناقابل تشریح قرار دے کر خالص سائنسی طریق کار کو ناکافی خیال کرنے لگی ہے ۔ بہر حال حکماے اسلام نے عالم بالا سے اتصالات میں شعور کی گہری جسمانی جڑوں پر زور دینے کے بجاے ماورائی نظام (یعنی عالم قدس) سے نفس ناطقہ کے اتصال پر زور دیا ہے ۔

ضرورت نبوت و شریعت کے موضوع پر شیخ کی گفتگو مقامات العارفین کے تحت ہے ۔ ان کا خیال ہے کہ عارفین کے مدارج انھیں کو حاصل ہوتے ہیں جو اس جسم عنصری کے ساتھ لوازم بدن سے مجرّد ہو جاتے ہیں کیونکہ ان کے نفوس کو بوجہ کمالات عالم قدس سے اتصال حاصل ہو جاتا ہے ۔ وہ ایسی شخصیتوں کو سُعداء کہتے ہیں ۔ ان کے نزدیک سُعداء کی تین حالتیں ہوتی ہیں : زہد، عبادت اور معرفت ۔ نبی کا درجہ ان تمام منزلوں کا جامع ہے کیونکہ وہ بذریعۂ شریعت تمام نظام تمدن انسانی کا ضابط اور منتظم ہوتا ہے ۔ وہ جامع یوں بھی ہے کہ اس کا نفس قدسی ایک طرف عالم بالا سے متصل ہوتا ہے اور دوسری طرف نفوس بشریہ سے ۔

عارف اور نبی اخبار بالغیب پر قادر ہوتا ہے ۔ نفوس بشری اپنے کمالات کے باعث عقول و نفوس قدسیہ سے علم کا استفادہ کر سکتے ہیں کیونکہ نفسِ ناطقۂ انسانی مبادی سے اتصال پانے پر قادر ہے ۔ شیخ حوادث غریبہ (خوارق عادت) کو بھی ممکن تصور کرتے ہیں ۔ ظاہر ہے کہ ان مباحث کا تعلق واردات روحانی سے ہے ۔

الرازی : امام فخر الدین الرازی (م ٦٠٦ھ) ایک مفسر قرآن، عالم دین، نامور طبیب اور مسلم فلسفی کی حیثیت سے روشناس ہیں ۔ انھوں نے فلسفے اور شریعت اسلامیہ میں تطبیق دینے کی کامیاب کوشش کی ہے ۔ ذیل میں ان کی علم نفس پر عظیم تصنیف کتاب النفس و الروح (مطبوعۂ ادارۂ تحقیقات اسلامیہ، اسلام آباد) کی تلخیص پیش کی جا رہی ہے ۔

امام فخرالدین الرازی نے سب سے پہلے انسان کے موجودات میں مرتبے اور مقام پر بحث کی ہے ۔

انهوں نے موجودات کی چار قسمیں کی هیں: (۱) وه مخلوق جو عقل اور حکمت رکهتی هے، لیکن طبیعت اور شهوت نهیں رکهتی - یه ملائکه هیں: (۲) وه مخلوق جو عقل اور حکمت سے خالی هے اور صرف طبیعت اور شهوت کی حامل هے - یه حیوانات هیں: (۳) وه مخلوق جو عقل اور حکمت کی حامل هے نه طبیعت اور شهوت کی - یه معدنیات هیں: (۴) وه مخلوق جو عقل و حکمت اور طبیعت و شهوت رکهتی هے - یه مخلوق انسان هے - اس تقسیم سے انسان کو موجودات میں سب سے زیاده اهم ثابت کیا هے.

مخلوقات کی ایک اور طرح سے بهی تقسیم کی هے که هر موجود شے (۱) یا تو ایسی هوگی که نه اس کی ابتدا هو گی اور نه انتها - یه موجود ذات الٰهی هے: (۲) یا اس کی ابتدا بهی هوگی اور انتها بهی - یه دنیا هے: (۳) یا اس کی ابتدا تو هوگی لیکن انتها نهیں - یه ارواح بشریه هیں: (۴) یا اس کی ابتدا تو نه هو لیکن اس کی انتها متصور هو سکتی هو - یه ممتنع الوجود کی ذات هے.

موجودات کی ایک اور تقسیم کرتے هوے امام رازی لکهتے هیں که مخلوق یا تو ایسی کامل و مکمل هوگی که اس میں نقصان کا ادنی سا بهی شائبه نه هو (یه عالم علوی کے رهنے والے، یعنی فرشتے هیں) اور یا وه بالکل ناقص هو گی اس میں کمال کا شائبه نه هو گا - یه کبهی کامل هوگی اور کبهی ناقص - کامل هونے کی حالت میں اس کا شمار ملائکۂ مقربین میں هوتا هے اور ناقص هونے کی صورت میں وه بعض اوقات جانوروں سے بهی بدتر هو جاتی هے.

جوهر نفس: جوهر نفس کی بحث میں امام رازی نے نفس کی حقیقت و ماهیت پر بحث کی هے - وه اس بحث کا آغاز روزمره کے ان عام فهم جملوں سے کرتے هیں که هم کهتے هیں: ''میں آیا، میں گیا، میں نے سنا، میں نے سمجها'' - اب سوال یه هے که آپ کے باطن میں بولنے والا (متکلم) کون هے؟ اس میں یه دو احتمال هیں که یا تو یه آپ کا مادی جسم هو گا اور یا مادی جسم کے علاوه کوئی غیر مادی چیز - اگر مادی جسم مراد هو تو ایسی صورت میں پهر دو احتمالات هیں: یا تو جسم من حیث المجموع مراد هو اور یا من حیث الافراد - امام رازی نے ان دونوں احتمالات کو باطل کر کے یه ثابت کیا هے که متکلم درحقیقت آپ کا نفس هے، جو جسم کے علاوه غیر مادی چیز هے - اس مسلک پر امام رازی نے چهے دلیلیں پیش کی هیں (جن کی تفصیل کے لیے دیکهیے کتاب النفس و الروح، ص ۳۰ تا ۴۰) - علاوه ازیں نفس اور جسم کے حالات کا مختلف هونا بهی اس دعوے کی قوی دلیل هے - مثال کے طور پر سوئے هوے آدمی کا جسم غافل هوتا هے، لیکن نفس غافل نهیں هوتا - یهی وجه هے که نیند کی حالت میں نفس کو آئنده پیش آنے والے واقعات کا علم هو جاتا هے (مبشرات کے ذریعے) جبکه جسم غافل هوتا هے - عقلی دلائل کے بعد امام رازی نے کتاب الله سے بهی اپنے اس مسلک پر دس دلائل دیے هیں (ص ۴۳ - ۵۰)، جن سے معلوم هوتا هے که امام رازی یهاں نفس کو روح کے مترادف سمجهتے هیں کیونکه امام رازی نے بعض ایسی آیات سے استدلال کیا هے جن میں روح کا ذکر آتا هے، مثلاً پانچویں دلیل (ص ۴۶) میں وه اس آیت کا حواله دیتے هیں: فَاِذَا سَوَّیْتُهٗ وَ نَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ فَقَعُوْالَهٗ سٰجِدِیْنَ (۱۵ [الحجر]: ۲۹) - اس کے بعد فرماتے هیں: دَلَّ ذٰلِكَ عَلٰی اَنَّ الرُّوحَ جَوْهَرٌ شَرِیْفٌ لَیْسَ مِنْ جِنْسِ الْجَسَدِ، و ذالک هو المطلوب (= اس سے یه ثابت هوا که روح جوهر شریف هے، جو جسم کی قسم میں سے نهیں اور یهی همارا مطلوب هے).

نفس اور جسم: نفس کو جسم سے جدا ثابت

کرنے کے بعد امام رازی نے نفس اور بدن کے باھمی تعلق کی نوعیت کو واضح کیا ھے، چنانچه فرماتے ھیں که حقیقت میں نفس جسم سے بالکل الگ اور ھی چیز ھے، البته اس کا جسم سے تعلق قائم ھے۔ نفس کا تعلق سب سے زیادہ دل کے ساتھ قائم ھوتا ھے کیونکه وہ جسم میں رئیس اعظم کی حیثیت رکھتا ھے۔ پھر اس کے واسطے سے وہ پورے جسم پر حکمرانی کرتا ھے۔ ارسطو اور اس کی جماعت کا بھی یہی مسلک ھے۔ امام رازی ایک دوسرے مسلک کو پیش کر کے اس کی پر زور تردید کرتے ھیں، جس میں یه کہا گیا ھے که نفس تین نفوس کا مجموعه ھے: نفس شہوانیه، نفس غضبیه، نفس ناطقه۔ یه جالینوس اور اس کی جماعت کا نظریه ھے۔ امام رازی نفس کی وحدت کلی کے قائل ھیں اور ان کے نزدیک ان تین قوتوں کی حیثیت نفس کے ماتحت کام کرنے والے کارندوں کی ھے۔ اپنے اس مسلک پر امام رازی نے چھے نقلی (قرآن کریم اور آثار نبویه) اور آٹھ عقلی دلیلیں پیش کی ھیں (تفصیل کے لیے دیکھیے کتاب مذکور، ص ۵۱ تا ۵۳)۔ اس کے بعد اپنے مخالفین (جالینوس اور اس کے متبعین) کے چار دلائل کا ذکر کیا ھے اور ان کی ایک ایک دلیل کو کئی کئی جوابات سے رد کیا ھے۔ ان کے نزدیک انھیں کا مسلک ھر لحاظ سے حق ھے (کتاب مذکور، ص ۶۳ تا ۷۳).

نفس اور اس کے قوی: قوائے نفس پر بحث کرتے ھوئے امام رازی نے نفس کے تین قوی کو ثابت کیا: قوائے نباتیه، قوائے حیوانیه اور قوائے انسانیه۔ قوائے نباتیه وہ ھیں جو جسم کو بڑھانے اور اس کی نشو و نما کا فریضه سر انجام دیتے ھیں؛ قوائے نباتیه کے تحت سات طرح کی قوتیں داخل ھیں: قوۃ غاذیه (جس کے تحت قوت جاذبه بھی ھے)، قوت ماسکه، قوت متصرفه، قوت دافعه، قوت متحلله، قوت نامیه اور قوت مولده۔ قوت حیوانیه کے تحت دو قوتیں ھیں: قوت محرکه اور قوت مدرکه؛ قوت متحرکه بھی دو حصوں میں بٹ جاتی ھے: قوت مباشرہ اور قوت باعثه؛ قوت باعثه (جو کسی کام کا سبب بنتی ھے) کے کئی مراتب ھیں: ارادۂ جازمه، شوق جازم، شعور مختلق اور شعور فکری؛ قوت مدرکه کی پھر دو قسمیں ھیں: قوت ظاھرہ اور قوت باطنه؛ قوت ظاھرہ کے تحت حواس خمسه آتے ھیں اور قوت باطنه کے تحت حس مشترک، وھم، خیال، حافظه، متصرفه اور مفکرہ وغیرہ داخل ھیں۔ قوائے انسانیه میں دو طرح کی قوتیں کام کرتی ھیں: قوت نظریه اور قوت عملیه.

نفس، عقل، روح، قلب: امام رازی نے مندرجۂ بالا الفاظ کے عام مفاھیم کو بیان کیا ھے۔ وہ نفس کے معنی اخلاق رذیله، عقل کے معنی علوم ضروریه اور روح کے معنی ایک خاص عضو محسوس مراد لیتے ھیں.

مندرجۂ بالا چاروں الفاظ جسم میں رؤسا کی حیثیت رکھتے ھیں۔ ان کی جوھر نفس کی طرف نسبت کو سمجھانے کے لیے امام رازی نے چند مثالوں کا ذکر کیا ھے۔ پہلی مثال اس طرح ھے که جوھرِ نفس بادشاہ ھے اور بدن اس کی مملکت ھے؛ اس مملکت کے دو لشکر ھیں: ایک لشکر تو وہ ھے جو دیکھا جا سکتا ھے اور اسے حواس ظاھرہ کہتے ھیں؛ دوسرا لشکر وہ ھے جسے دیکھا نہیں جا سکتا اور یه قوائے باطنیه ھیں۔ دوسری مثال یه لی ھے که دل کی حیثیت بدن میں والی (گورنر) کی ھے، قوی اور اعضا بمنزله ملک کے ھیں، قوۃ عقلیه مشیر ھے، قوت شہوانیه اس غلام کی طرح ھے جو شہر سے کھانا ڈھونڈنے پر متعین ھو اور قوت غضبیه کوتوال شہر کی حیثیت رکھتی ھے۔ تیسری مثال یه دی ھے که بدن ایک شہر کی طرح ھے، نفس ناطقه ایک

بادشاہ ہے، حواس ظاہرہ اور باطنہ دو لشکروں کی طرح ہیں، اعضا رعیت ہیں اور قوت شہوانیہ اور قوت غضبیہ ان دو شخصوں کی طرح ہیں جو رعیت کو ہلاک کرنا چاہتے ہوں ۔ چوتھی مثال یہ دی ہے کہ نفس ناطقہ اس شہسوار کی طرح ہے جو گھوڑے پر شکار کے لیے سوار ہو ۔ قوت شہوانیہ اس کا گھوڑا ہے اور قوت غضبیہ اس کا کتا ۔ پانچویں مثال یہ دی ہے کہ بدن ایک ایسے مکان کی طرح ہے جو کامل و مکمل ہو، جسکی دیواریں بن چکی ہوں، اس میں خزانے محفوظ ہوں، اس کے دروازے کھلے ہوں اور اس میں ہر وہ چیز تیار ہو جس کی گھر والوں کو ضرورت پیش آ سکتی ہے؛ سر اس کمرے کی طرح ہے جو گھر کی بالائی منزل میں بنایا گیا ہو اور اس کے سوراخ کمرے کے روشن دان سے مشابہ ہیں؛ دماغ انوار کی حیثیت رکھتا ہے؛ آنکھیں کمرے کے دو دروازوں کی طرح ہیں؛ ناک اس طاقچے کی طرح ہے جو دروازے کے عین اوپر ہو؛ دو ہونٹ دروازے کے دو پٹ ہیں؛ دانت دربان ہیں: زبان حاجب ہے؛ پیٹھ قلعے کی مضبوط دیوار کی طرح ہے اور چہرہ گھر کے سامنے والے حصے کی طرح ہے (کتاب مذکور، ص ۷۹ تا ۸۳) ۔ اس بحث کے بعد امام رازی نے یہ بات ثابت کی ہے کہ مملکت بدن کے امور کی انجام دہی رؤسا کے ذمے ہے جن میں شہوت، غضب اور قوت نفسانیہ داخل ہیں .

اس کے بعد امام رازی نے نفس ناطقہ کی حیثیت پر بحث کی ہے کہ آیا وہ متحد النوع ہے، یا مختلف النوع ۔ مطلب یہ ہے کہ تمام انسانوں کے نفوس نیکی بدی، اچھائی برائی میں یکساں نوعیت کے حامل ہیں یا متفرق نوعیت کے ۔ اس سلسلے میں مختلف اقوال نقل کیے ہیں ۔ خود امام رازی کا طبعی رجحان اس طرف ہے کہ ہر نفس ناطقہ کی ماہیت دوسرے سے مختلف ہوتی ہے ۔ اچھائی برائی، نیکی بدی میں ہر نفس ناطقہ دوسرے کے مماثل یا مساوی نہیں ہوتا ۔ انھوں نے اپنے اس قول کی عقلی و نقلی شہادتیں پیش کی ہیں ۔ احادیث میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کا یہ قول خاص طور سے اس بحث کا تصفیہ کرتا ہے کہ النفوس جنود مجندۃ.

لذات: امام رازی لذت کی بحث شروع کرتے ہوے فرماتے ہیں کہ لذات دو قسم کی ہیں: لذات حِسّیہ اور لذات عقلیہ ۔ امام رازی کے نزدیک لذت عقلیہ لذت حسیہ سے زیادہ اشرف اوز اکمل ہوتی ہے اور اس سلسلے میں انھوں نے مندرجۂ ذیل دلیلیں دی ہیں: (الف) انسان کی سعادت شہوت اور غضب کی تکمیل پر موقوف نہیں؛ (ب) قضاے شہوت دفع حاجت کے لیے ہے، حصول سعادت و کمال کے لیے نہیں؛ (ج) لذت اکل و شرب بھی فضیلت و سعادت کا باعث نہیں کیونکہ اس بارے میں انسان دوسرے حیوانات سے مختلف نہیں؛ (د) لذات حسیہ سے مطلوب محض دفع آلام ہے؛ (ہ) انسان حیوان سے افضل ہے اور ان کے افعال برابر نہیں ہو سکتے؛ (و) ملائکہ کی شان و شوکت حیوانات کی شان و شوکت سے بہتر ہے؛ (ز) انسان کی سعادت، تحصیل لذات حسیہ میں مباحات پر اکتفا کرنا ہے؛ (ح) انسان کمال اور سعادت کے ظاہر کرنے پر نہیں شرماتا؛ (ط) کھانا پینا کسی کی قدر و قیمت میں اضافہ نہیں کرتے؛ (ی) اہل زمین خسیس و دنی ہیں تو اس لیے کہ وہ عقلی اور اخلاقی اعتبار سے ناقص ہوتے ہیں (کتاب مذکور، ص ۸۸ تا ۹۴).

لذات حسیہ کی بحث میں آگے چل کر امام رازی نے یہ نکتہ اٹھایا ہے کہ لذات حسیہ در حقیقت کوئی لذت ہی نہیں بلکہ وہ تو صرف ایک تکلیف دہ بات کے دور کرنے کا نام ہے، مثلاً بھوک کے

مٹانے کے لیے کھانا کھانا، پیاس بجھانے کے لیے پانی پینا، آرام کرنے کے لیے لیٹنا وغیرہ وغیرہ۔ یہ در حقیقت لذات ہیں ہی نہیں بلکہ یہ تو دفعیۂ آلام ہیں۔ اس سلسلے میں امام رازی نے دو بحثیں اٹھائی ہیں۔ پہلی بحث یہ ہے کہ دنیا بالذات مذموم ہے۔ اس سلسلے میں ان کے دلائل یہ ہیں: (۱) لذات کا حصول سعادات و کمالات میں سے نہیں؛ (۲) لذت اور طلب ضرورت کے مطابق ہوتی ہے: (۳) التذاذ ایک حادثاتی چیز ہے؛ (۴) لذات زوال حاجت کے بعد بوجھ بن جاتے ہیں؛ (۵) وہ اشیا زائل نہیں ہوتیں جو اپنی صفات سے موصوف ہوں: (۶) لذات جسمانیہ انسانیت کے معنی کے منافی ہیں؛ (۷) انسان کا اصل کام معرفت خداوندی کا حصول ہے۔ دوسری بحث یہ ہے کہ دنیا اور اس کی لذات مذموم بالغیر ہیں اور اس کے دلائل یہ دیے ہیں: (۱) دنیا کا سرعت کے ساتھ زوال: (۲) دنیا کی لذات خالص نہیں ہوتیں بلکہ وہ آلام اور حسرتوں سے ملی جلی ہوتی ہیں اور اگر سوچا جائے تو معلوم یہ ہوتا ہے کہ لذت صرف ایک قطرے کی طرح ہے اور الم ایک سمندر ہے۔

الم: لذت کی مناسبت سے الم کی بحث شروع ہو جاتی ہے۔ امام رازی نے الم کو ایک بحر بیکراں قرار دیا اور کہا کہ وہ زندگی کے ہر حصے پر حاوی ہے: ماضی، جس کی یادیں حسرتوں کے داغ بن کر ذہن سے چمٹی رہتی ہیں؛ حال، جس سے سابقہ درپیش ہے؛ مستقبل، جس میں پیش آنے والے واقعات کا انجانا سا خوف دل پر طاری رہتا ہے۔ اس سلسلے میں امام رازی دوسرا نکتہ یہ اٹھاتے ہیں کہ انسان کی یہ عادت ہے کہ وہ معدوم چیز کو طلب کر کے لذت حاصل کرنا چاہتا ہے۔ چونکہ یہ ممکن نہیں، لہٰذا نتیجۃً وہ غم و آلام سے دو چار ہو جاتا ہے۔

غم و اندوہ کے انسانی زندگی پر محیط ہونے کی وجوہات امام رازی کے خیال میں مندرجۂ ذیل ہیں: (۱) انسان جس زمانے میں غور کرے، خواہ ماضی ہو یا حال یا مستقبل، اس کی فکر اسے غم و آلام سے دو چار کر دیتی ہے؛ (ب) لوگوں سے ملنا اور نہ ملنا دونوں ہی موجب غم ہیں؛ (ج) انسان کو عقل اور خواہشات دونوں دی گئی ہیں، لیکن خواہشات غالب ہیں اور عقل کمزور ہے، لہٰذا عقل کے مشورے کو نہ ماننے کی صورت میں غم حسرت بن کر نمودار ہوتے ہیں؛ (د) سعادت کے درجات غیر متناہی ہیں، اس لیے انسان ایک کے بعد دوسرے درجے کو حاصل کرنے کی فکر میں رہتا ہے اور تمام کمالات کا حصول ناممکن ہے، لہٰذا غم کا پیدا ہونا بدیہی بات ہے۔

بیماریوں کا علاج: امام رازی نے اپنی کتاب کے پہلے حصے میں علم نفس پر ایک عالمانہ انداز میں بحث کی ہے اور دوسرے حصے میں نفس کی مختلف بیماریوں کا ذکر کر کے ان کے روحانی اور نفسیاتی علاجوں کا ذکر کیا ہے۔

سب سے پہلے انھوں نے قوت شہوانیہ کا ذکر کیا ہے اور اس کے تحت مندرجۂ ذیل بیماریوں کا مذکور ہے: (۱)۔ حبِّ مال: مال کی محبت بہت سی بیماریوں کو پیدا کر دیتی ہے، جن میں لالچ اور بخل نمایاں ہیں۔ بخل کے دو طرح کے علاج بتائے ہیں: ایک علمی اور دوسرا عملی۔ علمی طریقے سے بائیس علاج بتائے گئے ہیں (ص ۱۰۴ تا ۱۲۰) اور عملی سلسلے میں پانچ طریقوں کا ذکر کیا ہے (ص ۱۲۱ تا ۱۲۳)؛ (۲) حب جاہ: مال کی محبت کے بعد حب جاہ بہت بڑی روحانی بیماری ہے۔ حب جاہ کے نقائص کو واضح کرتے ہوئے حب جاہ کے اسباب اور اس کی وجوہات پر بحث کی ہے۔ ان اسباب میں سب سے بڑا سبب یہ قرار دیا ہے کہ ہر انسان فطری طور پر کمال حاصل کرنے کا خواہشمند رہتا ہے۔ اس مناسبت سے کمالات کی بحث شروع ہو جاتی ہے۔

کمالات کی دو قسمیں بتائی ھیں : ایک تو وہ جو فی الحقیقت کمالات ھیں اور دوسرے وہ جو کمالات سمجھے جاتے ھیں، لیکن کمالات ھیں نہیں (وھمیہ، حقیقیہ) ۔ اس سلسلے میں امام رازی نے ان دونوں کی علٰحدہ علٰحدہ تشخیص کی ھے ۔

حب جاہ ھی کی وجہ سے انسان جاہ کا طلب گار رھتا ھے ۔ وہ فرماتے ھیں کہ طلب جاہ کبھی تو واجب ھوتا ھے ، کبھی مستحب، کبھی مباح، کبھی مکروہ ۔ یہ وقت کے حالات پر موقوف ھے ۔ حب جاہ ھی کا یہ بھی شاخسانہ ھے کہ انسان کو اپنی مدح محبوب ھوتی ھے اور مذمّت ناقابل برداشت ۔ حب جاہ کے بھی دونوں طرح کے علاجوں (علمی و عملی) کا ذکر کیا ھے ۔ اسی سے انسان میں یہ شاخسانہ جنم لیتا ھے کہ وہ دوسروں کی نظروں میں اپنا وقار قائم رکھے ۔ اس سے ریا (دکھلاوے) کی بیماری پیدا ھو جاتی ھے ۔ ریا کی جلی و خفی دو قسموں کا ذکر ھے ۔ پھر جلی کی پانچ قسمیں بتائی ھیں ۔ سب سے آخر میں امام رازی نے اس سوال پر بحث کی ھے کہ کیا ریا کے خطرے سے اپنی طاعات (بدنیہ و ما یتعلق بالخلق) کا چھوڑنا بھی جائز ھے یا نہیں ؟ طاعات بدنیہ (صلوۃ، صوم) میں چند صورتیں ذکر کر کے حکم لگایا ھے کہ ان صورتوں میں نہ چھوڑنا اور دوسری صورتوں میں چھوڑ دینا (کوئی فائدہ نہ ھونا) بہتر ھے، البتہ طاعات کی دوسری قسم کو اس خطرے کے پیش نظر چھوڑ دینا ھی اچھا ھے ۔

ابن رشد : حکما میں دوسرا بڑا نام ابن رشد (م ۵۹۰ھ) کا ھے ۔ اس کی باقی تصانیف سے ھمیں اس وقت سروکار نہیں ۔ یہاں اس کے رسالے کتاب النفس کا مختصر سا تجزیہ مطلوب ھے، جو رسائل ابن رشد میں دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدر آباد دکن سے ۱۳۶۶ھ/۱۹۴۷ء میں شائع ھوا ھے ۔

ابن رشد نفس (روح) اور عقل میں امتیاز کرتا ھے ۔ اس کے نزدیک تمام اجسام عنصری ھیولٰی اور صورت سے مرکب ھیں ۔ ان میں سے الگ الگ کوئی شے جسم نہیں، اگرچہ ان کے اجتماع سے جسم موجود ھوتا ھے ۔ ان اجسام کا ھیولٰی الاولیہ مصورہ بالذات نہیں، نہ بالفعل موجود ھے؛ لیکن اس میں قبول صور کی قوت موجود ھے، اس لیے نہیں کہ قوۃ اس کا جوھر ھے بلکہ اس کے جوھر کا تابع ھے ۔ وہ اجسام جن کی صورتیں مادّۂ اولٰی میں موجود ھوتی ھیں چار عناصر پر مشتمل ھیں : (۱) النار، (۲) الھواء، (۳) السماء، (۴) الارض ۔ یہ عناصر مختلف ھو کر اجسام کی صورت اختیار کرتے ھیں ۔ ان کی ترکیب و اختلاط کا مبدأ و علت اجرام سماویہ ھیں ۔ حرارت اسی ترکیب کا مؤثر اور قریب ترین سبب ھے ۔ روح اجسام مرکبہ کی تخلیق کا قریبی سبب ھے اور عقل سبب بعید ھے ۔

کتاب النفس میں ابن رشد نے صُور کی تفصیلی بحث کی ھے ۔ اس کی رائے میں نفس جسم طبیعی آلی کا استکمال اول ھے اور یہ وھی رائے ھے جو حکمائے سابق نے بھی ظاھر کی ھے ۔ اس کی دوسری آرا بھی اسی طرح کی ھیں، مثلاً یہ کہ نفس کے استکمالات اخیرہ انفعال و انفعالات ھیں ۔ نفس ھیولانی، نفس نباتی اور نفس حیوانی و انسانی کی بحث کے بعد وہ کہتا ھے کہ نفس کی قوتیں یہ ھیں : (۱) الغاذیہ، (۲) الحساسۃ، (۳) المتخیلہ، (۴) الناطقہ، (۵) النزوعیہ ۔ پھر الحساسۃ کے پانچ قوا ھیں : البصر، السمع، الشمّ، الذوق، اللّمس ۔ ابن رشد کے یہاں قوت ناطقہ کی بحث خاصی تجزیاتی ھے اور یہ کئی اھم سوالات کے جواب پر مشتمل ھے ۔

ابن رشد سوال کرتا ھے کیا یہ قوت جسم ھے یا نفس یا عقل؟ اس کا محرک و موضوع کیا ھے؟ وغیرہ وغیرہ ۔ ان سوالوں کے جواب میں وہ کہتا

ہے کہ معانی مدرکہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) کلی اور (۲) شخصی - اس کے نزدیک ان میں تباین ہے - کلی معنی عام مجرد (عن الھیولی) کا ادراک ہے اور شخصی ھیولی کے اندر معنی کا ادراک؛ چنانچہ حس اور تخیل کی قوتیں ھیولی کے اندر معنی کا ادراک کرتی ہیں - قوت ناطقہ (عقلی) کُلّیات کے ادراک کی قوت ہے اور صور معقولات پر قادر ہے - عقلی کی دو قسمیں ہیں: (۱) عقل عملی اور (۲) عقل نظری - قوت نزوعیہ اس قوت کا نام ہے جو حیوان کو ملائمات کی طرف مائل کرتی ہے اور غیر ملائمات کے خلاف رد عمل پیدا کرتی ہے - ملائمات کی طرف میلان کا نام شوق ہے اور نا ملائم کی طرف (اگر انتقامی ہے) تو یہ غضب ہے - یہ دو طرح کا ہے: (۱) ارادی و اختیاری؛ (۲) طبعی قسری - اس کے بعد متشوقات (ملائمات کے شوق) اور غیر ملائمات کے محرکات اور اس کی مختلف صورتیں بیان کی ہیں اور یہ ساری بحث فلسفیانہ سے زیادہ تجرباتی و مشاہداتی انداز رکھتی ہے.

ابن باجہ: حکما کے تذکرے کو ختم کرنے سے پہلے ابن باجہ (م ۵۳۲ھ / ۱۱۳۸ء) کے علم النفس کی طرف اشارہ مفید ثابت ہو گا - اس مقصد کے لیے منجملہ دوسری کتابوں کے ابن باجہ کا رسالہ کتاب النفس اور رسالة الاتصال معلومات افزا ہے - ان کا ملخّص ایک عرب عالم نے، جس کا نام تیسیر شیخ الارض ہے، عربی میں تیار کیا ہے، جو بیروت سے شائع ہوا ہے.

ابن باجہ علم النفس کے شرف کے بارے میں کتاب النفس میں لکھتا ہے کہ سب علم اچھے ہیں، لیکن ان میں سے بعض دوسروں پر شرف رکھتے ہیں - علم نفس سب علوم طبیعیات و تعالیمیہ پر شرف رکھتا ہے - اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ہر علم کو علم النفس کی ضرورت پڑتی ہے - اس علم سے واقف ہوئے بغیر ہم مبادی علوم سے با خبر نہیں ہو سکتے اور اگر کوئی شخص اپنے نفس کا حال نہیں جانتا تو وہ دوسرے کا حال بھی نہیں جان سکتا.

ابن باجہ کہتا ہے کہ علم نفس طالب علم کے اندر وہ قوت پیدا کر سکتا ہے جس سے اسے ان مقدمات پر عبور ہو جاتا ہے جن کے بغیر علم الطبیعی مکمل نہیں ہو سکتا اور حکمت مدنیہ بھی ناقص رہتی ہے.

کسی علم کا شرف دو وجہ سے ہوتا ہے: یا تو وثاقت (واثق ہونے - یقین کی محکمیت) کی وجہ سے، یعنی اس کے دلائل بدیہی اور یقینی ہوتے ہیں یا پھر موضوع کے شرف کی وجہ سے - ابن باجہ کے نزدیک علم النفس میں دونوں باتیں جمع ہیں - علم النفس علم بالمبدء الاول (ذات باری کے علم) سے کمتر ہے، لیکن ذات باری کے علم کے لیے بھی علم النفس کی ضرورت ہے؛ اس لیے یہ اشرف العلوم نہ بھی ہو تب بھی اسبق العلوم ضرور ہے.

ابن باجہ کا تصور نفس یہ ہے کہ صور کی دو قسمیں ہیں: (۱) طبیعت اور (۲) نفس - نفس جسم طبعی کا بذریعۂ آلات استکمال ہے (= اِنّہا استکمالٌ لِجسمٍ طبیعیٍ آلِیّ) - استکمال کے دو درجے (اطراف) ہیں: (۱) قوت؛ (۲) فعل - استکمال بالقوہ کا نام استکمال اول ہے اور استکمال اخیر استکمال بالفعل کو کہتے ہیں - نفس استکمال اول ہے، جس کے ذریعے استکمال اخیر تک پہنچنا ممکن ہے.

نفس کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی جسم میں ہو، جہاں بھی جسم ذی نفس موجود ہو گا وہاں حیات ضرور ہو گی - اسی لیے کہتے ہیں کہ کُلّ جسمٍ ذی نفسٍ جسماً حیًا (= ہر ذی نفس جسم، ذی حیات ہوتا ہے) اور اس حیثیت سے کہ نفس جسمانی ہے، نفس کی چند قسمیں ہیں، مثلاً نفس

غاذیه، نفس حساسه، نفس متخیله وغیرہ ۔

نفس غاذیه کی دو انواع هیں: (۱) نفس غاذیۂ نباتی اور (۲) نفس غاذیۂ حیوانی ۔ نفس کو حرکت تغاذیه استکمال کی طرف لے جاتی ہے ۔ اس حرکت سے مزید چند قوتیں وابسته هیں ۔ قوۃ المنمیه (نشو و نما دینے والی قوت) اور قوۃ تناسلیه ۔

صور کے مختلف مراتب هیں، جنھیں ابن باجه نے اطراف کا نام دیا ہے ۔ طرف اول وجود هیولانی سے وابسته ہے اور طرف ثانی وجود معقول ہے، مگر دونوں ایک دوسرے سے جدا نہیں بلکه باهم لازم و ملزوم هیں ۔ صور معقوله هیولی سے جدا نہیں هو سکتیں، یعنی هیولی سے ان کا تجرد محال ہے؛ لیکن ساتھ هی متضاد بات بھی کہی ہے که جزوی تجرد ممکن ہے ۔ پھر اس کے کئی مراتب بتائے هیں اور لکھا ہے که ان میں سے هر رتبے کو نفس هی کہا جاتا ہے یا قوت نفسانیه، مثلاً الحسّ، التخیل، النطق ۔ یه آخری قوت ناطقه ہے جو صور معقوله کے لیے قرب ہے ۔ ابن باجه صورۃ المحسوسه کو صورت روحانی کہتے هیں، یعنی مراتب روحانی میں سے یه مرتبۂ اول ہے ۔ اسے روحانی اس لیے کہا ہے که اس کے نزدیک یه ادراک ہے (دوسری صور کے برعکس)، جس کا مطلب یه ہے که روحانیت کی ابتدا حس سے هوتی ہے ۔ ان معنوں میں حیوان میں بھی یه روحانیت موجود هوتی ہے، مگر عالم نباتات اس سے محروم ہے کیونکه اس میں احساس کی یه صورت موجود نہیں هوتی: والحس الصورۃ الرّوحانیّة التی یُدرک بها الحیوانُ هذا الجسم او ذاک (ابن باجه: رسالة الاتصال) ۔ [روحانیت کی یه تعریف غیر معمولی ہے کیونکه آج کی مروّج زبان میں روحانیت کسی ماوراء الحس حقیقت کا نام ہے] ۔ حس کی دو قسمیں هیں: (۱) حس بالقوۃ اور (۲) حس بالفعل، یا یوں کہیے که یه دو صورتیں هیں ۔ قوت سے فعل میں آنے کا نام حرکت ہے، جسے تغیُّر بھی کہتے هیں۔

جب احساس کو ادراک (اور ایک حالت روحانی) ٹھیرایا تو احساسات و ادراکات کی بحث لازم آئی ۔ ابن باجه کہتا ہے: ''انّ الاحساس حادث و کل حادث فهو بالقوۃ قبل ان یحدث'' = احساس حادث ہے اور هر حادث حدوث (ظهور میں آنے) سے پہلے بالقوہ هوتی ہے (ابن باجه: کتاب النفس، ص ۹۳) ۔ ادراکات کے بارے میں کہتا ہے: ''وظاهر ان الادراکات الحاصلة من الموجودات الهیولانیه حادثة'' (کتاب النفس) ۔ ایسا محسوس هوتا ہے که ابن باجه احساس اور ادراک میں فرق نہیں کرتا، اس کے سوا که وہ کہتا ہے: ''والادراکات النفسیه جنسان: حس و تخیل''، جس کے معنی یه هوے که ادراک احساس سے اهم نوع ہے ۔ حس تخیل کا منبع ہے (تیسیر شیخ الارض: ابن باجه، ص ۱۷، حاشیه)۔

ابن باجه نے عام تصورات کے مطابق حس مشترک اور تخیل کی بحثوں کے بعد قوت ناطقه کا ذکر کیا ہے: ''ان القوۃ الناطقة هی احدی الصُّور الهیولانیه''، لیکن یه هیولانی هونے کے باوجود صور معقوله سے متصل ہے ۔ اور ایسا نظر آتا ہے که حس اور تخیل سب اس قوت کے ابتدائی مراتب کا درجه رکھتے هیں اور یه سب سے افضل ہے ۔ قوت ناطقه کے دو معنی هیں: اول اسے صورت روحانیه کہتے هیں، اس لحاظ سے که یه عقل کو قبول کرتی ہے؛ دوم اسے عقل بالفعل بھی کہا جاتا ہے۔

صورت روحانیه یا عام هو گی یا خاص ۔ عام تو وهی صورت عقلیه ہے اور خاص کے تین مراتب هیں: قوت ذاکرہ، قوت متخیله اور حسّ مشترک؛ لیکن ابن باجه جب اسے صورت روحانی کہتا ہے تو اس کی مراد عام قوت عقلیه ہے ۔ یه عقل بالفعل اس لیے بھی ہے که یه انسان کی محرک اول ہے

اور عقل بالفعل ہونے کے ساتھ معقول بالفعل بھی ہے۔

ابن باجه کے نزدیک قوة الخیالیه اور قوة الناطقه میں فرق یه ہے که قوت خیالیه اشخاص کا ادراک کرتی ہے اور قوت ناطقه امور کلیه کا ادراک کرتی ہے۔ قدما کے عام قاعدے کے مطابق ابن باجه علم النفس کے مسئلے کو اخلاق (افعال الانسانیه) سے مربوط کرتا ہے اور کہتا ہے که ہر انسان میں قدرت نے چند قوتیں رکھی ہیں: (۱) فکریه، (۲) روحانیه، (۳) حاسّه، (۴) مولده، (۵) غاذیه، (۶) اسطقسیه (اس سلسلے میں دیکھیے تیسیر شیخ الارض: ابن باجه، ص ۹۹)۔ ابن باجه کے نزدیک بعض افعال بہیمی ہیں اور بعض انسانی۔ انسانی فعل انسان کے اراده و اختیار سے سر زد ہوتا ہے اور حیوانی فعل انفعالی قسری (یعنی جبری قانون طبعی کے تحت) ہوتا ہے اور وه تصرف نہیں کر سکتا؛ لیکن انسان کی ترکیب و خلقت ایسی ہے که اس کے افعال میں بہیمی میلانات بھی موجود ہیں۔ اس نے اس کی وجه یه بتائی ہے که انسان کی عمر کے تین مراحل ہیں: (۱) مرحلۂ نباتی، (۲) مرحلۂ حیوانی اور (۳) مرحله انسانی۔ آخری مرحلے میں قوت فکریه کا بھرپور استعمال ہوتا ہے۔

قوت فکر کے استعمال سے انسان کمالات فکریه حاصل کرتا ہے، جنہیں فضائل بھی کہا گیا ہے۔ انسانوں کے مراتب اس کی قوت تفکیر و رویه کے استعمال کے مطابق ہوتے ہیں۔ قوت فکریه انسان کے لیے غایات متعین کرتی ہے اور انہیں کی تکمیل سے انسانوں کے درجے قائم ہوتے ہیں۔ اگر انسان قوت روحانیه اور قوت معقوله کے مابین حسن توازن پیدا کرے تو اعلیٰ رتبے تک پہنچ سکتا ہے اور اسی کو مرتبۂ روحانیۂ عقلیه کہا جاتا ہے۔

یہاں سے معرفت کی بحث شروع ہوتی ہے، جس کی بدولت سعادت کا مرتبه حاصل ہوتا ہے۔ ابن باجه کے نزدیک معرفت کے تین مرتبے ہیں: (۱) صورة الروحانیه، (۲) المعقول، (۳) العقل الآخره۔ آخری درجے (سعادت) تک پہنچنے کے لیے بڑی ریاضت کی ضرورت ہوتی ہے۔ سُعَداء وه ہیں جو حقیقت اشیا کو برأی العین دیکھ لیتے ہیں۔ یه ادراک بذریعۂ ضوء ہے۔

ابن باجه کے ان خیالات سے واضح ہو جاتا ہے که اس کے نزدیک نفس صرف ذہن (Mind) کے معنی میں استعمال نہیں ہوا بلکه یه جسم کے اندر کے کل نظام کے مترادف لفظ ہے، جس میں قوت غاذیه سے لے کر استعمال آخر تک سب درجے شامل ہیں۔ ان درجوں میں العقل الآخر مرتبۂ اعلیٰ ہے، جو بدرجۂ اول عقل (Mind) کا فعل ہے، لیکن درجۂ کمال پر پہنچنے کے بعد اسے ایک نئی روشنی حاصل ہوتی ہے، جس سے معرفت (اور بالآخر سعادت) نصیب ہوتی ہے۔ قدرتی طور پر یه سوچ جدید نفسیات سے ذرا دور ہے، مگر جسم اور ذہن کا رابطه یقینی تسلیم کیا گیا ہے، یعنی اذہان جسم سے متاثر ہوتے ہیں اور اجسام اذہان سے؛ خصوصاً ان کا تعلق اخلاق (افعال انسانی) سے قائم کرکے یه بتایا ہے که کردار میں تغیر ایک قدرتی عمل ہے اور کردار کو بدلا جا سکتا ہے۔ یه جبری (قسری) میکانکی عمل نہیں که اس میں تعمیر کی کوئی گنجائش ہی نه ہو، البته اس کا طبعی فعل قانون طبیعت کے مطابق صدور پر مجبور ہے۔

صوفیه کے خیالات: یه حکما کے خیالات کا خلاصه تھا۔ محدثین اور صوفیه کا انداز نظر اس سے مختلف ہے۔ اس سلسلے میں ہم امام غزالی (م ۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱ء) کے تصورات کو اہمیت دے رہے ہیں کیونکه ان کا نقطۂ نظر، جیسا که معلوم ہے، جامع ہے۔ انہوں نے نفس کے بارے میں

محدثین، حکما اور صوفیه، تینوں طبقوں کے خیالات میں امتزاج پیدا کیا هے۔

اسلامی علم النفس کا ایک رُخ وہ هے جو صوفیه کی تصنیفات میں ملتا هے۔ یه ماهیة النفس سے زیادہ احوال النفس اور عجائبات نفس سے اعتنا کرتا هے، تاهم ان کے یہاں ماهیة النفس بھی نظر انداز نہیں هوئی۔ صوفیه کی ترجمانی کرنے والوں میں بہت سے اکابر سلوک و طریقت هیں۔ یہاں هم امام غزالی کے تصورات یا مکشفات کا تذکرہ کرتے هیں کیونکه وہ حکمت اور عرفان دونوں کے نمائندے هیں۔ هم نے ان کے سلسلے میں زیادہ تر عبدالکریم العثمان کی کتاب الدراسات النفسیه عند المسلمین (جس کا حواله اوپر آ چکا هے) پر اعتماد کیا هے۔

الغزالی کے یہاں علم کی بنیادی قسمیں دو هیں: (۱) علم المکاشفه اور (۲) علم المعامله۔ اول الذکر سے مراد وہ علوم هیں جن کی غایت فقط کشف المعلوم (یعنی جاننا یا معرفت یا ادراک) هے اور علوم معامله وہ هیں جن سے کشف علم کے ساتھ ساتھ اس پر عمل بھی مقصود هے (مایُطْلَبُ منه مع الکشفِ العملُ بهٖ)۔ علومِ مکاشفه ادراک ماهیت امور و مجردات سے متعلق هیں؛ جو حواس کی دسترس میں نہیں اور صرف کشف الہام سے معلوم هوتے هیں۔ ان علوم میں سے ایک "العلم بماهیة القلب" هے (الاحیاء، مطبوعهٔ مصر، ۳: ۲ تا ۱۱)۔

علوم معامله کو الغزالی نے دو حصوں میں تقسیم کیا هے: (۱) علوم ظاهر، جن میں اعمال الجوارح زیر بحث آتے هیں (العبادات والعادات) اور (۲) علوم باطن، یعنی احوال و واردات قلوب، (خواہ یه احوال اچھے هوں یا برے (به بحث مہلکات و منجیات میں کی هے)۔ اس لحاظ سے علم النفس امام غزالی کی نظر میں علوم نظری سے بھی متعلق هے اور علوم عملیه سے بھی۔

الغزالی نے علم فقه کو "علم مصالح دنیا" قرار دیا هے اور علم احوال القلب کو "علم مصالح آخرت" کہا هے۔ غزالی کے نزدیک علم النفس کے ادراک کے دونوں طریقے ضروری هیں، یعنی وہ بھی جو صوفیه نے اختیار کیا هے اور وہ بھی جو حکما نے اختیار کیا هے۔ جو طریقه حکما نے اختیار کیا هے وہ بھی غلط نہیں، لیکن کشف اور تجربهٔ ذوقیه کے بغیر یه نا مکمل هے۔ بہر حال علم النفس یا تو کشف سے حاصل هوتا هے، یا ذاتی تأمل باطنی (Introspection) سے، یا دوسروں کے عادات و خصائل کے مشاهده و مطالعه سے۔ الغزالی مُنقذ میں کہتے هیں "فانّی تَتَبَّعْتُ مدةً آحاد الخلق، اَسْاَل من یقصر منهم فی متابعة الشرع واَسالة عن شبهة واَبحث عقیدته و سرّه (المنقذ، لاهور ۱۹۷۱ء، ص ۳۶)۔

ایک طریقه تحلیل نفسی کا بھی هے، خواہ وہ کسی فرد کے نفس کا تجزیه (بذریعهٔ سوال و جواب یا تجزیهٔ عادات) هو یا وظائف نفسیه کی عمومی تحلیل کے ذریعے (یعنی عام انسانی عادتوں کے حوالے سے هو)۔ طریقهٔ تحلیل نفسی کی بہت سی مثالیں ملتی هیں، جن میں وساوس و خواطر کا تجزیه کیا هے (احیاء، مصر ۱۳۵۲ھ، ۳: ۳۲)۔

الغزالی نے نفس کی جو تعریف کی هے وہ ارسطو اور ابن سینا کی تعریف کے قریب هے، لیکن آخری کتابوں میں وہ افلاطون اور صوفیه کے قریب هوتے نظر آتے هیں۔ معارج القدس (مصر ۱۳۴۶ھ، ص ۲۹) اور معراج السالکین (ص ۲۹) میں نفس نباتی، نفس حیوانی اور نفس انسانی کا ذکر هے اور بعض دوسرے مقامات پر نفس امارہ، نفس لوامه اور نفس مطمئنه کا۔ اس کے علاوہ قوت شہوانیه، غضبیه، انسانیه و ملائکیه کی بحث بھی آتی هے۔

ابن سینا (النجاة، مصر ۱۲۳۱ھ، ص ۲۰۸) کی

طرح وہ نفس نباتی کی تعریف یوں کرتے ہیں: ہو الکمال الاول (= یہ بذریعۂ آلات طبیعی حرکت میں آنے والے جسم کا کمال اول ہے، جو غذا سے زندہ رہتا ہے اور نشو و نما پاتا ہے اور اپنا مثل پیدا کرتا ہے] اسی طرح نفس حیوانی کی تعریف میں اس پر اضافہ کرتے ہیں کہ وہ جزئیات کا ادراک اور بالارادہ حرکت کرتا ہے۔ یہاں ان کی رائے ابن سینا سے قدرے مختلف ہے، لیکن نفس انسانی کی تعریف ان کی اور ابن سینا کی ایک ہی ہے۔ وہ یہ ہے: ''اِنّها الکمالَ الأوّلَ لجسمٍ طبیعیٍ آلیٍ من جهةِ ما یفعلُ الافعالَ بالإختیارِ العقلی والا ستنباطِ بالرأی و من جهةِ ما یدکُ الامور الکُلّیة'' = یہ بذریعۂ آلات طبیعی حرکت میں آنے والے جسم کا کمال ہے۔ اپنے امور کی سر انجام دہی میں وہ اختیار فکری جسم اور رائے کے استنباط کو کام میں لاتا ہے اور تمام امور کلیہ کا اسے ادراک حاصل ہوتا ہے (المعارج، ص ۱۹، مصر ۱۳۴۶ھ).

بایں ہمہ الغزالی کی قدرے مختلف تعبیر نفس یہ بھی ہے: ''انّها الجواهر القائم بنفسه الذی لیس هو فی موضعٍ ولاَ یحلّ شیئا' (معراج السالکین، ص ۱۳).

الغزالی ان بحثوں میں چار مختلف الفاظ استعمال کرتے ہیں: النفس، القلب، الروح اور العقل۔ انہوں نے نفس سے عام معنی مراد لیے ہیں، یعنی الجوهر القائمُ فی الانسان من حیث هو حقیقة (= وہ جوہر جو انسان میں اپنی حقیقت کی حیثیت سے قائم ہے)۔ یہ وہی جوہر ہے جسے حکما نفس ناطقہ کہتے ہیں، قرآن مجید میں النفس المطمئنه یا الروح الامری کہا گیا ہے اور صوفیہ کے نزدیک قلب ہے۔ ان میں اختلاف برائے نام ہے۔ حقیقت میں سب کے معنی ایک ہیں، اگرچہ الغزالی بعض جگہ ان میں فرق بھی بتاتے ہیں۔ بہر حال یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ قلب، روح اور نفس مطمئنہ، تینوں نفس ناطقہ ہی کے مختلف نام ہیں.

نفس ناطقہ کیا ہے؟ الغزالی کے نزدیک اس کی تعریف یہ ہے: ''هی الجوهر الحی الفعال المدرک'' الرسالة اللدنیه، ص ۱۷) ۔ پھر وہ کہتے ہیں: ''وهی الانسان بالحقیقة و محل المعقولات والتفکیر والتمیز والرویة'' (حوالۂ مذکور) ۔ احیاء (ص ۳، ۴) میں نفس کی یہ تعریف کی گئی ہے: ''وهی نفس الانسان و ذات ولکّنها توصف باوصاف مختلفة بحسبِ اختلافِ احوالها فتکون لوّامه و امّارة و مطمئنّه'' ۔ اس معنی عام میں صوفیہ کا خاص مفہوم نہیں آتا، جو نفس کو غضب و شہوت کی ایک قوت جامع کہ کر اسے تمام صفات مذمومہ کا مرکز قرار دیتے ہیں (عبدالکریم عثمان: کتاب مذکور، ص ۵۸) ۔ بایں ہمہ جہاں وہ صوفیہ کے معنی خاص میں ذکر کرتے ہیں وہاں وہ نفس کو صفات مذمومہ کا مرکز قرار دیتے ہیں اور خواطر نفس اور خواطر قلب میں امتیاز کرتے ہیں (احیاء، ۱: ۲۲۸).

لفظ قلب کی تعبیر بھی اسی طرح ہے، یعنی معنی عام اور معنی خاص ۔ یہ جسم میں صنوبری شکل کا ایک مُضغۂ گوشت ہے، جو بائیں طرف ہوتا ہے یا سیاہی مائل خون سے مرکب ہے اور اس بخار کا منبع ہے جو روح حیوانی کا مرکب ہے ۔ یہ سب حیوانات میں ہوتا ہے، انسان سے خاص نہیں (معارج القدس، ص ۱) ۔ ان معنوں میں قلب سے جس روح حیوانی کا ظہور ہوتا ہے اس کے معنی احساس اور حیات ہیں، جو امانت الٰہی کی حامل ہے، معرفت سے بہرہ ور ہے، اس میں علم فطرت مرکوز ہے اور توحید کے لیے ناطق ہے ۔ یہی وہ روح ہے جس کے بارے میں قرآن مجید میں کہا گیا ہے: ''قل الروح من امر ربی''؛ لیکن الغزالی اس لفظ کو نفس کے مترادف کے طور پر بھی لاتے ہیں، اگرچہ آخری کتابوں میں نفس اور قلب میں (صوفیوں کے انداز میں) فرق بھی کرتے ہیں.

لفظ روح کبھی بمعنی نفس اور کبھی بمعنی قلب آتا ہے ۔ اس سے روح کے دو معنی برآمد ہوتے ہیں : (۱) قوۃ حیوانیہ یا روح حیوانی ایک جسم لطیف ہے جو قلب جسمانی سے ابھرتا ہے اور رگوں کے ذریعے تمام بدن میں پھیل جاتا ہے۔ اسی سے حیات، حس، حرکت، بصر، شم کی قوتیں پیدا ہوتی ہیں۔ یہ ایک لطیف سا بخار ہے جو حرارت قلب سے پیدا ہوتا ہے۔ اس کی حقیقت حرارت غریزیہ ہے، جو اعصاب و عضلات میں حرکت پیدا کرتی ہے (احیاء، مصر ۱۳۵۱ھ، ۳ : ۳)؛ (۲) نفس ناطقہ (اللطیفة العالمة المدرکة) نہ جسم ہے نہ عرض ہے بلکہ جوهر ثابت دائم ہے، جو نہ فنا ہوتا ہے نہ مرتا ہے ۔ وہ بدن سے جدا ہوتا ہے تو اس کی طرف عود کا میلان رکھتا ہے ۔ روح حیوانی اور دوسری اکثر قوتیں اسی روح کے ''جنود'' ہیں، لیکن وہ بدن میں اجنبی ہے اور امر ربی اور قدرت الٰہی ہے۔

عقل کے بھی دو معنی ہیں : (۱) العلم بحقایق الامور، جس کا محل قلب ہے۔ گویا علم ثمرۂ عقل ہے ؛ (۲) المدرِک المعلوم ۔ اس سے مراد وہ لطیفہ ہے جسے نفس ناطقہ یا قوت نظری بھی کہا جاتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ان الفاظ میں عجیب طرح کا التباس ہے ۔ کہیں نفس بمعنی عقل آیا ہے اور کہیں بمعنی قلب اور اسی طرح کہیں روح بمعنی عقل اور کہیں بمعنی قلب ؛ تاہم اس موضوع پر حکما کی تصانیف میں بھی یہ التباس موجود ہے ۔

بہر حال کہا جا سکتا ہے کہ لفظ نفس کا استعمال الغزالی نے جہاں بھی کیا اور جس طرح بھی کیا ہے، مجموعی طور سے ان کی رائے میں نفس ایک جوہر روحی ہے ۔ ان کا خیال یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس جوہر روحی کا ادراک عقل سے ہوتا ہے اور اس کے آثار و افعال سے اس پر دلالت کی جا سکتی ہے، یا پھر حدس اور ایمان و شرع سے ۔ اس کے برعکس ان کے بعض معاصر اہل علم کی رائے یہ تھی کہ وجود نفس ایک امر بدیہی ہے، جس کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔

الغزالی نے وجود نفس کے حق میں جن براهین کا استعمال کیا ہے ان کی تفصیل کی گنجائش نہیں (اس کے لیے دیکھیے عبدالکریم عثمان : الدراسات النفسیه عندالمسلمین، ص ۶۹ ببعد).

امام غزالی نفس کی وحدت کے قائل تھے اور قرآن مجید میں جن تین نفوس کا ذکر آیا ہے وہ ان کے خیال میں یہ نفس کی مختلف صفات ہیں : و اذا تغیّرتِ الاَسماء فلانّ قوی النّفسِ کثیرۃٌ رُبما بلغتْ عشرۃً، وَالنّفسُ فی ذاتِها واحِدۃٌ، و اِنّما تَرجع التّسمیۃ الی الآلۃِ کقولنا سمع و بصر و شمّ و ذوق و لمس والنّفس هی التی تدرک من دون هٰؤلاء (معراج السالکین، ص ۲۰).

تمام قوٰی اسی اصل واحد کی طرف رجوعِ کرتے ہیں ۔ اور یہ اصل واحد نفس ہے : الحیوانُ عبارۃٌ عمّا یدرک و یتحرّکُ بالارادۃ و هاتانِ قوّتانِ هُما وَالنّفسُ واحدۃٌ فتَرجِعانِ الی اَصلٍ واحدٍ والذٰلّک یَتّصِلُ فعلُ بعضها بالبعضِ فمَهما حَصَلَ الادراک انبَعث الشّهوۃ حتّٰی یتولّدُ مِنها الحرکۃُ اِمّا اِلی الطّلبِ و اِمّا اِلی الحَرب (مقاصد الفلاسفه، مطبوعۂ مصر، ص ۲۷۶) ۔ نفس بدن میں اسی طرح ہے جس طرح کوئی حاکم کسی ریاست (مدینہ) میں ہوتا ہے اور قوٰے نفسیہ اعضاے مدینہ ہیں۔ غرض نفس واحد ہے اور اس کے وظائف کثیر ہیں۔

یہ سوال کہ نفس قدیم ہے یا حادث، عموماً اس کے بارے میں تین آرا موجود ہیں: (۱) علما کی ایک اقلیت نفس کو ازلی مانتی ہے؛ (۲) قدیم فلسفیوں کے نزدیک یہ مخلوق اور حادث ہے؛ (۳) بعض اس

پر خاموش هیں - ان کا خیال هے که خدا نے نفس کی حقیقت کو اپنے بندوں سے مخفی رکھا هے.

الغزالی ابن سینا کے تتبع میں نفس کو حادث مانتے هیں (معراج السالکین، ص ٣٢؛ عبدالکریم عثمان: کتاب مذکور، ص ٩٠) - وه قرآن مجید کی اس آیت سے استدلال کرتے هیں: فَاذَا سَوَّيْتُهٗ وَ نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ فَقَعُوْالَهٗ سٰجِدِيْنَ، یعنی جب اس کو (صورت انسانیه میں) درست کر لوں اور اس میں اپنی (بے بها چیز یعنی) روح پھونک دوں تو اس کے آگے سجدے میں گر پڑنا (١٥ [الحجر]: ٢٩) اور اکثر صوفیه کا بھی یهی مذهب هے (عبدالکریم عثمان: کتاب مذکور، ص ٩٢).

اب یه سوال لیجیے که نفس کب حادث هوا، بدن سے پہلے یا بعد؟ اس معاملے میں الغزالی کا میلان یه هے که نفس بدن کے بعد حادث هوا، جس کی استعداد یه تھی که نفس بدن میں روح کو قبول کرنے میں مدد دے (ان النفس تحدث عند حصول الاستعداد تقبل الروح فی الجسد) - پھر فرماتے هیں: ''وَاِذَا كَانَتِ النُّفُوْسُ فائضَةً مِنْ وَاهِبِ الصُّوَرِ وَ لَيْسَ فِي هذا خِلَافٌ، فَاِنَّ سببَ اختصاص كُلِّ نَفْسٍ بِبَدَنٍ مَعَيَنٍ هو ان الجود الالٰهی يُعْطِي كُلَّ مادةٍ استعدادهًا بِصُورةٍ خاصةٍ فهی لاتحدثُ بِالاستعدادِ بل عِنْدَ الاستعدادِ الخاصِ (عبدالکریم العثمان: کتاب مذکور، ص ٩٨، بحوالهٔ المعارج، ص ١١٣ - ١١٥).

چند سوالات اور هیں، مثلاً نفس کس طرح حادث هوا اور نفس مادی هے یا روحانی؟

امام غزالی نفس کی روحانیت کے قائل هیں، اگرچه ایک اور معنی میں اسے مادی بهی مانتے هیں - الکندی، الفارابی، ابن سینا اور مسکویه کی طرح الغزالی کا خیال یه هے که نفس نه جسم هے نه جسم کا عرض، اس کا طول هے نه عرض، اس کے لیے حرکت تسلیم کی جا سکتی هے نه سکون نه الوان نه طعم، البته اس کے لیے علم، قدرت، حیات، اراده، کراهت وغیره کو تسلیم کیا جا سکتا هے (هی تحرک البلان بارادتها ولاتماسة) - یه جوهر قائم بذاته هے، جو متعلق بالبدن هے اور یه تعلق تصرف اور تدبیر کا هے نه که حلول کا اور یه خیالات افلاطونیوں کے هیں.

یه کها جا چکا هے که امام غزالی اصولاً نفس کو روحانی مانتے هیں - اس موقف کے حق میں ان کی دلیلیں یه هیں: (١) نفس کا محلّ معقولات هونا: (٢) اس کی قوت تجرید: (٣) اس کا بلا واسطه ادراک ذات: (٤) جسم هونے کی صورت میں نفس کی صفت کا استحاله: (٥) نفس کا بدن کے تابع نه هونا: (٦) نفس کا اثبات اور بدن کا تغیر: (٧) اخلاقی یا شرعی دلیلیں (تفصیل کے لیے دیکھیے عبدالکریم العثمان: کتاب مذکور، ص ١١٨ تا ١٢٨).

اسی طرح نفس کی بقا و فنا کے مسئلے میں امام غزالی خلود النفس کے قائل هیں اور اس کے لیے وه قرآن و حدیث سے استدلال کرتے هیں، لیکن اس کی تفصیل کی اس مقالے میں ضرورت نهیں.

احوال نفس: اب تک جتنی بحث هوئی هے، اس کا تعلق ماهیت نفس سے تھا - اب احوال و ‌اطفی نفسیه کی بحث آتی هے اور هماری موجوده کی راے اعتبار سے اس کی اهمیت هے. ‌ ‌ ‌ن)، خواطر،

الغزالی کی راے میں ''نشاطموعه هوتا هے: نفس کے احوال و معاملات) علم الٰے بغیر ممکن هی میں ‌ے هے - اگرچه ان ‌ع و میول کے امتحان (Psychology کے مسلک کا‌ر یه امتحان بذریعهٔ اراده یهاں ‌ظواهر نفسیه ‌ے

ملتے هیں - اس سل‌ه کی راے میں ارادے کی تین اطراف مجملاً یوں ‌هـ

ایک سے زیادہ ھیں : بعض وظائف وہ ھیں جن میں نبات و حیوان بھی شریک ھیں : بعض وہ ھیں جن میں صرف حیوانات شریک ھیں (مثلاً احساس، تخیل اور حرکت ارادی) اور بعض وہ ھیں جو انسان سے خاص ھیں، مثلاً وظائف عقل ۔ ان سب وظائف سے بالا ایک قوت خاص ھے، جس کا نام نفس ھے اور اس کی تین قسمیں ھیں : (۱) نفس نباتی: (۲) نفس حیوانی اور (۳) نفس انسانی ۔

امام غزالی کی کتابوں میں یہ چار الفاظ کبھی مترادف، کبھی متداخل اور کبھی متخالف استعمال میں آتے ھیں : النفس، القلب، الروح، العقل ۔ یہ عام معنوں میں بہ ترادف آ جاتے ھیں، لیکن ان میں سے ھر ایک میں معنی خاص بھی ھیں (اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے عبدالکریم العثمان : الدراسات النفسیه عند المسلمین، مصر ۱۹۶۳ء، ص ۶۱ تا ۶۳)۔

بہر حال اس وقت زیر بحث لفظ نفس ھے۔ جس کے الغزالی نے دو مختلف معنی بتائے ھیں : ایک تو یہ ھے کہ نفس محلّ معقولات ھے، جسے عقل یا نفس ناطقه کہنا چاھیے: دوسرا وہ جو صوفیوں کے یہاں مروج ھے، یعنی نفس شرور و ذمائم کا مرکز ھے اور جبلتوں کے غلیان و طغیان سے ابھرے ھوے امیال و عواطف کا محل ھے ۔

یہاں تک ماھیت نفس کی گفتگو تھی ۔ ھمارے موجودہ موضوع کی مناسبت سے غزالی کی وہ بحثیں زیادہ قابل غور ھیں جن میں احوال النفس (یا وقائع نفسیه) کی تفصیلات ملتی ھیں ۔

الغزالی نے وقائع نفسیه کو تین انواع میں تقسیم کیا ھے : (۱) **الحیاة** العقلیه، (۲) النشاط الحرکی اور (۳) الحیاة الوجدانیه ۔ ان کے لیے امام صاحب کی اصطلاحات یہ ھیں : (۱) الحیاة النزوعیه، (۲) الحیاة الوجدانیه اور (۳) **الحیاة** الادراکیه۔

امام غزالی نے ایک طرف ظواھر نفسیه سے بحث کی ھے اور دوسری طرف افعال نفس کا رشتہ دین و اخلاق سے جوڑا ھے کیونکہ ان کے نزدیک علم النفس کا مقصود تکمیل شخصیت اور حصول سعادت ھے ۔ اسی وجہ سے وہ دراسة النفس کو سلوک کے نام سے یاد کرتے ھیں ۔

افعال نفس کی تشریح کرتے ھوے الغزالی نے چند اصطلاحات استعمال کی ھیں :-

خواطر: قلب انسانی پر جو کچھ گزرتا ھے اسے خاطر کہا جاتا ھے ۔

میل الطبع : طبیعت میں حرکت شہوت (میل) کے وقوع کو، جو خواطر سے پیدا ھوتا ھے، حدیث النفس بھی کہتے ھیں ۔

اعتقاد : قلب کا یہ وثوق کہ اس مرغوب کو فعل میں لانا چاھیے۔

عزم علی الالتفات، یعنی قصد ۔ قصد سے فعل میں لانے کے لیے انسان عوامل ادراکیه، وجدانیه و نزوعیه سے کام لیتا ھے ۔

الغزالی فعل طبیعی، فعل ضروری اور سلوک عقلی ارادی میں امتیاز کرتے ھیں اور افعال اضطراری اور افعال اختیاری کا فرق بتاتے ھیں اور اس میں انسان کے افعال ارادی کے لیے قدرت، ارادہ اور علم کو عوامل ضروری قرار دیتے ھیں ۔

اس سے معلوم ھوا کہ امام غزالی کے نزدیک سلوک محض وجدانی نہیں بلکہ ادراکی اور نزوعی عمل بھی ھے ۔ اس میں دوافع بھی ھیں اور انفعالات بھی ۔ اس میں قواے حیوانیه بھی کام لیتے ھیں اور قوت عقل عملی بھی ۔ انھیں کے امتزاج سے تمام وظائف نفسیه ظھور میں آتے ھیں ۔

الغزالی کے ھاں دوافع اور عواطف کی بحث ان کی اپنی خاص اصطلاحوں میں ھیں ۔ دافع سے مراد ھے: کل ما یدفع الی النشاط النفسی اوالسلوک مھما کان

نوعة حزنیًا او ذهنیًا ۔ عاطفه سے مراد وہ میلان طبعی ہے جو حرکت کا مبدء بنتا ہے .

خواطر (یا بواعث داخلیه) سے مراد ہے ما یحصل فی القلب من الافکار والاذکار (الاحیاء، ۳ : ۲۵) ۔ یه دو طرح کے ہوتے ہیں : (۱) جن کے اسباب ورود داخلی یا باطنی ہوتے ہیں؛ (۲) جن کا ورود خارجی ہوتا ہے .

الغزالی کے نزدیک اسباب باطنی زیادہ شدید ہوتے ہیں : فان من تشعبت به الهموم فی اودیة الدنیا لا ینصرف فکره فی فنٍ واحدٍ بل لا یزال یظهر من جانب الی جانب (الدراسات النفسیه عندالمسلمین، بحوالۂ الاحیاء، ۱ : ۱۶۴) .

انھوں نے اثرات کے لحاظ سے خواطر کی دو قسمیں بتائی ہیں : (۱) وسواس : ما یدعوا الی الشّر، یعنی جو شر کی طرف بلاتے ہیں اور (۲) الہام : ما یدعوا الی الخیر، یعنی جو خیر کی طرف بلاتے ہیں (الاحیاء، ۳ : ۳۶).

یه ذہن نشین رہے که الغزالی دوافع اور استعدادات جسمی میں امتیاز کر کے دوافع فطریه اور دوافع اکتسابیه کا الگ الگ ذکر کرتے ہیں ۔ ان کی رائے میں دوافع کا مقصد بقائے حیات ہے اور ان کی چند اقسام ہیں : (۱) دوافع غریزیه : یه وہی ہیں جنھیں میکڈوگل Mcdougall فطری موروثی جبلتوں کا نام دیتا ہے: (۲) دوافع اجتماعیه و معنویه، جن سے انسان اور حیوان میں امتیاز ہوتا ہے ۔ امام غزالی کی کتابوں میں دوافع کی اکثر وہ قسمیں درج ہیں جن کا ذکر میکڈوگل نے جبلتوں (Instincts) میں کیا ہے (دیکھیے عبدالکریم العثمان : کتاب مذکور، ص ۹۰ ببعد) .

الغزالی نے علم النفس کو تعلیم و تربیت کے لیے بہت اہم قرار دیا ہے اور عادتوں کے موضوع پر بہت کچھ لکھا ہے ۔ اعمال میں ارادے کو اہم مقام دے کر ارادے کی تعریف یه کی ہے : فَاِنَّ الارادةَ اِذَا اَدْرَکَ بِالعَقلِ عاقِبةَ الاَمرِ وَ طَرِیقَ الصَّلاحِ فِیه ابعث فی ذاته شوقٌ الی جهة المصلحة و الی تعاطی اسبابها والارادة لها (= پس اراده یه ہے که جب انسان اپنی عقل سے کسی کام کے اچھے انجام اور اچھی مصلحت کا ادراک کر لیتا ہے تو اس مصلحت کے حصول کے لیے اور اس کے اسباب اور اس کے ارادے کا اس کی ذات سے شوق پیدا ہوتا ہے (الاحیاء، ص ۷) ۔ امام غزالی کی یه تعریف جدید تصورات کے قریب ہے .

ارادے سے فعل تک حرکت نفسی کی چار منزلیں ہیں : (۱) الشعور بالغرض اوالباعث، یعنی غرض (Purpoose) کا شعور؛ (۲) التروی، یعنی تفکیر و عقلی تجزیے کی منزل؛ (۳) العزم والتصمیم، یعنی غرض تک پہنچنے کے لیے عزم، جو ارادے کی ثابت قدمی کا نام ہے؛ (۴) التنفیذ : حرکت کا وہ کمال جو سارے عمل کا مقصد ہے .

ارادے کی حرکت میں بعض لوگ عقلی تحریک کا غلبه تسلیم کرتے ہیں اور بعض کے نزدیک دواعی اور جبلتوں (الجانب العاطفی والانفعالی) کا غلبه ہوتا ہے ۔ غزالی کا میلان جانب عقلی کی طرف ہے کیونکه یه ان کے نزدیک علم اور قدرت کی درمیانی منزل ہے (الاحیاء، ۴ : ۳۱۲)، تاہم انھوں نے ارادے میں دواعی (جانب العاطفی والانفعالی) کا انکار نہیں کیا کیونکه ان کی رائے میں ہر ارادی عمل امیال (جمع میل)، خواطر، الہامات، وساوس اور افکار کا مجموعه ہوتا ہے: اراده میول (= امیال) و رغبات کے بغیر ممکن ہی نہیں؛ عمل کی تکمیل دوافع و میول کے امتحان ہی سے ممکن ہے اور یه امتحان بذریعۂ اراده ہوتا ہے .

امام غزالی کی رائے میں ارادے کی تین اطراف

ہیں: (۱) جسمانی: جو کیفیات عضویہ و عضلیہ کی صورت میں ارادے میں شریک ہو جاتی ہیں؛ (۲) نفسی: وہ دوافع و میول جو حرکت ارادہ میں حصہ لیتے ہیں؛ (۳) اجتماعی: وہ کیفیات جو عادات اور رسم و رواج سے وابستہ ہیں (البواعث المکتسبہ فی الارادہ)۔

الغزالی کے نزدیک ارادہ اور قدرت کار کے مابین ربط ہوتا ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں: والعضو لایتحرکُ الّا بالقدرۃ والقدرۃ تنظر الداعیۃ الباعثۃ والداعیۃ تنظر العلم والمعرفۃ . . . . فالقدرۃ خادمۃ لحکم الاعتقاد المعرفۃ، یعنی کوئی عضو حرکت نہیں کرتا، مگر قدرت کے ساتھ اور قدرت کسی داعیے کے نتیجے کے طور پر ظہور میں آتی ہے اور داعیہ علم با معرفت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ پس قدرت تابع ہے ارادے کے اور ارادہ تابع ہے اعتقاد اور معرفت کے حکم کے (الاحیاء، ۴: ۳۱۲)۔

پھر فرماتے ہیں: لا اھمیۃ لعمل بدون ارادۃ لانھا روح العمل و اساسہ، یعنی ارادے کے بغیر عمل کی کوئی اہمیت نہیں کیونکہ ارادہ عمل کی روح اور اس کی اساس ہے (الاحیاء، ۴: ۳۶۴)۔

الغزالی کی رائے میں ارادے کی تربیت کی جا سکتی ہے اور وہ توجہ الی اللہ (تفکر؛ دیکھیے الاحیاء، ۴: ۳۶۱ تا ۳۷۰) والاخلاص (الاحیاء، ۴: ۳۲۱ تا ۳۲۸) سے ممکن ہے۔

الغزالی کی کتابوں میں حیاۃ الوجدانیہ کی سیر حاصل بحث ہے۔ ان میں انفعالات و عواطف، یعنی جبلتوں اور دواعی کے تجزیے کی تشریح خاص طور سے اہم ہے۔ انہوں نے انفعالات کی بے اعتدالی کے علاج بھی بتائے ہیں (عبدالکریم العثمان: کتاب مذکور، ص ۲۴۴)۔ انہیں سے نفسی علاج و معالجہ کے اصول نکلتے ہیں۔

امام غزالی کے یہاں عواطف (جبلتوں اور دواعی کے میلان یا حرکت) کا بیان نہایت معلومات افزا ہے۔ ان کا تعلق یا تو امور مادیۂ حسیہ سے ہوتا ہے یا امور معنویۂ معقولہ سے۔ عواطف کی تقسیم میں لذت یا الم کو معیار بنایا گیا ہے، لیکن اسے الغزالی کے تصور ادراک کے حوالے سے دیکھنا چاہیے۔ امام صاحب کے نزدیک ادراک کے معنی ہیں: ''الادراک اخذُ صورۃِ المُدْرَک فی القلب''۔ ان کی کتابوں میں اس کی کچھ اور تعریفیں بھی آئی ہیں، مثلاً ''انطباعُ حقیقۃِ المعلومِ فی مِرآۃِ القلْب''۔ یہ ادراک حسّ اور ذوق سے شروع ہو کر حدس اور الہام تک پہنچتا ہے اور شعور ادراک الادراک کو کہتے ہیں۔ ادراک حسی اور ادراک عقلی کی آگے چند قسمیں ہیں، جن کے لیے دیکھیے الاحیاء؛ معارج القدس؛ نیز عبدالکریم العثمان: کتاب مذکور۔

امام غزالی کی کتابوں میں نفسیات تعلیمی (نفسیات اطفال)، نفسیات اہل معاش، کاروباری نفسیات، معالجۂ نفسی اور نفسیات عوام و ملوک کے اشارے بھی ملتے ہیں۔ یہ مرتب صورت میں موجود نہیں، تاہم انہیں مرتب کیا جا سکتا ہے۔ ان معاملات میں الغزالی کی کتابوں کے علاوہ دیکھیے ابن خلدون: مقدمہ؛ شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغہ، جو مفید وسیلۂ معلومات ہے۔

محدثین: جملہ معاملات میں محدثین کا انداز بحث اور غور و فکر کا اپنا انداز ہے۔ وہ ہر معاملے میں سب سے پہلے قرآن و حدیث سے فیصلہ اور دلیل طلب کرتے ہیں۔ چونکہ قرآن و حدیث میں نفس و روح کے سلسلے میں اشارے موجود ہیں، اس لیے محدثین اپنے نتائج انہیں سے مرتب کرتے ہیں۔

ابن القیم [رک باں] (م ۷۵۱ھ/ ۱۳۵۰ء) نے نفس اور روح کے موضوع پر دو کتابیں لکھی ہیں:

کتاب الروح اور اغاثة اللهفان؛ ثانی الذکر خصوصیت سے قلب سے متعلق ھے ۔

کتاب الروح میں ابن قیم نے نفس، قلب، عقل اور روح کا فرق بتایا ھے ۔ اس کتاب میں انھوں نے لکھا ھے کہ ارواح مرتی نہیں ۔ یہ بھی کہا ھے کہ ارواح کی شکلیں انسانوں کی طرح ھوتی ھیں ۔ مومن کے لیے تین ارواح اور کافر کے لیے ایک ھی روح ھوتی ھے اور یہ روح واحدہ نفس ھے ۔ قوائے حسیہ کو بھی ارواح کہا گیا ھے ، مثلاً الروح الباصر، الروح السامع، وغیرہ؛ مگر یہ وہ ارواح ھیں جو بدن کے ساتھ مر جاتی ھیں ۔ اس کے علاوہ ایک روح خاص ھے، جو خدائی تائید کی صورت میں صرف خواص کو عنایت ھوتی ھے ۔

کتاب الروح کی ایک فصل میں یہ بحث ھے کہ نفس ایک ھے یا تین ؟ یہ سوال اس لیے اٹھایا ھے کہ بعض لوگوں نے نفس کی تین قسمیں ثابت کی ھیں : نفس مطمئنہ، نفس لوامہ اور نفس امارہ ۔ ابن قیم کے نزدیک در حقیقت نفس ایک ھی ھے اور اس کے مختلف نام (جو قرآن مجید میں آتے ھیں) در اصل اس کی مختلف صفات یا حالتوں کے نام ھیں ۔ نفس انسانی شر، لوم، اور اطمینان تینوں کی قابلیت رکھتا ھے ۔ یہ نفس کے احوال ھیں، جو انسان کے اعمال کے تابع ھیں ۔ حال ایمانی متابعت رسول اور اخلاص فی العمل کے تابع ھے اور حال شیطانی شرک و فجور اور قرب شیطانی کے تابع ۔ لوم کی حالت درمیان میں ھے اور سوچ اور تجزیے کی حالت ھے ۔

ابن القیم نے الاشعری کے مقالات کے حوالے سے لکھا ھے کہ نظام معتزلی کے خیال میں روح جسمانی شے ھے اور اسی کا دوسرا نام نفس ھے ۔ روح اپنے نفس سے زندہ ھے ۔ بعض دوسروں کا خیال ھے کہ روح عرض ھے ۔ بعض اس پر بحث نہیں کرتے کیونکہ خداے تعالٰی نے فرمایا ھے : قل الروح من امر ربی ؛ لہذا نہ یہ جوھر ھے نہ عرض بلکہ امر ربی ھے ۔ اس صورت میں روح اور حیات متغائر ھو جاتے ھیں ۔ حیات کو عرض مانا گیا ھے اور روح عرض نہیں ۔ بعض کے خیال میں روح اعتدال طبائع کا نام ھے، اس سے زیادہ کچھ نہیں ۔ دنیا میں طبائع اربعہ، یعنی حرارت، برودت، رطوبت اور یبوست کے علاوہ کچھ بھی نہیں ۔ بعض کہتے ھیں طبائع پانچ ھیں اور پانچویں طبیعت کا نام روح ھے ۔ بعض کے نزدیک یہ قوت اور حیات کا دوسرا نام ھے ۔

ابن القیم کی کتاب الروح بظاھر صرف روح کے مباحث سے متعلق ھے، لیکن غور سے دیکھا جائے تو اس میں جملہ متعلقہ موضوعات آ گئے ھیں اور نفسیات کے بہت سے مسائل بھی موجود ھیں ۔

سب سے پہلے روح اور نفس سے متعلق ان کے خیالات کا خلاصہ ھی پیش کیا جا سکتا ھے ۔ المسئلة العشرون (بیسویں مقالے) میں ابن القیم یہ سوال اٹھاتے ھیں : ''کیا نفس اور روح ایک ھی شے ھے یا دو متغائر حقیقتیں ھیں؟'' اس کا جواب وہ یہ دیتے ھیں کہ علما کی اکثریت کے نزدیک یہ مترادف الفاظ ھیں ، لیکن بعض کے نزدیک متغائر ھیں؛ تاھم وہ یہ بھی کہتے ھیں کہ نفس کے کئی معنی ھیں اور ان میں سے ایک روح بھی ھے ۔ نفس کے معنی جسد، خون (دم) اور ذات وغیرہ بھی ھیں اور اگر نفس اور روح کاملاً مترادف ھیں تو نفس کی طرح روح کا اطلاق بدن پر بھی ھونا چاھیے، لیکن ایسا نہیں ۔ روح کا لفظ البتہ حیات کے معنوں میں استعمال ھوا ھے ۔ غرض نفس اور روح بعض اعتبار سے مترادف ھیں، لیکن اس کے باوجود ان میں فرق بھی ھے؛ مگر جب ترادف ھو تو یہ فرق صفات کا ھو گا، ذات کا نہ ھو گا ۔

اہل حدیث و فقہ و تصوف میں سے بعض اہل علم کے نزدیک روح اور نفس باہم متغایر ھیں، یعنی ان کے معنی الگ الگ ھیں ۔ بعض کے نزدیک نفس کی طینت ناری اور جسدی ہے اور روح کی نوری اور روحانی ہے ۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ روح لاھوتی ہے اور نفس ناسوتی ۔ بعض کی رائے میں نفس کا تعلق خواھشات مادی سے ہے اور روح کا تعلق آمال اخروی سے ۔ بعض کہتے ھیں کہ ارواح امر ربی ھیں اور ان کی حقیقت کے علم سے خلق کو بےخبر رکھا گیا ہے، یا یہ نور خداوندی ہے ۔ اگر اس کے معنی حیات ھیں تو یہ حیات عطا کردۂ خداوندی (حیاۃ من حیاۃ اللّٰہ) ہے ۔

حیات حرارت غریزی کا نام ہے ۔ مفکّر اصمّ کے نزدیک حیات اور روح جسد کے سوا کچھ نہیں ۔ وہ کہا کرتے تھے کہ النفس فی ھذا البدن بعینہ لا غیر ۔ جعفر بن مبشّر کا قول ہے کہ ان النفس جوھر لیس ھو ھذا الجسم و لیس بجسم لکنہٗ معنی باین الجوھر الجسم ۔ ابوالھذیل کا قول ہے کہ نفس معنی ہے غیر الروح اور روح غیر حیات ہے اور حیات عرض ہے ۔ دلیل یہ ہے کہ انسان کی حالت نوم میں نفس اور روح اس سے مسلوب ھو جاتی ہے، لیکن حیات پھر بھی موجود رھتی ہے : اَللّٰہُ یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ حِیْنَ مَوْتِہَا وَالَّتِیْ لَمْ تَمُتْ فِیْ مَنَامِہَا، یعنی خدا لوگوں کے مرنے کے وقت ان کی روحیں قبض کر لیتا ہے اور جو مرے نہیں (ان کی روحیں) سوتے میں (٣٩ [الزمر] : ٤٢) ۔ جعفر بن حرب کا کہنا ہے : النفس عرض من الاعراض یوجد فی ھذا الجسم و ھو احد الآلات التی یستعین بہا الانسان علی الفعل کالصحۃ و السلامۃ ۔ ابن حزم نے کہا ہے : ان النفس جسم طویل عریض عمیق ذات لکان جثۃ متحیزۃ مصرفۃ للجسد ۔

یہاں تک ابن القیم نے الاشعری کے خیالات کا خلاصہ دیا ہے ۔ اس کے بعد لکھا ہے کہ بعض کے نزدیک ''النفس ھی النسیم الداخل والخارج بالنفس'' ۔ الباقلانی کے نزدیک روح عرض ہے ۔ ''و ھوالحیاۃ فقط و ھو غیر النفس'' ۔

ارسطو کا خیال ہے کہ روح نہ جسم ہے نہ عرض ۔ نفس نہ مکان میں ہے نہ عالم میں ۔ جسم میں طول نہیں ھوتا ۔ یہ تو ایک تدبیر ہے ۔ بہرحال ابن القیم کے نزدیک نفس اور روح مترادف ھیں اور کسی نہ کسی قرینے کے ساتھ ایک کا اطلاق دوسرے پر ھو جاتا ہے ۔

کتاب الروح کے علاوہ ابن القیم کی ایک اور کتاب اغاثۃ اللھفان ہے، جس میں قلب کی ماھیت، اس کے احوال اور امراض کی تشریح کی ہے اور سچ یہ ہے کہ ھمارے موجودہ مقالے کے نقطۂ نظر سے یہ دوسری کتاب نفسیاتی مباحث پر بہتر روشنی ڈالتی ہے ۔ اس میں کچھ شبہہ نہیں کہ اکثر موضوعات ایمانیات کے ساتھ پیوستہ ھیں، لیکن ان میں موجودہ نفسیات سے ملتی جلتی بہت سی باتیں مل جاتی ھیں کیونکہ ابن القیم احوال قلب کو عالم بالا کے حقائق سے جدا نہیں کرتے ۔

ابن القیم نے لکھا ہے کہ قلب کی دو قوتیں ھیں : (١) قوت علم و تمییز اور (٢) قوت ارادہ و حبّ ۔ قلب کا کمال ان دونوں کے استعمال سے ہے ۔

انھوں نے لکھا ہے کہ قلوب پر فتنے وارد ھوتے رھتے ھیں؛ جنھوں نے اس کا اثر قبول کیا وہ مغلوب ھو گئے اور جنھوں نے رد کر دیا وہ محفوظ رہے ۔ فتنے سے ان کی مراد ہے : (١) فِتَنُ الشھوات؛ (٢) فتن الشبھات؛ (٣) فتن الغَیّ والضُّلال؛ (٤) فتن المعاصی والبدعات اور (٥) فتن الظلم والجھل ۔ ان فتنوں کی وجہ سے کچھ حجابات پیدا ھو جاتے ھیں، جن کا مقابلہ ایمان سے ھوتا ہے؛ لیکن جسمانی طبعی علاج بھی ضروری ہے ۔ قرآن مجید میں ان حجابات کو

مختلف ناموں سے یاد کیا گیا ہے: وَ اِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ جَعَلْنَا بَیْنَكَ وَ بَیْنَ الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِالْاٰخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُوْرًا وَّ جَعَلْنَا عَلٰى قُلُوْبِهِمْ اَكِنَّةً اَنْ یَّفْقَهُوْهُ وَ فِیْ اٰذَانِهِمْ وَقْرًا، یعنی جب تم قرآن پڑھا کرتے ہو تو ہم تم میں اور ان لوگوں میں جو آخرت پر ایمان نہیں رکھتے حجاب پر حجاب کر دیتے ہیں اور ان کے دلوں پر پردہ ڈال دیتے ہیں کہ اسے سمجھ نہ سکیں اور ان کے کانوں میں ثقل پیدا کر دیتے ہیں (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۴۵، ۴۶).

اس آیت کریمہ میں تین الفاظ قابل توجہ ہیں (۱) حجاب؛ (۲) اَکِنَّة؛ (۳) وَقرا - یہ تینوں وہ خارجی اسباب ہیں جو قلبی حجابات کا ذریعہ بنتے ہیں اور بالآخر فتنہ (یا مرض) کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں؛ چنانچہ قرآن مجید میں آیا ہے: لِیَجْعَلَ مَا یُلْقِی الشَّیْطٰنُ فِتْنَةً لِّلَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ، یعنی غرض (اس سے) یہ ہے کہ جو (وسوسہ) شیطان ڈالتا ہے وہ ان لوگوں کے لیے ہے جن کے دلوں میں بیماری ہے (۲۲ [الحج] : ۵۳).

آنحضرتؐ دعا فرمایا کرتے تھے: ''الحمد للہ نستعینہ و نستہدیہ و نستغفرہ و نعوذ باللہ من شرور انفسنا و سیأت اعمالنا'' - اس میں شرور سے مراد وہ وساوس ہیں جو نفس میں پیدا ہوتے ہیں اور اعمال پر اثر انداز ہوتے ہیں اور اس کے نتیجے کے طور پر انسان مکائد و عقوبات میں مبتلا ہو جاتا ہے - مکائد الشیطان سے مراد وہ شبہات ہیں جو نفس میں پیدا ہوتے ہیں اور شیطان یا انسان کی جبلتوں کا بگاڑ ان شبہات کو تسویلات، تاویلات اور تزئینات کے ذریعے حقیقی بنا کر پیش کرتا ہے، حالانکہ وہ حقیقی نہیں ہوتے - اسی سے سب امراض القلب کا ظہور ہوتا ہے - ابن القیم کا قول ہے : ''انّ جمیع امراض القلب ھی امراض الشبہات والشہوات''.

قلب مرکز خیر بھی ہے اور مرکز شر بھی (مرکز شر ہونے کی صورت میں اسے نفس کہنا مناسب ہو گا) - قلب کی صحت مندی یقین و ایمان پر منحصر ہے اور اطمینان پیدا کرتی ہے اور قلب کی بیماری ایمان و یقین کی کمی یا فقدان کا نتیجہ ہے، جو شک و شبہہ کو جنم دیتی ہے .

ان خیالات کی روشنی میں ابن القیم نے قلب کی بیماریوں کے معالجات پر بہت کچھ لکھا ہے - ان کے نزدیک امراض قلب کی علاج دو طرح ہو سکتے ہیں: (۱) طبیعیہ اور (۲) شرعیہ (ادویة الایمانیّة النبویة) .

قلب صرف ظاہری طبعی معالجے سے شفایاب نہیں ہو سکتا - اس کے لیے ایمانیات کی بھی ضرورت ہے - امراض میں مرض الشبہہ اور مرض الشہوة سب بیماریوں کی جڑ ہے - اس کے علاوہ مرض غیظ و غم (الہم والحزن) بھی ہے، جس کے لیے روحانی نسخے استعمال کیے جا سکتے ہیں - نفس اَمّارہ انسان کو شہوات کی طرف بلاتا ہے، نفسِ لوّامہ تلوّن اور تردد میں مبتلا کرتا ہے، مگر لَوم (ملامت) بھی کرتا ہے - نفس امارہ (یا قلب مریض) کا علاج محاسبہ و مخالفت نفس ہے، لیکن علاج طبعی بھی لازم ہے - محاسبۂ نفس کی کئی صورتیں ہیں - ان میں سے ایک محاسبۂ جوارح سبعہ ہے - محاسبے کی یہ صورتیں بظاہر سادہ ہیں، لیکن نفس کی اکثر بیماریاں اس نظام کی پیروی نہ کرنے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں - ان کا علاج اس نظام پر عمل ہے .

ابن القیم کی اس کتاب میں بہت سے اور نکتے بھی ہیں، جنہیں نئی اصطلاحوں میں ڈھال کر نفسیات عمومی کا ایک رسالہ مرتب ہو سکتا ہے؛ تاہم ان کی یہ نفسیات بہر حال ایمانیات کے حوالے

ھی سے مکمل سمجھی جائے گی ۔

صوفیہ : صوفیہ کے ھاں قلب اور نفس کے مفہوم میں جہاں تداخل ھے وھاں بالعموم نفس بھی قلب کے تمام جذبات و عواطف کا مرکز سمجھا گیا ھے، جو نیکیوں اور روحانی کمالات کا منبع ھیں؛ لیکن در حقیقت صوفیانہ اصطلاح میں نفس شرور کا مرکز ھے، چنانچہ ذمائم اکثر و بیشتر نفس سے منسوب کی جاتی ھیں ۔

اکابر صوفیہ میں سے بعض بزرگوں نے تصوف پر باقاعدہ کتابیں لکھی ھیں، مثلاً امام القشیری (الرسالة)، ابو نصر سراج (کتاب اللمع)، ابو طالب المکی (قوت القلوب)، الکلاباذی (کتاب التعرف) ۔ ان سب نے قلب (اور فؤاد) کو مرکز تجلیات و کمالات قرار دے کر نفس (نفس حیوانی) کو الگ رکھا ھے اور اس کے انقیاد پر زور دیا ھے، اگرچہ بعض مفسرین نے قلب اور فؤاد میں فرق کیا ھے ۔

ابن عربی اور ان کے متبعین کے یہاں وحدت وجود کے تصور کے تحت قلب و نفس کا امتیاز کم ھے: وہ نفس بمعنی وجود لیتے ھیں: لیکن جیسا کہ بیان ھو چکا ھے الغزالی نے حکما اور صوفیہ کے موقف کے مابین تطبیق پیدا کر کے مفاھمت پیدا کر دی ھے، یعنی قلب کے الگ معنی بھی دیے ھیں اور نفس کے ھم معنی بھی (نیز دیکھیے عراقی : رسالۂ نفسیہ) .

حضرت مجدد الف ثانیؒ کے یہاں صوفیہ کے موقف کی تجدید اس طرح پائی جاتی ھے کہ انھوں نے ابن عربی کے توحیدی نظریات کی اصلاح و تردید کر کے اسے دینی تصورات کے ساتھ ھم آھنگ کر دیا ھے اور قلب کو مرکز کیفیات روحانی اور نفس کو کوائف حیوانی کا منبع قرار دیا ھے ۔ ان کے خیالات میں شرعیات سے مطابقت ھے اور وہ انتہا پسند صوفیہ سے بھی الگ چلے ھیں ۔ اس کے علاوہ عام صوفیہ ماھیت نفس سے زیادہ احوال قلب و عجائبات قلب پر زیادہ زور دیتے ھیں اور ماھیت نفس سے زیادہ اعتنا نہیں کرتے ۔

یہ بحث شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے ذکر کے بغیر ناتمام رہے گی، جن کے یہاں امام غزالیؒ اور حضرت مجدد الف ثانیؒ کے تصورات کی مطابقت و تجدید کے ساتھ ساتھ ابن عربی کے مصطلحات (بلکہ بعض خیالات) کی جھلک بھی نظر آتی ھے ۔ اس سلسلے میں حجة اللہ البالغہ، جلد اول، باب ۹ کے مندرجات قابل غور ھیں ۔ یہ باب انسان کی فطرت کی تشریح سے متعلق ھے ۔ اس میں انھوں نے لکھا ھے کہ اعمال کی بنیاد فطرت پر ھے اور اس آیت سے استفادہ کیا ھے : قل کُلٌّ یعمَلُ علی شاکلتہ (یہاں شاکلہ سے مراد انسان کی جبلت اور فطرت ھے اور آیت کا مفہوم یہ بتایا ھے کہ ھر ایک شخص اپنے تقاضاے فطرت کے مطابق عمل کرتا ھے) ۔ اسی مضمون کی ایک اور حدیث بھی بیان کی ھے : ''اگر تم سنو کہ کوئی پہاڑ اپنی جگہ سے ٹل گیا ھے تو اس کو سچ جانو، لیکن اگر تم سے کہا جائے کہ کسی شخص کے اخلاق بدل گئے ھیں تو اس کو ھرگز نہ مانو کیونکہ وہ آخر کار انھیں خصائص کی طرف عود کرے گا جو اس کی فطرت میں ھیں''.

شاہ صاحب کے نزدیک فطرت انسانی دو عناصر سے مرکب ھے : ایک عنصر ملکیت کا ھے، دوسرا عنصر بہیمیت کا ۔ ملکیت کا ایک رخ ملاء اعلی کی طرف ھوتا ھے اور ملاء اعلی سے اسے فی الجملہ مناسبت ھوتی ھے، مگر ملکیت کا ایک رخ اسفل کی طرف نگران ھوتا ھے ۔ اس صورت میں ملکیت کا پہلا رخ صفات مقدسہ اور اسماء الحسنی کا رنگ قبول کرنے کی زیادہ اھلیت رکھتا ھے ۔

دوسری قوت بہیمیہ ہے، جس کی ایک اعلیٰ قسم ملکیت سے متأثر ہو کر عمدہ نتیجے پیدا کرتی ہے؛ لیکن جب ملکیت کا اثر اس پر کم سے کم ہو تو اس سے فاسد خیالات اور فاسد اعمال سرزد ہوتے ہیں۔

خواطر: شاہ صاحب کے نزدیک انسان کے اعمال کا منبع وہ خیالات ہوتے ہیں جو اس کے دل میں پیدا ہوتے ہیں ۔ انہیں خواطر کہا جاتا ہے ۔

خواطر کے پیدا ہونے کے کئی اسباب ہوتے ہیں۔ چونکہ حوادث کا ظہور اسباب پر موقوف ہوتا ہے اور یہ قانون الٰہی ہے، لہٰذا یہ قانون خواطر پر بھی حاوی ہے ۔

شاہ ولی اللہؒ کے نزدیک خواطر و خیالات کے پیدا ہونے کا سب سے بڑا باعث انسان کی جبلت اور فطرت ہے، یعنی انسان جس فطرت پر پیدا کیا جاتا ہے اس کے خیالات و خواطر اس کے مطابق ہوتے ہیں۔ گویا خواطر کا منبع انسان کا مزاج طبعی ہے، جس میں ماحول کی وجہ سے تغیر ہو سکتا ہے، لیکن اصل مزاج طبعی ہے ۔ اس کے معنی یہ ہوے کہ خواطر کا معاملہ بڑی حد تک جسمانیاتی (physiological) بھی ہے ۔ انسان اپنی جسدی حالت کے تابع ایک نفس رکھتا ہے ۔ اسی کے اندر سے خیالات پیدا ہوتے ہیں، جو خارجی عمل کا باعث ہوتے ہیں ۔ خواطر کا ایک سبب عادات و مالوفات بھی ہیں، جن کی تکرار و ممارست کی وجہ سے ایک ملکۂ راسخہ پیدا ہوتا ہے ۔ یہ ملکۂ راسخہ ایک ہیئت نفسانیہ کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور یہ ہیئت نفسانیہ اپنی استعداد کے مطابق، یعنی ملاء اعلیٰ سے قرب کی وجہ سے، اچھے خیالات اور اچھے افعال کے صدور کا سبب بن جاتی ہے، یا ملاء اعلیٰ سے بُعد کے باعث اعمال خبیثہ کے صدور کا.

خوابوں کی کیفیت : شاہ صاحب کے نزدیک خواب کی حالت میں انسان کا نفس ناطقہ اکثر علائق سے آزاد ہوتا ہے؛ اس لیے خیالات و خواطر، جو دل و دماغ میں پیدا ہوتے ہیں، مجسم و متمثل ہو کر اس کے سامنے آتے ہیں ۔ اس کی تین صورتیں ہیں : یہ کبھی حدیث النفس ہوتی ہے (یعنی جیسے آدمی عالم بیداری میں سوچتا ہے)، کبھی تخویف شیطان کا نتیجہ اور کبھی خدا کی طرف سے بشارت.

شاہ صاحب نے مذکورۂ بالا کتاب کے بارھویں باب میں فرمایا ہے کہ ظاہری اعمال ہیئات نفسانیہ کے مظاہر ہیں ۔ اعمال اور ملکات کا آپس میں شدید تعلق ہے اور اس ارتباط کی وجہ وہ اسباب طبعیہ ہیں جو انسان کی صورتِ نوعیہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ جب انسان میں کسی عمل کرنے کا ارادہ پیدا ہوتا ہے اور پھر وہ اس پر عمل پیرا ہوتا ہے تو اس کے نفس میں انشراح و انبساط پیدا ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ عمل اس انسان کی فطرت کے مطابق ہوا، جس کی تکمیل سے اسے تسکین ملی ۔ شاہ صاحب نے اس موقع پر یہاں ایک حدیث کا حوالہ دیا ہے : ''نفس آرزو اور خواہش کرتا ہے اور آدمی کے اعضاے شہوانی اس کی تصدیق یا تکذیب کرتے ہیں'' (صحیح البخاری، کتاب النکاح)۔ شاہ صاحب کے یہ الفاظ قابل غور ہیں کہ اخلاق میں سے کوئی ایسا خلق یا ملکہ راسخہ نہیں جس کا تمثل اور مظاہرہ اعمال کی صورت میں نہ ہوتا ہو۔ گویا اعمال ہی سے خلق اور ملکۂ راسخہ کا پتا چلایا جا سکتا ہے ، اس لیے بقول شاہ صاحب ''اعمال کا ذکر کرنا ہی کسی خلق یا ملکہ سے تعبیر کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے''۔ شاہ صاحب کے الفاظ میں ''تعیین اور توقیت کا اجرا . . . ظاہری اعمال ہی سے ہو سکتا ہے ۔ جو دکھائی دینے والی محسوس چیز ہے'' .

اعمال سے مراد وہ اعمال ہیں جو انسان کے اپنے ارادہ و اختیار سے ظہور میں آتے ہیں۔

اعمال کی نوعیت مختلف محرکات کی وجہ سے بدل جاتی ہے ۔ انسان کے بعض اعمال ایسے ہیں جن کے کرنے کی خواہش وہ صمیم قلب سے کرتا ہے ۔ ان کی جڑیں آدمی کے دل کی گہرائیوں میں دور تک موجود ہوتی ہیں ۔ بعض اعمال ایسے ہوتے ہیں جو انسان اپنے معاشرے کی موافقت کے لیے یا اس کے اجتماعی رویوں کے زیر اثر کرتا ہے ۔ یہ معاشری رویے (مجلسی عادات و رسوم) ارتفاقات کی ضرورتوں سے پیدا ہوتے ہیں ۔ یہ انفرادی ملکات کی طرح ہی پختہ ہوتے ہیں اور ان کی وجہ سے اعمال کا صدور ہوتا ہے ۔ گویا انسانوں کے لیے ارتفاقات بھی فطری ہیں، یعنی مجلسی تعاون (social co-operation) بھی انسان کی فطرت کا حصہ ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ انسان بالطبع معاشرت پسند واقع ہوا ہے ۔ شاہ صاحب نے لکھا ہے کہ ارتفاقات صورت نوعیہ کے اقتضاے فطری کا نتیجہ ہیں ۔

ہم دیکھتے ہیں کہ جدید علم نفسیات میں غرض و غایت کا سوال بڑی اہمیت اختیار کر گیا ہے ۔ (دیکھیے *Purpose in Psychology* : C. A. Qadir، مطبوعۂ لاہور) ۔ حکما و صوفیۂ اسلام ابتدا ہی سے اس سوال کا جواب دیتے آئے ہیں ۔ جہاں حکما اس کا مقصد حصول سعادت قرار دیتے ہیں، وہاں صوفیہ اتحاد (و وصال) کے طریقوں کو جاننا اس کا مقصد بتاتے ہیں: اسی لیے اسے سلوک کہا گیا ہے ۔ شاہ ولی اللہ حکما (اور ان سے متاثر صوفیہ، مثلاً الغزالی) کی پیروی میں سعادت ہی کو مقصد و غایت سمجھتے ہیں.

بہر حال شاہ صاحب کے نزدیک ظاہری اعمال ہیئات نفسانیہ کے مظاہر ہیں ۔ یہ اعمال انسان کے ملکات راسخہ کے آثار و نتائج ہیں، جن سے ان ہیئات و ملکات کی تشریح و تفصیل ہوتی ہے ۔ یہ اعمال ان ہیئات و ملکات کو پکڑے رکھنے کے ''پھندے'' ہیں۔ ان کا آپس میں گہرا تعلق ہے ۔ یہ تعلق اتنا شدید ہے کہ عرف عام میں ان ہیئات کو اعمال ہی کا نام دیا جاتا ہے ۔ اس تعلق کا سبب وہ اسباب طبعیہ ہیں جو انسان کی صورت نوعیہ سے پیدا ہوتے ہیں ۔

حجابات طبع : حجاب سے مراد فطری عمل یا صحیح عمل میں کسی رکاوٹ کا وقوع ہے ۔

شاہ صاحب نے حجابات کی تین قسمیں بیان کی ہیں : (۱) حجاب طبع : بعض افراد پر طبیعت کا اقتضا اس قدر غالب آ جاتا ہے کہ وہ اس کے مقابلے میں عقل کے فتوے کو رد کیا کرتے ہیں، یہاں تک کہ رسم کی پابندی کو بھی ہیچ خیال کرتے ہیں ۔ یہ حجاب طبع کہلاتا ہے: (۲) حجاب رسم : ہر سوسائٹی کے کچھ طور طریقے ہوتے ہیں، جن پر سب لوگ چلتے رہتے ہیں، لیکن بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں جو بعض امور میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانا چاہتے ہیں، اس لیے نہیں کہ انہیں شوق کمال یا شوق سعادت ہوتا ہے بلکہ اس لیے کہ وہ اس میں اپنے فخر و غرور کا کوئی پہلو نکالنا چاہتے ہیں۔ اس طرح وہ دوسروں پر تفوق یا غلبے کی کوئی صورت پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ یہ حجاب رسم ہے؛ (۳) حجاب سوء معرفت : یہ اعتقادی بے راہ روی ہے ۔ اعتقادی سطح پر اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کا ذہن اللہ تعالیٰ کی ذات اقدس اور اس کی صفات مقدسہ کو پہچاننے سے قاصر ہو، لیکن نفسی طور سے یہ وہ حجاب ہے جس کے تحت کوئی آدمی اپنے اوصاف عالیہ کے بارے میں بے انتہا پندار میں مبتلا ہو جائے اور خود میں وہ صفات سمجھنے لگے جو خاص خداے تعالیٰ سے مخصوص ہیں۔ یہ وہ فطانت (Genius) ہوتی ہے جو ذہانت کے باوجود اپنے بارے میں بہت اونچا سوچنے پر مجبور کرتی ہے اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ یہ سوچ برائی کی باتیں سجھاتی ہے ۔ اسے Evil Genius کہا جا

سکتا ہے ۔

شاہ صاحب نے ان سب حجابات کے علاج بھی بتائے ہیں ۔

مقامات و احوال کا بیان (لطائف النفس) : شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی سابقون کی طرح عقل، قلب اور نفس کی الگ الگ تشریح کی ہے ۔ اور انھیں لطائف انسانی کہا ہے ۔ انھوں نے قرآن مجید کی آیات سے ان لطائف کا اثبات کیا ہے اور تینوں کے الگ الگ اوصاف و خواص بیان کیے ہیں ۔ ان کی رائے میں قلب کے افعال کم و بیش عمدہ جذبات سے تعلق رکھتے ہیں، نفس کے افعال حیوانی جبلتوں سے اور عقل کے افعال تجزیہ و تعقل و تدبیر سے ۔

شاہ صاحب نے ان میں عقل کو افضل قرار دیا ہے ۔ ان کی یہ تشریح حکما کے طریقے پر ہے؛ لیکن انھوں نے صوفیہ کا مسلک بھی بیان کیا ہے اور لکھا ہے کہ ان کے نزدیک دو لطائف اور بھی ہیں : ایک روح اور دوسرا سِرّ (اس پر حضرت مجدد صاحب نے بھی اظہار خیال کیا ہے)۔

شاہ صاحب کے نزدیک قلب کے دو رخ ہیں : ایک رخ جسم اور اعضاے جسم کی طرف نگران رہتا ہے اور دوسرا رخ خاص عالم تجرّد کے سامنے ہوتا ہے ۔

اسی طرح عقل کے بھی دو رُخ ہیں : ایک جسم کی طرف اور دوسرا عالم تجرّد کی طرف ۔ اول الذکر کا نام قلب ہے اور عالم تجرّد کی طرف جو رخ ہے اسے روح یا سِرّ کہا جاتا ہے ۔ قلب کا وصف وجد ہے اور روح کا وصف اُنس اور انجذاب؛ اسی طرح سِرّ کا وصف حقائق علوی کا مشاہدہ ہے ۔

شاہ صاحب نے لکھا ہے کہ ہر لطیفہ کی تہذیب سے مقامات و احوال پیدا ہوتے ہیں ۔ ان لطائف و حجب اور تجلّی اور اس کے مقامات (یقین، شکر، وفا وغیرہ) کی تشریح دوسرے صوفیوں کی کتابوں میں بھی مل جاتی ہے ۔ شاہ صاحب کی کتابوں (سطعات اور ہمعات) میں مدارج و معارج نفس کی تفصیل بڑے معارف سے لبریز ہے ۔ اسی طرح ان کے پوتے شاہ اسمٰعیل شہید کی کتاب عبقات بھی قابل توجہ ہے، جسے سطعات و ہمعات کی شرح سمجھنا چاہیے ۔

روح کی حقیقت : قرآن مجید میں ارشاد ہوا ہے : وَ يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّىْ وَ مَا اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا، یعنی تم سے روح کے بارے میں سوال کرتے ہیں؛ کہ دو کہ وہ میرے پروردگار کی ایک شان ہے اور تم لوگوں کو (بہت ہی) کم علم دیا گیا ہے (١٧ [بنی اسرآءیل] : ٨٥) ۔ شاہ صاحب نے روح کی ماہیت پر جو بحث کی ہے اس سے بھی یہ مترشح ہوتا ہے کہ وہ روح سے مراد حیات لے رہے ہیں ۔ انھوں نے کہا ہے کہ روح حیوانات کے لیے زندگی کا سرچشمہ ہے اور جب تک کسی حیوان کے اندر روح ہے وہ چلتا پھرتا ہے ۔ حجۃ اللہ البالغہ (اردو ترجمہ، از عبدالرحیم، ١ : ٢٨٣) میں وہ مزید تشریح کرتے ہوے لکھتے ہیں: ''غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے جسم میں ایک لطیف بخار ہے، جو قلب کے اندر خلاصۂ اخلاط سے پیدا ہوتا ہے ۔ قواے حس و حرکت اور قواے تغذیہ و تنمیہ کا وجود اور ان کے عمل کا قائم رہنا اسی لطیف بخار کے وجود سے وابستہ ہے ۔ جب تک یہ موجود ہے انسان زندہ رہتا ہے ۔ اس کا مدبر بدن ہونا موقوف ہو جائے تو اس کا نام موت ہے''۔

شاہ صاحب کہتے ہیں کہ لوگ اسے روح سمجھتے ہیں، لیکن یہ حقیقی روح نہیں ۔ یہ روح حیوانی (نسمہ) تو اصل روح انسانی کے لیے بمنزلۂ سواری ہے بلکہ اس کا غلاف یا اس کا خول

ھے۔ اصل روح (جسے روح انسانی کہتے ھیں) کی حقیقت کچھ اور ھے۔ مذکورۂ بالا بخارِ لطیف کو روح حیوانی کہنا چاھیے، جیسا کہ الغزالی نے کہا ھے۔ یہ بخارِ لطیف ایک مادّی شے ھے، جو کبھی گاڑھا اور کبھی پتلا ھوتا ھے (کتاب مذکور، ص ۱۰۵).

اصل روح انسانی غیر مادّی شے ھے، جو ھمیشہ باقی رھتی ھے۔ روح حیوانی یا نسمہ اپنی استعداد کے مطابق روح انسانی کے توسط سے عالم قدس کا فیض اخذ کرتا ھے؛ براہ راست اسے اس کے ھاں رسائی نہیں۔ شاہ صاحب کے نزدیک موت سے روح معدوم نہیں ھوتی۔ نسمہ اور روح قدسی کا تعلق موت کے بعد بھی قائم رھتا ھے.

وسوسہ: وسوسے کی تشریح کرتے ھوئے شاہ صاحب نے ایک حدیث لکھی ھے: جاء رجلٌ الی النبیّ صلّی اللہ علیہ وسلّم فقال اِنّی احدّثُ نفسی بالشّیْ ء لَاَن اکون حُمْمَۃً اَحبُّ اِلیَّ من اتکلّمَ بہ فقال الحمدُ للہِ الذّی ردّ اَمْرَہٗ الی الوَسْوَسَۃِ (مشکوٰۃ اَلمصابیح، باب الوسوسہ)، یعنی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم سے ایک مرتبہ ایک صحابی رضی نے عرض کی کہ بعض اوقات وہ اپنے دل میں ایسے خیالات پاتے ھیں جن کا زبان پر لانا انھیں بڑا شاق گزرتا ھے۔ آپ نے فرمایا: ”تمام تعریفیں اللہ کے لیے ھیں، جس نے اُس کے معاملے کو وسوسے کی طرف لوٹا دیا“۔ یہ وسوسے گویا ابلیس کے پیدا کیے ھوے ھیں، جو لوگوں کو گمراہ کرتا ھے اور فتنے پیدا کرتا ھے۔ شاہ صاحب نے اسی مضمون کی ایک اور حدیث نقل کی ھے: جاءَ ناسٌ مِن اصحاب رُسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم الی النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم فسالوہٗ انا نجدُنی انفسنا ما یتعاظم احدنا ان یتعلم بہ قال او قد وجدتموہ قالوا نعم قال ذاک ضریح الایمان (صحیح مسلم، مطبوعۂ مصر، ۱ : ۸۳)، یعنی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے بعض صحابی آپؑ کی خدمت میں حاضر ھوے اور سوال کیا: ”ھم اپنے نفوس میں ایسے وسوسے پاتے ھیں، جن کا اظہار ھم پر شاق گزرتا ھے“۔ آپؑ نے پوچھا: ”کیا تم کو اس وسوسے کا احساس ھوتا ھے؟“ انھوں نے کہا: ھاں۔ آپؑ نے فرمایا: ”یہی تو خاص ایمان ھے . . . .“

شاہ ولی اللہؒ فرماتے ھیں کہ جس شخص کے دل میں وسوسہ ڈالا جاتا ھے اس کی استعداد کی نوعیت مختلف ھوتی ھے اور وسوسے کی مدافعت کی تاثیر بھی اسی نسبت سے ھوتی ھے کیونکہ وسوسے کو روکنے والی قوت ایمان ھے اور لوگوں میں اس کی استعداد مختلف ھوتی ھے.

شاہ صاحب کے نزدیک جو خیالات عارضی اثر کے ھوتے ھیں وہ خواطر کہلاتے ھیں۔ ان کی راے میں وسوسے کا احساس ھو جانا قوت ایمانی کی دلیل ھے، یعنی یہ احساس کہ جو کچھ خیال میں آ رھا ھے وسوسہ ھے۔ یہ شعور ایمان کی نشانی ھے۔ یہی وجہ ھے کہ نفوس قدسیہ کو ایسے وساوس آتے ھیں، مگر انھیں ستاتے نہیں۔ شاہ صاحب نے اس سلسلے میں آنحضرتؐ کی ایک حدیث نقل کی ھے: قال رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم ما منکم من اَحَدٍ الا وَ قَدْ وُکّل بہ قرینہ، من الجن و قرینہ من الملائکۃ قالوا ایّاک یا رسول اللہ قال و ایای ولکن اللہ اعاننی علیہ فاسلم فلا یاْمُرُنی الّا بخیر (مشکوٰۃ، باب الوسوسہ)، یعنی ھر ایک کے ساتھ ایک شیطان لگا ھوا ھے اور میں بھی اس کلیے سے مستثنےٰ نہیں، لیکن خدا نے مجھے اس پر غلبہ بخش دیا ھے.

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے فرمایا: ”انسان کے قلب میں فرشتے کا بھی حصہ ھے اور شیطان کا بھی . . . . فرشتے کا القا نیکی کی صورت میں ھوتا ھے۔ شیطان کا القا

وحشت اور قلق سے لبریز ھوتا ھے"۔ آپؐ کا ارشاد ھے: "وسوسے کا علاج ھو سکتا ھے اور وہ یہ ھے کہ جب انسان اس کو محسوس کر لے تو اس وسوسے کو اپنے دل سے ھٹاتے ھوئے کہے: اٰمنتُ باللّٰہِ و رسولہٖ۔ . . . ."۔ اسی سلسلے میں یہ بھی ارشاد ھے کہ "جب کوئی برا خواب دیکھ لے تو اللہ تعالٰی سے اس کے برے نتائج کی بابت پناہ طلب کرے اور بائیں طرف تھوک دے"۔ یہ دراصل اس آیت ربانی کے تحت ھے: اِنَّ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا اِذَا مَسَّهُمْ طَيْفٌ مِّنَ الشَّيْطٰنِ تَذَكَّرُوْا فَاِذَا هُمْ مُّبْصِرُوْنَ (۷ [الاعراف]: ۲۰۱)، یعنی جو لوگ پرھیزگار ھیں جب ان کو شیطان کی طرف سے کوئی وسوسہ پیدا ھوتا ھے تو چونک پڑتے ھیں اور (دل کی آنکھیں کھول کر) دیکھنے لگتے ھیں۔

یہ ھے مختصر سی بحث مسلمانوں کے علم النفس کے بارے میں، لیکن اسے جامع نہیں کہا جا سکتا۔ عبدالکریم العثمان نے اپنی کتاب الدراسات النفسیہ عندالمسلمین میں قدرے مفصل معلومات دی ھیں، لیکن اطمینان بخش وہ بھی نہیں۔ دراصل یہ موضوع ایسا ھے جسے جدید نفسیاتی اصطلاحوں میں بیان کرنا لازمی ھے اور یہ سمجھنا بھی ضروری ھے کہ جدید اصطلاح کے لیے مسلم حکما کیا اصطلاح لاتے تھے۔ ظاھر ھے کہ یہ کام آسان نہیں۔ نفسیاتی معالجات کے لیے کچھ تو قرآن و حدیث میں مواد موجود ھے اور کچھ کتب اخلاق و تصوف میں؛ لیکن جیسا کہ پہلے بیان ھوا، یہ جدید تحلیلی معالجات سے مختلف شے ھے، اگرچہ اسے تاریخ معالجۂ نفسی کا ایک دور قرار دیا جا سکتا ھے۔ [سیّد عبداللہ، رئیس ادارہ، نے لکھا]۔

مآخذ: متن میں موجود ھیں۔

[ادارہ]

۲۔ دیگر علوم

۱۔ سوانحی اور تاریخی ادب

سوانحی ادب: (سیرۃ، رجال، طبقات وغیرہ):

سوانحی ادب سے مراد وہ تصانیف ھیں جن میں افراد کے حالات و واقعات مختصراً یا تفصیلاً مرتب ھو کر پیش ھوتے ھیں۔ افراد کے حالات تاریخ میں بھی ھوتے ھیں، لیکن تاریخ اور سوانح میں فرق ھے۔ تاریخ کا تعلق پورے زمانے سے ھوتا ھے، جس میں افراد بھی حصہ لیتے ھیں؛ لیکن اس میں سب کچھ پورے عصر کے نقطۂ نظر سے اور پورے معاشرے کے حوالے سے ھوتا ھے۔ سوانح میں افراد کی انفرادی سوانح عمری یا اس کے اشارے یا خاکے پر زور دیا جاتا ھے اور اس میں اگر زمانہ آتا بھی ھے تو ضمناً آتا ھے۔ اگرچہ یہ صحیح ھے کہ بعض اوقات کسی اھم فرد کی سوانح عمری تاریخ کی قائم مقام بن جاتی ھے، تاھم سوانح کا موضوع فرد یا افراد ھی ھوتے ھیں۔

مسلمانوں کے سوانحی ادب کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ھے:-

(۱) دینی، جس میں سیرۃ رسول اللہؐ کو اولیں حیثیت حاصل ھے۔ اس کے بعد رُواۃ حدیث و صحابہ و طبقاتِ مفسرین و صوفیہ وغیرہ کے اجتماعی تذکرے آتے ھیں؛

(۲) غیر دینی، جس میں افراد کی سوانح عمریاں اور عام اصناف انام کے اجتماعی تذکرے وغیرہ آتے ھیں۔

سوانحی ادب نے کئی شکلیں اختیار کیں، مثلاً:

(۱) سیرۃ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم: اسے کبھی کبھی مغازی بھی کہا گیا ھے؛

(۲) رجال: حدیث کے راویوں کے حالات زندگی

(مجمل اشارے یا مفصل احوال) :

(۳) طبقات : حدیث کے راویوں کے مختلف طبقے (اس سلسلے میں، صحابہ کے طبقات پر عظیم الشان کتابیں لکھی گئیں) ؛

(۴) معجمات : اھمیت رکھنے والے افراد کے حالات کسی خاص ترتیب سے، لیکن ضروری نہیں که ایسی کتابوں کے ساتھ معجم کا لفظ بھی آئے: کوئی عام نام بھی ھو سکتا ھے، مثلاً بغیة الوعاة (نحویوں کے حالات):

(۵) لفظ اخبار اور تذکرہ کے نام سے بھی سوانحی مواد پیش کیا گیا ھے، مثلاً اخبار الحمقاء والمغفلین، تذکرة الحفاظ:

(۶) یه سوانحی اشارے تاریخ وفات کے حوالے سے بھی آئے ھیں، مثلاً ابن خلکان کی وفیات الاعیان؛

(۷) لفظ کتاب کے نام سے بھی مجموعی سوانح کا اھتمام کیا گیا ھے، مثلاً ابن قتیبه کی کتاب الشعر والشعراء؛

(۸) جغرافیائی حوالے سے بھی سوانحی مواد کو جمع کرنے کی کوشش کی گئی ھے، مثلاً امین احمد رازی کی فارسی کتاب ھفت اقلیم؛

(۹) قصص یا حکایات کے نام سے بھی سوانح کو جمع کرنے کی کوشش کی گئی، مثلاً حکایات الصالحین؛ اسی طرح عمروں کی نسبت سے کسی ایک دیار سے دوسری ولایت میں آنے والوں کے حوالے سے، وغیرہ وغیرہ .

(الف) دینی سوانحی ادب

اس تمہید کے بعد سوانحی ادب کی چند اھم ترین اصناف کا ذکر کیا جاتا ھے - سب سے پہلے ھم سیرة رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آله و سلّم کی بحث لاتے ھیں، جس پر ایک مستقل مقاله اس دائرۂ معارف میں آ چکا ھے (رک به سیرة) - یہاں اس کا خلاصه ضروری اضافوں کے ساتھ پیش کیا جا رھا ھے تاکه علم کے تحت اس مقالے میں بھی اس فن جلیل کے متعلق ضروری اشارے مل جائیں .

(سیّد عبداللہ)

⊗ سِیرة : سارَیسِیر سَیرًا (= چلنا پھرنا) سے ھے - لغوی طور سے اس لفظ کے کئی معنی ھیں: روش، طریقه، شکل و صورت، ھیئت - اس کا اطلاق اصطلاحی طور سے آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله و سلّم کے واقعات زندگی (سوانح) پر ھوتا رھا اور اب بھی اس کا خصوصی مفہوم یہی ھے - سیرة کی اولیں کتابیں مغازی (= غزوات کے حالات) بھی کہلائیں، چنانچه ابن اسحٰق کی کتاب کو "مغازی" بھی کہتے ھیں اور "سیرة" بھی، مگر ابن ھشام کی کتاب کو "سیرة" ھی کہا جاتا ھے - کتب حدیث و فقه میں "کتاب الجہاد والسیر" کے عنوان سے غزوات اور جہاد کے احکام مراد لیے جاتے ھیں - غیر مسلموں اور دوسری غیر مسلم اقوام و افراد سے امن و جنگ کے زمانے کے احکام بھی سیر کہلاتے ھیں - بعد میں سیرة میں غزوات کے حالات کے علاوہ آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله و سلّم کے عام حالات زندگی بھی شامل ھو گئے .

سیرت اور حدیث میں یه فرق ھے که اول الذکر میں، ربط و ترتیب کا اھتمام کیا جاتا ھے، لیکن حدیث میں آپؐ کے حالات موجود ھونے کے باوجود سیرة کی طرح کی ترتیب لازمی نہیں - بایں ھمه سیرة کا مستند تر مواد حدیث ھی میں ھے، اگرچه بعض اوقات سیرة (خصوصًا مغازی) والوں نے روایات کے بارے میں پوری احتیاط نہیں برتی - اسی وجه سے حدیث کی روایت کا درجه سیرة کی روایتوں سے بلند تر ھے - قرآن مجید کے بعد آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله و سلّم کی سوانح عمری کا قطعی مأخذ حدیث ھی ھے - حدیث کا دائرہ وسیع تر اور اس کی غایت

مختلف ہے ۔ اسی سبب سے محدثین اور ارباب سیر کو دو الگ الگ گروہ خیال کیا جاتا ہے ۔ رفتہ رفتہ سیرة کے مفہوم میں وسعت پیدا ہوتی گئی اور اس لفظ کے مفہوم میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے علاوہ دوسرے اہم رجال و ابطال کے سوانحی (حقیقی یا افسانوی) حالات شامل ہو گئے ۔ بعض بادشاہوں کی سوانح عمریوں یا بعض افسانوی ابطال کی معرکہ آرائیوں کے لیے بھی سیرة کا لفظ استعمال ہوا ہے، مثلاً سیرة صلاح الدین، سیرة عنتر اور سیرة سیف بن ذی یزن ۔ سیرت کے لیے قدیم زمانے میں لفظ تاریخ بھی استعمال ہوا ہے، مثلاً امام بخاریؒ کی تاریخ صغیر و کبیر ۔ السخاوی نے الاعلان بالتوبیخ میں سوانح عمریوں (انفرادی و اجتماعی) کو تاریخ کے تحت درج کیا ہے ۔ جدید دور میں (خاص طور سے اردو میں) سیرة کا لفظ صحابۂ کرام، علما اور دیگر اہم اشخاص کی سوانح عمری کے لیے بھی استعمال ہونے لگا ہے ۔ مثلاً سیرة الصحابہ، سیرة عائشہؓ، سیرة ابن تیمیہ، وغیرہ.

اس مقالے میں ہم اسے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی سوانح عمری اور مقدس حالات کے لیے خصوصی طور سے استعمال کر رہے ہیں ۔ باقی افراد کے لیے حیات یا سوانح عمری کا لفظ استعمال کریں گے.

سیرة رسول اللہ کی تدوین کا فن : سیرة حدیث ہی کی طرح روایت و درایت کے اصولوں پر قائم ہے [رک بہ علم : اصول حدیث] ۔ یہ درست ہے کہ سیرة نگاروں کے بارے میں محدثین کو یہ شکایت رہی ہے کہ وہ روایت کے ساتھ درایت کے اصولوں کی پوری پابندی نہیں کرتے، لیکن اس کمزوری کے باوجود سیرت کا معیاری فن انہیں اصولوں کی پابندی کا تقاضا کرتا ہے جو حدیث کے لیے وضع ہوئے.

ان اصولوں کی تفصیل اصول حدیث کی قدیم کتابوں میں آئی ہے، لیکن جدید زمانے کے علما نے بھی اپنی اپنی کتابوں میں ان کا ذکر کر کے ان کا اطلاق کیا ہے، چنانچہ مثال کے طور پر شبلی کی سیرة النبیؐ کے مقدمے کا ذکر کیا جا سکتا ہے ۔ ان کے بعد محمد حسین ہیکل کی کتاب حیاة محمد صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے مقدمے میں بھی یہ اصول ایک دوسرے نقطۂ نظر سے اختیار کیے گئے ہیں .

قدیم سیرة نگاروں کے سلسلے میں شبلی کی تنقید یہ ہے کہ محدثین نے نقدِ روایت کے جو اصول قائم کیے تھے ان میں سے بیشتر سیرة کی روایتوں میں نظر انداز کر دیے گئے : کتب احادیث سے بے اعتنائی برتی گئی؛ سیرة میں قدما نے جو کتابیں لکھیں ان سے ما بعد کے لوگوں نے جو روایتیں نقل کیں وہ انہیں کے نام سے کیں اور اس میں تدلیس کا عمل جاری ہو گیا؛ روایت کے مختلف مدارج کا خیال نہیں رکھا گیا؛ واقعات میں سلسلہ علت و معلول قائم نہیں کیا گیا؛ نوعیت واقعہ کے لحاظ سے شہادت کا معیار قائم نہیں رکھا گیا اور کبھی روایت میں قیاس کو بھی شامل کر لیا گیا: خارجی اسباب کے حوالے سے روایت کو نہیں پرکھا گیا؛ دلائل عقلی اور قرائن حالی کی پروا نہیں کی گئی .

ان بحثوں کے بعد شبلی نے سیرة نگاری میں احتیاط کے لیے محدثین کے مسلم فن درایت کی بنیاد پر حسب ذیل گیارہ اصول مرتب کیے ہیں، جن کا لحاظ ہر سیرة نگار کو رکھنا چاہیے :

۱ ۔ سب سے پہلے واقعے کی تلاش قرآن مجید میں، پھر احادیث صحیحہ میں، پھر عام احادیث میں کرنی چاہیے ۔ اگر نہ ملے تو روایت سیرت کی طرف توجہ کی جائے؛

۲ ۔ کتب سیرت محتاج تنقیح ہیں اور ان کے روایات و اسناد کی تنقید لازم ہے؛

۳ - سیرت کی روایتیں، باعتبار پایۂ صحت، احادیث کی روایتوں سے فروتر ہیں، لہٰذا بصورت اختلاف احادیث کی روایات کو ہمیشہ ترجیح دی جائے گی؛

۴ - روایات احادیث میں اختلاف ہونے کی صورت میں ارباب فقہ و ہوش کی روایات کو دوسروں پر ترجیح ہو گی؛

۵ - سیرت کے واقعات میں سلسلۂ علت و معلول کی تلاش نہایت ضروری ہے؛

۶ - نوعیت واقعہ کے لحاظ سے شہادت کا معیار قائم کرنا چاہیے؛

۷ - یہ دیکھنا چاہیے کہ روایات میں اصل واقعہ کس قدر ہے اور راوی کی ذاتی راے اور فہم کا کس قدر جزو شامل ہے؟

۸ - یہ بھی مدّنظر رہے کہ اسباب خارجی کا کس قدر اثر ہے؟

۹ - جو روایت عام وجوہ عقلی، مشاہدۂ عام، اصول مسلمہ اور قرائن حال کے خلاف ہو گی، لائق حجت نہ ہو گی؛

۱۰ - اہم موضوع پر مختلف روایات کی تطبیق و جمع سے اس کی تسلّی کر لینی چاہیے کہ راوی سے اداے مفہوم میں تو غلطی نہیں ہوئی ہے؛

۱۱ - روایات احاد کو موضوع کی اہمیت اور قرائن حال کی مطابقت کے لحاظ سے قبول کرنا چاہیے (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے سیرة النبی، مطبوعۂ اعظم گڑھ، بار ششم، ۱ : ۸۴)؛

گزشتہ بیان سے یہ غلط فہمی نہ ہونے پائے کہ قدما نے سیرة نگاری کا جو انداز اختیار کیا وہ سراسر خارج از اصول تھا۔ یہ خیال درست نہیں۔ سیرة کی پرانی کتابوں میں معیاری عنصر بھی موجود تھا، لیکن حالات و واقعات کے تحت سیرة کی ہر کتاب بعض جداگانہ خصائص کی حامل تھی۔ اس کی وجہ سے ہر کتاب جہاں ایک لحاظ سے عمدہ تھی، وہاں دوسرے لحاظ سے اس میں کچھ کمزوریاں بھی تھیں۔ نقادوں نے سب کی کمزوریوں کو جمع کر کے ایک فہرست تیار کر لی اور یہ تأثر عام کر دیا کہ سیرة کی سب یا اکثر کتابیں غیر معیاری ہیں، حالانکہ نقاد خود بھی ان کتابوں سے استفادہ کرتے رہے؛ چنانچہ سیرة ابن ہشام سب کے لیے مستند ہے اور واقدی کی مغازی کے عیوب تسلیم شدہ ہونے کے باوجود اس کی روایتیں جب ابن سعد نقل کرتے ہیں تو اکثر تسلیم کر لی جاتی ہیں۔

بایں ہمہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے مغربی سیرة نگاروں نے قدیم سیرة نگاروں کی ان کمزوریوں سے فائدہ اٹھایا اور میور Sir William Miur جیسے منصفین نے تو ان پر بنیاد رکھ کر افسانے تراش لیے، جس کے خلاف سر سیّد کو خطبات احمدیہ اور شبلی کو سیرة النبی لکھنی پڑی۔ شبلی نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ یورپ کا کوئی عالم آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی سیرة پر قلم اٹھانے کی اہلیت ہی نہیں رکھتا اور اس بیان میں مبالغے کے باوجود اتنی حقیقت ضرور ہے کہ مغربی سیرة نگاروں کی دو بنیادی کمزوریاں یا اصول واضح ہیں: اول تو (الحاد اور لادینی کے باوجود) ان کا مزاجاً عیسائی ہونا؛ دوم ان کا یہ دعوٰی کہ وہ سیرة میں معروضی نقطۂ نظر سے (جو علماے یورپ کا عام نقطۂ نظر ہے) کام لینے پر مجبور ہیں۔ منٹگمری واٹ Montgommery Watt جیسے بظاہر غیر جانبدار سیرة نگار نے بھی یہی دعوٰی کیا ہے۔ مغربی نقاد قدیم سیرة نگاری کو تذکرة المقدسین (Hagiography، جس میں مقدس ہیرو کے مناقب بڑھا چڑھا کر بیان کیے جاتے ہیں) کے زمرے میں شامل کر کے اسے ناقابل اعتبار قرار دیتے ہیں اور مدعی ہیں کہ وہ پیغمبر اسلامؐ کو ایک بشر اور

ایک عام لیڈر سمجھ کر ان کی بے لاگ سوانح عمری لکھیں گے - منٹگمری واٹ نے اسی دعوے کے ساتھ اپنی کتاب What is Islam میں آنحضرتؐ پر بطور قائد نظر ڈالی ھے، لیکن اس طریق کار میں کمی یه ھے که فاضل مصنف مقام و منصب نبوت سے ہٹ کر سرور کائناتؐ کو ایک عام قائد کی حیثیت سے دیکھنا چاھتا ھے حالانکه اس قیادت میں جو نبوت کے ساتھ وابسته ھے اور اس میں جو ایک عام ذھین و فطین قائد سے ظہور میں آتی ھے بڑا فرق ھے - اسی طرح بعض مصنفین نے انھیں بطور فاتح اور سپه سالار پیش کیا ھے اور اس سلسلے میں لفظ مغازی سے بےجا فائدہ اٹھایا ھے.

بہر حال یه نقطهٔ نظر کا فرق ھے اور ان تعصبات کی تو کوئی حد ھی نہیں جو تنقیدی (critical) اور علمی (scientific) طریق کار کی آڑ میں ظاھر ھوے ھیں اور جن میں مغرب کے اکثر سیرت نگار مبتلا نظر آتے ھیں - محمد حسین ھیکل نے اپنی کتاب حیاة محمد صلّی اللہ علیه و آله و سلّم میں زیادہ تر مذکورۂ بالا تعصّبات کا (جو تنقیدی طریق کار کے پردے میں ظاھر ھوے ھیں) عمدہ جائزہ لیا ھے اور لکھا ھے که اس کی کتاب سیرة نگاری کی دو طرفه کمزوریوں یا کوتاھیوں کے ازالے کے لیے لکھی گئی ھے : وهدانی تفکیری آخر الامر الی دراسة حیاة محمد صاحب الرسالة الاسلامیه و هدف مطاعن المسیحیة من ناحیة و جمود الجامدین من المسلمین من الناحیة الاخرٰی، علی ان تکون دراسة علمیة علی الطریقة الغربیة الحدیثة خالصة لوجه الحق و لوجه الحق وحده (کتاب مذکور، بار چہارم، ص ۱۸) - ھیکل نے قرآن مجید کو سیرة کا مستند ترین مآخذ قرار دیتے ھوے حدیث کی صحیح روایات کے علاوہ تاریخ اور معاشرتی ماحول کو بھی ایک ذریعه بنایا ھے، جس سے روایتوں کی صحت کی جہاں بین کی جا سکتی ھے .

سیرة میں شبلی کا نقطهٔ نظر جہاں دینی (جذباتی) ھے، وھاں ھیکل کا نقطهٔ نظر عقلی اور تنقیدی ھے- اسی وجه سے مذاق جدید کا زیادہ میلان اسی کی طرف ھے - بہرحال مستشرقین کے بیانات اور طریق کار پر شبلی اور ھیکل دونوں نے سخت تنقید کی ھے .

دور جدید میں سیرة پر لکھنے والے (یورپ اور اور عالم اسلام میں) بہت سے مصنف نظر آتے ھیں ; چنانچه ھر زبان میں کتابیں موجود ھیں - عربی، فارسی، اردو اور انگریزی میں بالخصوص متعدد کتابیں لکھی گئیں ھیں - سیرة پر توجه کی ایک اور صورت بھی نظر آتی ھے اور وہ یه که آنحضرت کے سوانح حیات کے اھم حصوں کو فرداً فرداً موضوع تحقیق بنایا گیا ھے: چنانچه ان کا ذکر آگے آتا ھے .

(سیّد عبداللہ)

سیرت کا آغاز و ارتقا : نبی کریمؐ سے محبت اور شیفتگی اور اسلام کو زندۂ جاوید بنانے کا جذبه جہاں دیگر علوم و فنون کا سر چشمه بنا رھا، وھاں اس نے سیرت نگاری کو بھی جنم دیا - اس محبت اور عقیدت کا فطری تقاضا تھا که نبی کریمؐ کی حیات مقدسه، آپؐ ان کے اخلاق اور آپؐ کے اقوال و افعال کو تفصیل کے ساتھ منظر عام پر لایا جا سکے .

حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز : حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز نے اپنے عہد خلافت میں تمام ممالک میں حکم بھیج دیا که احادیث نبویه قلمبند کی جائیں ; چنانچه سعد بن ابراھیم سے، جو بہت بڑے محدث اور مدینۂ منورہ کے قاضی تھے، کثیر احادیث لکھوائیں اور یه نوشتے تمام ممالک مقبوضه میں بھیجے (ابن عبدالبرّ : جامع بیان العلم، مطبوعۂ مصر، ص ۳۶) - اسی طرح ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم انصاری کو بھی، جو اس

زمانے کے عظیم محدّث اور امام زہریؒ کے استاد اور مدینۂ منورہ کے قاضی تھے، خاص طور پر احادیث کے جمع کرنے کا حکم بھیجا گیا (طبقات ابن سعد، ۲ / ۲ : ۱۳۴) ۔ اب تک مغازی و سیر کے ساتھ اعتنا نہیں کیا گیا تھا ۔ حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز نے اس فن کی طرف خاص توجہ کی اور حکم دیا کہ غزوات نبوی کا خاص حلقۂ درس قائم کیا جائے ۔ عاصم بن عمر بن قتادہ انصاری (م ۱۲۱ھ) کو، جو اس فن میں خاص کمال رکھتے تھے، حکم دیا گیا کہ جامع دمشق میں بیٹھ کر لوگوں کو مغازی کا درس دیں (ابن حجر : تہذیب التہذیب، حیدرآباد دکن ۱۳۲۶ھ، ۵ : ۵۳).

امام زُہریؒ : اسی زمانے میں امام زُہری [رکَ باں] نے سیرت کی پہلی کتاب تصنیف کی ۔ الزہریؒ اس زمانے کے اعظم العلماء تھے اور حدیث و فقہ میں ان کا جواب نہ تھا ۔ وہ امام بخاریؒ کے شیخ الشیوخ ہیں ۔ انھوں نے روایت حدیث میں حد درجے محنت اٹھائی ۔ وہ نسبًا قریشی تھے اور انھوں نے بہت سے صحابہ کو دیکھا تھا ۔ انھوں نے حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز کی ہدایت کے مطابق کتاب المغازی لکھی اور ۱۲۴ھ میں وفات پائی (تہذیب التہذیب، حیدر آباد دکن ۱۳۲۶ھ، ۹ : ۴۴۵) .

امام زُہریؒ کی وجہ سے سیرت و مغازی کا عام ذوق پیدا ہو گیا ۔ ان کے تلامذہ میں سے یعقوب ابن ابراہیم، محمد بن صالح تمّار اور عبدالرحمن ابن عبدالعزیز بالخصوص قابل ذکر ہیں اور کتب رجال مثلًا (تہذیب التہذیب وغیرہ) میں ان کا امتیازی وصف ”صاحب المغازی“ لکھا جاتا ہے ۔ ان کے تلامذہ میں سے جن دو شخصوں نے اس فن میں انتہائی شہرت حاصل کی اور انھیں پر اس فن کا سلسلہ ختم ہوا وہ موسٰی بن عقبہ اور محمد بن اسحٰق تھے .

موسٰی بن عُقبہ الاَسدی المَدنیؒ (م ۱۴۱ھ) : موسٰی خاندان زُبیر کے غلام تھے ۔ انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو دیکھا تھا، اس لیے وہ تابعین میں شمار ہوتے ہیں ۔ امام مالکؒ، جو ان کے شاگرد تھے، اکثر لوگوں کو ترغیب دیا کرتے تھے کہ فن مغازی سیکھنا ہو تو موسٰی سے سیکھو ۔ ان کی کتاب مندرجۂ ذیل خصوصیات کی حامل تھی :

۱ ۔ مصنّفین اب تک روایات میں صحت کا التزام نہیں کرتے تھے ۔ انھوں نے بڑی حد تک اس کا التزام کیا؛

۲ ۔ عام مصنفینِ سیرت زیادہ سے زیادہ واقعات قلمبند کرنے کے مشتاق تھے، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا کہ ہر قسم کی رطب و یا بس روایتیں آ جاتیں ۔ موسٰی نے اپنی کتاب میں صرف صحیح روایات کو جگہ دی ۔ اسی لیے ان کی کتاب دیگر کتب سیرت کے مقابلے میں مختصر ہے؛

۳ ۔ اکثر لوگ بچپن ہی میں حدیثیں سن کر روایت کرنے لگتے تھے، اس لیے روایتوں میں تغیر اور اختلاط ہو جاتا تھا ۔ بخلاف ازیں موسٰی نے کبر سن میں اس فن کو سیکھا تھا، اس لیے ان کی روایات صحت سے قریب تر ہیں ۔ موسٰی کی کتاب کے حوالے سیرت کی تمام قدیم کتابوں میں آتے ہیں، مگر یہ کتاب آج کہیں موجود نہیں (تہذیب التہذیب، حیدرآباد دکن ۱۳۲۶ھ، ۱۰ : ۲۶۰ تا ۳۶۴) .

محمّد بن اسحٰقؒ : امام زہریؒ کے دوسرے شاگرد محمد بن اسحٰق بن یسار المُطّلبی (م ۱۵۱ھ) ہیں ۔ یہ ”امام فن مغازی“ کے لقب سے مشہور ہیں ۔ ابن اسحٰق تابعی ہیں کیونکہ انھوں نے مشہور صحابی حضرت انسؓ کو دیکھا تھا ۔ امام زُہریؒ کے دروازے پر دربان مقرر تھا کہ کوئی شخص بغیر اطلاع کے نہ آئے، لیکن محمد بن اسحٰق کو عام اجازت تھی کہ جب چاہیں چلے آئیں ۔ ان کے ثقہ

اور غیر ثقه هونے کی نسبت محدثین میں اختلاف هے - امام مالکؒ ان کے سخت مخالف تھے، لیکن محدثین کا عام فیصله یه هے که مغازی اور سیر میں ان کی روایتیں مستند هیں- فن مغازی کو انھوں نے اس قدر ترقی دی که خلفاے عباسیه میں بھی مغازی کا ذوق پیدا هو گیا- ابن عدی نے لکھا هے که اس فن میں کوئی تصنیف ان کی کتاب کے رتبے کو نهیں پهنچی- محمد بن اسحٰق کی کتاب المغازی کا ترجمه شیخ سعدی کے زمانے میں ابوبکر سعد زنگی کے حکم سے فارسی میں هوا - محمد بن اسحٰق کی کتاب نے بڑی شهرت حاصل کی- اسی کتاب کو ابن هشام نے زیاده منقح کر کے اضافے کے ساتھ مرتب کیا، جو سیرت ابن هشام کے نام سے مشهور هے - ابن اسحٰق کی کتاب آج کل نهیں ملتی، لهٰذا ان کی یادگار یهی موجوده سیرة ابن هشام هے (تهذیب التهذیب، مطبوعهٔ حیدرآباد، ۹ : ۳۸).

ابن هشام: عبدالملک بن هشام الحِمیری (م ۲۱۸ھ) نهایت ثقه اور نامور مؤرخ تھے - وه حِمیر کے قبیلے سے تھے؛ چنانچه انھوں نے سلاطین حِمیر کی تاریخ لکھی، جو آج بھی موجود هے - ابن هشام مؤرخ هونے کے ساتھ ساتھ لغوی بھی تھے، لهٰذا انھوں نے سیرت کے مشکل الفاظ کی لغوی تشریح بھی کر دی - سیرت ابن اسحٰق کی مقبولیت کی بنا پر مندرجهٔ ذیل علما نے اسے منظوم کیا : ابو نصر فتح بن موسی خضراوی (م ۶۶۳ھ)؛ عبدالعزیز احمد المعروف به سعد ویری (م حدود ۶۰۷ھ)؛ فتح الدین محمد بن ابراهیم معروف به ابن الشهید (م ۷۹۳ء)، جن کی کتاب فتح الغریب فی سیرت الحبیب دس هزار اشعار پر مشتمل هے.

الواقدی : ابو عبدالله محمد بن عمر الواقدی (م ۲۰۷ھ) سیرت و مغازی کے بڑے عالم تھے- خلیفه المامون نے انھیں اپنا مقرب بنایا اور بغداد میں منصب قضا پر مامور کیا - ابن الندیم نے ان کی پچیس تصانیف گنوائی هیں - سیرت پر ان کی دو کتابیں قابل ذکر هیں : السیرة اور التاریخ و المغازی و المبعث - امام شافعیؒ فرماتے هیں که واقدی کی تمام تصانیف جھوٹ کا انبار هیں - کتب سیرت کی ضعیف روایتوں کا سرچشمه انهیں کی تصانیف هیں - یه مستشرقین کی پسندیده کتاب هے - ولهاؤزن Wellhausen نے جرمن زبان میں اس کا ترجمه برلن سے ۱۸۸۲ء میں شائع کیا (کشف الظنون، تهران ۱۳۷۸ھ، ذکر سیرت، ۲ : عمود ۱۰۱۲ تا ۱۰۱۶).

ابن سعد : ابو عبدالله محمد بن سعد البغدادی (م ۲۳۰ھ) مشهور محدث اور الواقدی کے کاتب اور شاگرد تھے - محدثین نے عموماً لکھا هے که ان کے استاد اگرچه قابل اعتماد نهیں، لیکن وه خود مستند هیں- خطیب بغدادی نے ان کی مدح و ستائش کی هے- یه موالی بنی هاشم سے تھے- بصرے میں پیدا هوے، لیکن بغداد میں سکونت اختیار کر لی تھی- مشهور مؤرخ البلاذری ان کے شاگرد تھے - ابن سعد نے باسٹھ سال کی عمر میں وفات پائی - ان کی کتاب کا نام طبقات هے، جو باره جلدوں میں هے - دو جلدیں نبی کریم صلّی الله علیه و آلهٖ و سلّم کے حالات میں هیں اور باقی جلدیں صحابه و تابعین کے - پهلے پهل جرمنی کے مشهور مستشرق زخاؤ Sachau نے اسے مرتب کیا اور نهایت اهتمام اور صحت کے ساتھ لائیڈن سے شائع کیا - اس کتاب کا بڑا حصه الواقدی سے مأخوذ هے، لیکن چونکه تمام روایتیں به سند مذکور هیں، اس لیے واقدی کی ضعیف روایتیں سهولت الگ کی جا سکتی هیں.

محمد بن عیسٰی الترمذیؒ (م ۲۷۹) : مشهور محدّث هیں، جن کی کتاب صحاح سته میں تیسرا درجه رکھتی هے - سیرت نبوی پر انھوں نے ایک

رسالہ الشمائل النبویہ والخصائل المصطفویہ (یا کتاب الشمائل) کے نام سے لکھا ہے، جس میں رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے حالات و عادات اور اخلاق کریمہ کا ذکر ہے۔ اس رسالے پر متعدد علما نے شروح و حواشی لکھے ہیں۔

سیرت پر اور بھی بہت سی کتابیں لکھی گئیں، جن کے نام کشف الظنون (۲ : عمود ۱۰۱۲ تا ۱۰۱٦) میں مذکور ہیں۔ چونکہ نام کے سوا ان کے متعلق اور کچھ معلوم نہیں، نہ ان کا وجود ہے، اس لیے ہم انھیں قلم انداز کرتے ہیں۔

یہ قدما کی تصنیفات تھیں۔ اب ہم متأخرین کی ان کتب کا ذکر کرتے ہیں جو متقدمین کی تصانیف کی شرح و توضیح کے طور پر لکھی گئیں۔ ان کتابوں میں اصل کتابوں کے مقابلے میں معلومات زیادہ ہیں اور اس لحاظ سے انھیں مستقل تصانیف کا درجہ دیا جا سکتا ہے:

الرّوض الأُنُف: یہ سیرت ابن اسحٰق کی شرح ہے۔ اس کے مصنف ابوالقاسم عبدالرحمٰن السُّہیلی (م ۵۸۱ھ) اکابر محدثین میں سے تھے اور ان کے بعد آنے والے مصنفین سیرت ان کے خوشہ چین ہیں۔ مصنف نے دیباچے میں لکھا ہے کہ میں نے اس کتاب کے لیے ۱۲۰ کتابوں سے استفادہ کیا۔ محدث ذہبی (م ۷۴۸ھ) نے اس کا مختصر تیار کیا۔ علاء الدین مُغلطائی (م ۷٦۲ھ) نے الروض الانف کو بنیاد قرار دیکر الزّہرالباسم لکھی۔ اس میں جو منقطع احادیث تھیں ان کی حافظ ابن حجر العسقلانی نے تخریج کی ہے۔ (السخاوی: الاعلان بالتوبیخ، اردو ترجمہ، مطبوعۂ مرکزی اردو بورڈ لاہور، ص ۱۸۸)۔

سیرت دِمیاطی: حافظ عبدالمؤمن الدمیاطی (م ۷۰۵ھ) کی تصنیف المختصر فی سیرة سیّد البشر کے حوالے آتے ہیں۔ یہ تقریباً ایک سو صفحات پر مشتمل ہے اور تا ہنوز غیر مطبوعہ ہے۔ کتاب خانۂ بانکی پور میں اس کا ایک نسخہ موجود ہے (شبلی: سیرت النبی، بار ششم، ۱ : ۳٦)۔

سیرت گازرونی: شیخ ظہیر الدین علی بن محمد گازرونی (م ٦۹۴ھ) کی تصنیف ہے، جس کا مخطوطہ کتاب خانۂ جامع مسجد، بمبئی میں موجود ہے۔

سیرت خِلاطی: علاءالدین علی بن محمد الخلاطی الحنفی (م ۷۰۸ھ) کی تصنیف ہے۔

سیرت مُغلطائی: علاءالدین مغلطائی کی مشہور کتاب ہے، جو مصر سے شائع ہو گئی ہے۔ علامہ بدر الدین یمنی (م ۸۵۵ھ) نے کشف اللثام کے نام سے اس کے ایک حصے کی شرح لکھی ہے۔

جوامع السیرة: اندلس کے جیّد فاضل حافظ ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم (۳۸۴ تا ۴۵٦ھ) کی کتاب ہے، جسے مصر کے مشہور عالم احمد محمد شاکر نے مرتب کرکے حال ہی میں دارالمعارف مصر سے شائع کیا ہے۔ نبی کریمؐ کی سیرت پر یہ نہایت مختصر، مگر جامع کتاب ہے۔ حضورؐ کی سیرت کے علاوہ اس میں صحابہ، خلفاے راشدین اور اموی و عباسی خلفا کا تذکرہ بھی کیا گیا ہے۔

شرف المصطفٰی: حافظ ابو سعید عبدالملک نیشا پوری (م ۴۰٦ - ۴۰۷ھ) کی تصنیف آٹھ جلدوں میں ہے۔ حافظ ابن حجر اصابہ میں اکثر اس کا حوالہ دیتے ہیں، مگر اس میں رطب و یابس بھی ہے۔

سیرت ابن عبدالبر: اندلس کے مشہور محدث ابن عبدالبّر کی اس کتاب کے حوالے اکثر آتے ہیں۔

عیون الأثر: ابوالفتح بن سیّد النّاس (م ۷۳۴ھ) کی جامع تصنیف ہے۔ اس میں معتبر کتب کو ماخذ قرار دے کر جہاں سے جو کچھ نقل کیا ہے وہاں

سند بھی دی ھے، مگر ابن القولج (م ٧٣٨ھ) کہتے ھیں که مصنف نے مجھے یه کتاب دکھائی تو میں نے اس میں سو ایسی جگہوں پر نشان لگائے جن میں شک کی گنجائش ھے۔

نُور النّبراس فی سیرة ابن سیّد النّاس: ابراهیم بن محمد البرهان الحلبی (م ٨٤١ھ) نے اس نام سے عیون الاثر کی نہایت محققانه شرح لکھی ھے، جو بڑی مفید معلومات کا گنجینه ھے ۔ یه دو جلدوں میں ھے (الاعلان بالتوبیخ، ص ١٩٠)۔

المواهب اللدنّیه: علامه شهاب الدین احمد ابن محمد القسطلّانی (م ٩٢٣ھ)، شارح بخاری، کی مشہور کتاب اور متأخرین کا مأخذ ھے ۔ یه اگرچه نہایت مفصل ھے، لیکن اس میں موضوع اور ضعیف حدیثیں بہت ھیں ۔ یه ١٢٨١ھ میں قاهره سے شائع ھوئی۔

شرح علی المواهب اللدنّیه: الزرقانی کی یه کتاب السُّهیلی کی الرّوض الأنف کے بعد سب سے زیاده جامع اور محققانه تصنیف سمجھی جاتی ھے ۔ یه آٹھ ضخیم جلدوں میں چھپ کر مصر سے شائع ھو چکی ھے۔

الشّهاب احمد بن اسمعیل الاَبْشیطی الشافعی الواعظ (م ٨٣٥ھ): ان کی ایک جامع کتاب ھے، جس کے انھوں نے تیس جز لکھے ھیں ۔ یه سیرت ابن اسحٰق (مع تعلیقات، جو السّهیلی اور دوسروں نے اس پر لکھی ھیں) کے علاوه ابن کثیر کی البدایة، واقدی کی مغازی اور دیگر کُتُبِ سیرت کی جامع ھے ۔ اس میں جو الفاظ آئے ھیں ان کا صحیح صحیح اعراب بھی انھوں نے درج کر دیا ھے (الاعلان بالتوبیخ، اردو ترجمه، ص ١٩١)۔

الشفاء بتعریف حقوق المصطفٰی: یه عیاض ابن موسی الیَحْصُبی (م ٥٤٤ھ) کی تصنیف ھے ۔ یه رطب و یابس کا مجموعه ھے، جس میں صحت کا التزام نہیں کیا گیا (کشف الظنون، ٢: عمود ١٠١٢ تا ١٠١٦)۔

منظوم سیرت: متعدد علماء نے منظوم سیرتیں لکھ کر بارگاهِ رسالت میں هدیۂ عقیدت پیش کیا ۔ ان میں سے مندرجۂ ذیل اهم ھیں:

١ - محمد بن ابراهیم المعروف به فتح الدین الشهید (م ٧٩٣ھ) نے دس هزار ابیات پر مشتمل سیرت لکھی۔

٢ - حافظ زین الدین عراقی (م ٨٠٦ھ) نے، جو حافظ ابن حجر العسقلانی کے استاد تھے، نظم میں سیرت لکھی ۔ اس کی کتاب کا نام الفیة (هزار اشعار) ھے، جس میں وه مُغلطائی کی مختصر سیرت کے ساتھ ساتھ چلے ھیں ۔ عراقی کی نظم کی شرح الشّهاب بن رسلان (م ٨٤٤ھ) نے کی ۔ حافظ ابن حجر نے بھی الفیه کے شروع کے چند ابیات کی شرح کی تھی، جس کی تکمیل السخاوی نے کی۔

٣ - الشمس الباعونی الدّمشقی (م ٨٧١ھ) نے بھی مُغلطائی کی سیرت کو هزار بیت سے زیاده میں نظم کیا ھے ۔ اس کا نام مِنحة اللّبیب فی سیرة الحبیب ھے ۔ وه استاد برهان الدین (م ٨٧٠ھ) کے بھائی تھے (الاعلان بالتوبیخ، ص ١٩٢)۔

سیرة النبی کے مختلف پہلو: رسول کریمؐ کے مولد کو بعض علما نے مستقل کتابوں کا موضوع بنایا (مثلاً ابوالقاسم السبتی: الدر المنظّم فی المولد المعظّم)۔ بعض علما نے رسول اکرم صلّی اللہ علیه و آله و سلّم کے اسلاف اور اسما پر کتابیں لکھیں ۔ ناموں کی مجموعی تعداد پانچ سو کے قریب ھے ۔ دلائل النبوة کے موضوع پر متعدد علما نے کتابیں لکھیں ۔ ان میں محدّث ابوبکر البیهقی کی کتاب سب سے جامع ھے ۔ بکثرت علما نے اعلام النبوّة (نبوت کی علامتوں) کو موضوع کتاب

ٹھیرایا ۔ الشمائل النبویۃ پر بھی متعدد علما کی کتابیں ھیں ۔ ان میں امام ابو عیسٰی الترمذی (م ۲۷۹ھ) کی کتاب الشمائل معروف تر ھے ۔ نعلین مبارک پر ابوالیُمن عبدالصمد بن عبدالوھاب (۶۱۴ھ / ۶۸۶ھ) نے کتاب تحریر کی ۔ اخلاق نبوی پر محمد بن ابی بکر ابن القیّم الجوزیۃ (م ۷۵۱ھ) کی زاد المعاد فی ھدی خیرالعباد بہت عمدہ کتاب ھے ۔ متعدد علما نے الطب النبوی اور آپؐ کے خصائص پر کتابیں لکھیں (تفصیل کے لیے دیکھیے الاعلان بالتوبیخ، ص ۱۹۶ تا ۱۹۷) ۔ نبی اکرم کے خُطَب (خطبوں) سے متعلق ابو احمد العَسّال اور ابو الشیخ بن حِبّان کی تصانیف ھیں ۔ نَسَب النبیؐ پر الطَّبَرانی اور ابو عبداللہ بن مَندہ (م ۳۹۵ھ) کی کتابیں ھیں ۔ مکاتبات پر عمارۃ بن زید کی تصنیف ھے ۔ کچھ اور لوگوں نے وفاتِ نبویؐ اور آپؐ پر درود بھیجنے کو موضوعِ سخن بنایا ۔ آپ کی ازواج مطہرات کے تذکرے کو دمیاطی نے اپنی کتاب میں جمع کر دیا ۔ آپؐ کے مَوالی (آزاد کردہ غلاموں) اور کُتّاب (کاتبوں) کے حالات کو عبداللہ بن علی بن احمد بن حدیدہ نے جمع کر کے کتاب کا نام المصباح المُضِیٔ فی کُتّاب النبیؐ رکھا ۔ (دیگر تصانیف کے لیے دیکھیے الاعلان بالتوبیخ، ص ۱۹۸) ۔

سیرت نگاری عصر حاضر میں : سیرت نگاری سے شغف ھر دور میں جاری رھا ۔ اور مسلمانوں کی سب اھم زبانوں میں کتابیں لکھی گئیں ۔ قدیم سیرت نگاروں کے بعد اب ھم عصر حاضر کے ممتاز سیرت نگاروں کا تذکرہ کرتے ھیں ۔ موجودہ دور کے سیرت نگاروں کو ھم دو قسموں میں منقسم کرتے ھیں : (۱) مغربی سیرت نویس؛ (۲) مسلم سیرت نویس ۔

مغربی سیرت نویس : سترھویں صدی عیسوی کے وسط میں یورپ میں علمی نشأۃ ثانیہ کا ظہور ھوا ۔ مستشرقین کی کوشش سے نادرالوجود عربی کتابیں شائع ھوئیں ۔ سیاسی اغراض کے پیش نظر عربی زبان کے مدارس قائم ھوے ۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں یورپ کی سیاسی قوت اسلامی ممالک میں پھیلنی شروع ھو گئی ۔ اس کے زیرِ اثر مستشرقین کی ایک کثیر جماعت عالمِ وجود میں آئی، جنھوں نے مشرقی کتب خانوں کی بنیاد ڈالی اور مشرقی تصنیفات کی طبع و اشاعت کا اھتمام کیا ۔ مسلمانوں کے ھاں عربی زبان میں سیرت و مغازی کی جو کتابیں محفوظ تھیں وہ ایک ایک کر کے اٹھارھویں صدی کے اواخر سے لے کر انیسویں صدی کے اختتام تک یورپ میں چھپ گئیں اور ان میں سے اکثر کا یورپی زبانوں میں بھی ترجمہ ھو گیا ۔ علماے مغرب نے ان سے استفادہ کر کے سیرۃ رسول اللہؐ کو بھی موضوع توجہ بنایا ۔

سیرت نگار مصنفین یورپ کو تین قسموں میں منقسم کیا جا سکتا ھے : (۱) جو عربی زبان اور اصل مآخذ سے بے گانہ تھے ۔ ان کا سرمایۂ معلومات دوسروں کی تصنیفات اور تراجم تھے ۔ ان کا کام صرف یہ تھا کہ مشتبہ اور ناقص مواد کو قیاس اور میلان طبع کے قالب میں ڈھال کر دکھائیں ۔ ان میں بعض مصنفین انصاف پسند بھی ھیں؛ مثلاً *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (تاریخ زوال سلطنت روما) کا مصنف گِبَن Gibbon اور کارلائل Carlyle؛ (۲) دوسری قسم کے مصنفین عربی زبان و ادب اور تاریخ و فلسفۂ اسلام کے ماھر، مگر فن سیرت سے نا آشنا تھے ۔ ان لوگوں نے سیرت یا دین اسلام پر کوئی مستقل کتاب نہیں لکھی، لیکن ضمنی موقعوں پر اسلام یا داعی اسلام صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے متعلق لکھا اور تعصب سے کام لیا ۔ ان کی فہرست طویل ھے: (۳) تیسری قسم میں وہ مستشرقین آتے ھیں جنھوں نے اسلامی ادبیات کا خاصا مطالعہ کیا ھے، مثلاً پامر Palmer یا مارکولیتھ

Margoliouth ۔ مؤخرالذکر کا دعوٰی ہے کہ اس نے مسند احمد بن حنبلؒ کا ایک ایک حرف پڑھا ہے، لیکن رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی سیرت پر جو کتاب لکھی اس میں کذب و افترا سے دریغ نہیں کیا۔ ڈاکٹر اشپرنگر **Sprenger** جرمنی کا مشہور عربی دان عالم تھا اور کئی سال مدرسۂ عالیہ، کلکتہ کا پرنسپل رہا۔ حافظ ابن حجر العسقلانی کی الاصابة فی احوال الصحابہ اسی نے بعد از تصحیح کلکتے میں چھپوائی، لیکن آنحضورؐ کی سیرت پر جو ضخیم کتاب ***Das leben und die Lehre des Mohammed*** تین جلدوں میں لکھی وہ تعصبات سے لبریز ہے۔ ان مصنفین نے سیرت رسول اللہؐ سے متعلق جو نکتہ چینیاں کی ہیں ان میں سے اکثر نامعقول ہی نہیں، مکروہ بھی ہیں، مثلاً (۱) رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی زندگی مکۂ معظمہ تک پیغمبرانہ زندگی ہے، لیکن مدینۂ منورہ جا کر جب سیاسی قوت حاصل ہوئی تو پیغمبری بادشاہی میں تبدیل ہو گئی اور اس کے جو لوازم ہیں۔ یعنی لشکر کشی، قتل و انتقام، خونریزی وغیرہ، وہ خود بخود عالم وجود میں آ گئے؛ (۲) کثرت ازواج و میل الی النساء؛ (۳) اشاعت اسلام بالجبر؛ (۴) لونڈی غلام بنانے کی اجازت اور اس پر عمل؛ (۵) مادّہ پرستانہ پالیسی اور بہانہ جوئی (تفصیلات کے لیے دیکھیے شبلی نعمانی: سیرة النبیؐ، بار ششم، ۱: ۸۸ ببعد)۔

مستشرقین کی اس روش کی اصل وجہ تو ان کا مذہبی اور سیاسی تعصب ہے، لیکن اس میں ان کے طریق کار کو بھی دخل ہے۔ مغربی سیرت نگاروں کا سرمایۂ استفاد سیرت و تاریخ کی کتابیں ہیں، مثلاً مغازی، واقدی، سیرت ابن ہشام و تاریخ طبری وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ جو غیر مسلم شخص آنحضرتؐ کی سیرت مرتب کرنا چاہے گا تو وہ لازماً کتب سیرت کی طرف رجوع کرے گا، [لیکن واقعہ یہ ہے کہ سیرة کی تکمیل قرآن و حدیث سے ہونی چاہیے]۔ آنحضرت کے یقینی سوانح حیات وہ ہیں جو قرآن مجید سے ثابت ہیں یا کتب حدیث میں براویات صحیحہ منقول ہیں اور مستشرقین کی اکثریت اس قیمتی سرمائے سے استفادہ نہیں کرتی۔ مزید برآں یورپ کے اصول تنقید اور ہمارے اُصول نقد و جرح میں بڑا فرق و اختلاف ہے۔ یورپ اس بات کو بالکل نہیں دیکھتا کہ راوی صادق ہے یا کاذب۔ وہ صرف یہ دیکھتا ہے کہ راوی کا بیان قرائن اور واقعات کے ساتھ ہم آہنگ ہے یا نہیں [یعنی داخلی معیار (تقوٰی، دیانت، بے غرضی، للّٰہیت) کوئی نہیں، وہ صرف عقلی و واقعاتی نقد و جرح سے کام لیتا ہے اور راویوں کی روایت پر شک کر کے ان کی روایت کو پرکھتا ہے]۔ بخلاف ازیں محدثین واقعے پر غور کرنے سے پہلے یہ دیکھتے ہیں کہ اسماء الرجال کے فن میں اس شخص کا نام ثقہ [یعنی عادل، متقی، بےلوث اور خدا پرست] لوگوں کی فہرست میں درج ہے یا نہیں۔ [اگر نہیں ہے تو ان کے نزدیک اس کا بیان بہرحال مشکوک سمجھا جائے گا۔ اس اختلاف اصول نے یوروپین مستشرقین کی تصنیفات کو ناقابلِ اعتبار بنا دیا ہے]؛ چنانچہ اہلِ یورپ ظاہری ربط و تسلسل کے پیش نظر واقدی کے بیان پر سب سے زیادہ اعتماد کرتے ہیں، مگر محدثین کے نزدیک وہ کذّاب ہے۔

[مغرب کے پرانے سیرت نگاروں (سرولیم میور **Sir William Muir**، اشپرنگر **Aloys Sprenger**، نولدکہ **Nöeldeke**، مارگولیتھ **Margoliouth**، گولت سہر **Goldziher**، کائتانی **Caetani** اور شاخت **Schacht** وغیرہ) نے محدثین سے زیادہ سیرة نگاروں کے بیانات پر اعتماد کیا ہے اور واقدی کو بےاندازہ اہمیت دی ہے، یہاں تک کہ منٹگمری واٹ **Montgommery Watt** نے بھی، جو یوں غیر جانب دارانہ اور منصفانہ

سیرت نگاری کا مدعی ہے، اسے بڑی اہمیت دی ہے اور اس کے بیانات کو قیمتی مآخذ قرار دیا ہے (دیکھیے *Muhammad at Mecca*، بار دوم (۱۹۶۵ء)، مقدمہ، ص xii)؛ اس کے علاوہ مذکورۂ بالا مغربی فضلا کے طریق کار کی حمایت بھی کی ہے، جس کے وہ مستحق نہیں ۔ یوں منٹگمری واٹ کا اپنا طریق کار بھی پوری طرح قابل قبول اس لیے نہیں کہ وہ واقعے (act) اور محرکات (motives) کی بحث میں حدیث پر اعتماد کرنے کے بجائے عقلی و منطقی استقرا پر نتائج کی بنیاد رکھتا ہے اور قرآن مجید کو سیرت کا اتنا اہم مأخذ نہیں سمجھتا جتنا کہ وہ ہے (کتاب مذکور، مقدمہ، ص xiv) ۔ بایں ہمہ اب مغرب میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے مقام رفیع کو سمجھنے اور اسلام کو عملی نتائج کے حوالے سے سمجھنے کی سنجیدہ کوششوں کا آغاز ہو چکا ہے. اگرچہ منٹگمری واٹ کے بقول مسلم قارئین کو یہ ضرور مد نظر رکھنا چاہیے کہ مغربی سیرت نگار کو ان معاملات میں اپنے ماحول اور تربیت کے مطابق معروضی اور سیکولر (secular) غیر دینی نقطۂ نظر رکھنے کی مجبوری ہے؛ اس لیے ان کی تحریروں کو اگر ناقدانہ ہمدردی کے ساتھ پڑھیں تو مذہبی و علمی افہام و تفہیم کے حق میں اچھا ہوگا].

عہد حاضر کے مسلم سیرۃ نگار: عصر حاضر کے متعدد عرب مصنفین نے سیرۃ النبیؐ کے موضوع پر قلم اٹھایا ہے اور قابل قدر کتابیں تصنیف کی ہیں ۔ ان میں سے چند قابل ذکر تصنیفات حسب ذیل ہیں:- امین دویدار: صور من حیاۃ الرسولؐ؛ محمد عزت دروزہ: سیرۃ الرسولؐ، ۲ جلدیں؛ احمد عزالدین عبداللہ خلف اللہ: السیرۃ المحمدیۃ الخالدۃ؛ قرنی طلبہ بدوی: جواہر السیرۃ النبویۃ؛ محمود شبلی: حیات رسول اللہؐ؛ عبدالجلیل راضی: حیاۃ محمد الروحیۃ؛ محمد حسین ہیکل: حیاۃ محمد؛ عباس محمود العقاد: عبقریۃ محمد؛ محمد فرج: العبقریۃ العسکریۃ فی غزوات الرسولؐ؛ محمد عطیۃ الابراشی: عظمۃ الرسولؐ؛ الخضری، نورالیقین؛ مصطفٰی الغلایینی: لباب الخیار فی سیرۃ المختارؐ؛ محمد احمد جادالمولٰی: محمد المثل الکامل؛ عبدالرحمٰن الشرقاوی: محمد رسول الحریۃ؛ عبدالرزاق نوفل: محمد رسولاً نبیاً؛ محمد عبدالفتاح ابراہیم: محمد القائد؛ محمد جمال الدین مسرور: قیام الدولۃ العربیۃ الاسلامیۃ.

مسیحی اور مغربی سیرت نگاروں کے غیر منصفانہ انداز تحریر کے خلاف ہندوستان (و پاکستان) میں بھی رد عمل ہوا ۔ جن اہل علم نے ان کے جواب میں مدافعتی یا مثبت طور سے قلم اٹھایا ان میں مندرجۂ ذیل بالخصوص ممتاز ہیں: سید احمد خان (مصنف خطبات احمدیہ، ۱۸۶۹ء)، شبلی نعمانی (مصنف سیرۃ النبی، جلد اول)، سید سلیمان ندوی (مصنف سیرۃ النبی، باقی جلدیں؛ رحمت عالم: خطبات مدراس)، قاضی سلیمان منصور پوری (م ۱۹۳۰ء: مصنف رحمۃ اللعالمین)، عبدالرؤف دانا پوری (مصنف اصحّ السیر)، مناظر احسن گیلانی (مصنف النبیّ الخاتم) مولانا اشرف علی تھانوی (مصنف نشر الطیب فی ذکر النبی الحبیب)، امام خان نوشہروی (مترجم حیات محمد، از محمد حسین ہیکل)، سید نواب علی (مصنف سیرۃ الرسول)، چودھری افضل حق (مصنف محبوب خدا)، راشد الخیری (مصنف آمنہ کا لال)، میجر جنرل اکبر خان (مصنف حدیث دفاع، جس میں غزوات نبوی پر جدید فنی و فوجی نقطۂ نظر سے بحث کرنے کے علاوہ آنحضورؐ کی فوجی حکمت عملی، مقامات جنگ، انداز جنگ اور اوقات جنگ کے انتخاب پر روشنی ڈالی گئی ہے، نیز میدان جنگ و صف بندی کے رخ اور فوجوں کی آمد کے راستے وغیرہ کے نقشے بھی دیے ۔

انگریزی میں سید امیر علی کی *Life of Muhammad* اور خالد لطیف گابا کی *The Prophet of Desert* قابل ذکر ہیں۔ بریگیڈیر گلزار احمد نے بھی غزوات پر ایک کتاب لکھی ہے۔ اسی سلسلے کی سب سے زیادہ قابل ذکر کتاب محمد حمید اللہ: ***The Battle-fields of the Prophet Muhammad*** ہے۔

مآخذ: (١) القاموس المحیط، مطبوعۂ مصر؛ (٢) صراح، مطبوعۂ نولکشور؛ (٣) شبلی نعمانی: سیرة النبیؐ، بار ششم، مطبوعۂ اعظم گڑھ، ج ١؛ (٤) السخاوی: الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ، اردو ترجمه از ڈاکٹر سید محمد یوسف، لاہور ١٩٦٨ء؛ (٥) وہی مصنف: فتح المغیث فی شرح الفیة الحدیث، مطبوعۂ لکھنؤ؛ (٦) الزرقانی: شرح المواھب اللدنیه، مطبوعۂ مصر؛ (٧) ابن عبدالبر: جامع بیان العلم، مطبوعۂ مصر؛ (٨) ابن سعد: طبقات، جزو ثانی؛ (٩) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، مطبوعۂ حیدرآباد (د ن)؛ (١٠) حاجی خلیفه: کشف الظنون، مطبوعۂ تہران؛ (١١) ابن العماد الحنبلی: شذرات الذھب فی اخبار من ذھب، مطبوعۂ قاھرہ؛ (١٢) نواب صدیق حسن خان: التاج المکلل، مطبوعۂ بمبئی؛ (١٣) اسمٰعیل پاشا بغدادی: ھدیة العارفین، تہران ١٩٦٠ء؛ (١٤) السخاوی: الضوء اللامع لاھل القرن التاسع، مطبوعۂ بیروت؛ (١٥) اسحٰق النبی علوی: واقعات سیرت نبوی میں توقیتی تضاد اور اس کا حل، در ماھنامۂ برھان، دھلی، مئی تا دسمبر ١٩٦٤ء۔

(غلام احمد حریری [و سید عبداللہ])

⊗ **رجال:** جیسا کہ پہلے ذکر آ چکا ہے، فن رجال حدیث سے متعلق ہے۔ اس میں راویوں کے حالات (اشارے اور خاکے) ملتے ہیں۔ تفصیلات کے لیے رک به اسماء الرجال.

⊗ **طبقات:** طبقات بھی اس سے ملتا جلتا فن ہے۔ اس میں صحابہ یا دوسرے درجے کو ملحوظ رکھ کر، اصناف رجال کے تذکرے لگائے گئے ہیں۔ طبقات ابن سعد اس سلسلے کی مشہور کتاب ہے۔ عبدالرحمٰن السُّلمی کی طبقات الصوفیه بھی اسی انداز کی کتاب ہے۔ مزید معلومات کے لیے رک به طبقات.

ب۔ عام (غیر دینی) سوانحی ادب

معجمات: (ع ج م مادے سے عجم، عجمة، عجمی، اعجمی . . . . اور معجم)؛ اعجم الکتاب = کتاب پر نقطے ڈالے، محض حروف تہجی: معجم اس کتاب کو بھی کہتے ہیں جو باعتبار حروف تہجی مرتب ہوئی ہو؛ بمعنی لغت بھی ہے (دیگر معانی کے لیے دیکھیے لسان، بذیل مادۂ ع ج م؛ تھانوی: کشاف، بذیل مادۂ المعجم)۔ عربی اور فارسی میں معجم نام کی بہت سی کتابیں ہیں۔ ان میں سے بعض باعتبار حروف تہجی مرتب ہیں، مثلاً معجم الادباء، اور بعض میں یه ترتیب ملحوظ نہیں، مثلاً فارسی کی کتاب المعجم فی معاییر اشعار العجم، از شمس قیس۔ معجم کے نام سے کئی اور کتابیں بھی ہیں، مثلاً نجم الدین ابن فہد المکی: المعجم (اھلوارت: فہرست مخطوطات عربی، کتاب خانۂ برلن، عدد ١٠١٣١، ١٠١٣٢)؛ یاقوت: معجم اھل الادب (کتاب مذکور، عدد ٩٨٥٢)؛ المعجم فی بقیة الاشیا (کتاب مذکور، عدد ٧٠٥٢)؛ یاقوت، معجم البلدان (کتاب مذکور، عدد ٦٠٣٠، ٦٠٤١، ٦١٢٣)؛ المعجم الوجیز من کلام الرسول العزیز (کتاب مذکور، عدد ١٣٧٣)؛ ابن الفوطی: مجمع الآداب و معجم الالقاب۔ یه سب کتابیں سوانحی نہیں، تاھم سوانحی نوعیت کی بہت سی کتابیں معجم ھی کہلاتی ہیں.

وفیات: بعض کتابوں میں اشخاص کے حالات کو تاریخ وفات کے لحاظ سے مرتب کیا گیا ہے، مثلاً ابن خلکان: وفیات الاعیان اور اسی کا

تکملہ الصفدی: الوافی بالوفیات، وغیرہ ۔

اخبار: (جمع خبر) عموماً حدیث یا تاریخ کے معنوں میں استعمال ھوا ھے، لیکن عام سوانحی اشارات یا تفصیلات والی کتابوں کے نام میں بھی یہ لفظ آیا ھے، مثلاً عبدالحق: اخبارالاخیار اور قدیم تر ادبی کتاب اخبار الحمقاء والمغفلین؛ مگر جاحظ کی تصنیف کتاب الحمقاء میں لفظ کتاب ھی کو کافی سمجھا گیا ھے: نیز رک بہ تاریخ ۔

حکایات: (جمع حکایت [رک بآں]): بہت سے معنوں کے علاوہ اس کا ایک مفہوم جمع حالات اشخاص بھی ھے، مثلاً حکایات الصالحین یا جوامع الحکایات ۔

تذکرہ: فرد کی سوانح عمری کے لیے بھی استعمال ھوا ھے اور گروھوں کے حالات کے لیے بھی، مثلاً عطار: تذکرۃ الاولیاء، (نیز رک بہ تذکرہ؛ سیّد عبداللہ: تذکرہ نگاری کا فن اور اردو تذکرے، جس میں دیگر مآخذ کی تفصیل آئی ھے ۔ اس کے علاوہ دیکھیے شاہ علی: تذکرہ نگاری کا فن، مطبوعۂ کراچی)۔

تذکروں کے لیے عام نام بھی آئے ھیں، مثلاً جامی: نفحات الانس؛ دارا شکوہ: سفینۃ الاولیاء؛ غلام سرور: خزینۃ الاصفیاء، وغیرہ ۔

ملفوظات: ملفوظات اگرچہ براہ راست سوانح میں شامل نہیں، تاھم ان میں سوانحی مواد بکثرت مل جاتا ھے ۔ اس قسم کی تصانیف خاصی تعداد میں موجود ھیں جن کے عنوان (یا نام) میں لفظ ملفوظات شامل ھے ۔

(د) افراد کی سوانح عمریاں ۔ اس صنف کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ھے: (۱) تاریخی: سلاطین اور اھل دربار کے سوانح، مثلاً گلبدن بیگم: ھمایوں نامہ؛ (۲) کسی عالم، صوفی یا کسی اور وجہ سے اھم شخص کی سوانح عمری؛ (۳) خود نوشت سوانح حیات ۔ یہ عام بھی ھیں، مگر تیموری سلاطین کی تزکات خاص شہرت رکھتی ھیں ۔

یاد رہے کہ یہ ساری بحث قدیم زمانے سے متعلق ھے ۔ مغربی اثرات کی وسعت کے بعد سوانح نگاری کے فن نے ایک اور سمت میں بہت ترقی کی ھے اور مسلمانوں کے ادب میں اس صنف کا ذخیرہ وافر موجود ھے ۔ اس جدید سوانح عمری کا طریق کار بھی مختلف ھے اور غایتیں بھی مختلف ھیں ۔ یہ چونکہ مغربی اصولوں کے تحت ھیں اس لیے اس کے لیے دیکھیے *Ency. Britannica*، بذیل مادۂ Biography؛ نیز شاہ علی: سوانح نگاری کا فن ۔

اس موقع پر مسلمانوں کے سوانحی ادب اور مغرب کے جدید سوانحی ادب کی بنیادی روح کا تذکرہ بے محل نہ ھوگا، اگرچہ ھم اس کی تفصیل میں نہیں جا سکتے ۔

مسلمانوں کا حقیقی سوانحی ادب حدیث کی خدمت کے لیے ایجاد ھوا ۔ اس کی روح راویوں کے حقیقی حالات اور ان کے کردار کی حقیقی خصوصیات تک پہنچنا تھا ۔ گویا سچائی اور صداقت کی جستجو اس کی غایت اوّل تھی ۔ تصویر کشی اور مرقع نگاری اس کا مقصد نہ تھا ۔ شخصیتوں کی نفسیات تک پہنچنا اور ان کی داخلی شخصی خصائص و میلانات کا کھوج لگانا علماے رجال کا ایک بہت بڑا مقصد تھا، مگر محض عیب جوئی کی خاطر نہیں بلکہ یہ جاننے کے لیے کہ آنحضرتؐ کے متعلق کوئی روایت بیان کرنے والے کا روحانی مرتبہ کیا ھے؟ اس حیثیت سے جدید ترین سوانحی تحریریں بالکل دوسری سمت جاتی نظر آتی ھیں ۔ ان مصنفوں کی ساری جستجو انسانوں کی کمزوریوں کی نقاب کشائی (اور ان کی پردہ دری) کے لیے وقف ھے ۔

مسلمانوں کے عام سوانحی ادب میں قارئین

کی عام دلچسپی کو بھی مد نظر رکھا گیا ہے، مگر ''ہمہ را بہ نیکی یاد کردن'' کا اصول بلا التزام کارفرما نظر آتا ہے۔ یہ ادب یادگاری اور موعظتی مقصد کے لیے بھی پیدا ہوا۔ ان ادیبوں کا نظریہ یہ تھا کہ بشریت اور تقصیر (گناہ اور لغزش) لازم و ملزوم ہیں، اس لیے اس کی تفصیلات میں جانا تحصیل حاصل کا درجہ رکھتی ہے۔ اصل شے قابل ذکر یہ ہے کہ اسی کمزور اور پر تقصیر مخلوق نے مذکورہ دشواریوں کے اندر کیا کیا کمال حاصل کیے، اس نے انسانیت کے لیے کیا کیا کارنامے انجام دیے اور اس کی زندگی طلب کمال کی جد و جہد میں دوسرے انسانوں کے لیے کیا کیا سبق دیتی ہے؟ کسی گناہ گار کو گناہ گار ثابت کرنے کے لیے دور کی کوڑی لانے کی سعی تحصیل حاصل کے مترادف ہے۔ مسلم سوانح نگاروں کا بالعموم ہدف یہی رہا ہے کہ وہ انسان کے کمالات کو ذات خداوندی اور صانع حقیقی کے حوالے سے اجاگر کر کے دوسروں کے لیے مشعل راہ مہیا کریں [سیّد عبداللہ نے لکھا].

(ج) تاریخی ادب

اس کا ذکر پہلے آ چکا ہے: رک بہ تاریخ۔

تاریخی ادب میں بدائع وقائع اور تاریخی قصص و حکایات بالخصوص قابل ذکر ہیں.

⊗ **بدائع وقائع**: جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اس سے مراد ایسے واقعات کا بیان ہے جو عجیب اور دلچسپ ہوں۔ یہ واقعات سلاطین و امرا سے بھی متعلق ہو سکتے ہیں اور عام معاشرتی زندگی سے بھی۔ اس سلسلۂ تصنیف کو مجموعی طور پر تاریخ اور قصے کا امتزاج کہا جا سکتا ہے۔

مدوّنات پر لکھنے والوں نے اس کا بطور صنف مستقل کہیں ذکر نہیں کیا، البتہ چند مصنفین نے اپنی کتابوں کے نام میں بدائع (یا عجائب) کا لفظ شامل کیا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ تاریخ (واقعات کا علم بہ تسلسل زمانی یا بقول السخاوی ''مرور الانسان فی الزمان'') ان مصنفین کے مد نظر نہیں بلکہ دلچسپ تاریخی و معاشرتی مواد بطور واقعہ مہیا کرنا اس کا مقصود ہے؛ لٰہذا اس سلسلے کی کتابیں خود تاریخ نہیں، اگرچہ تاریخ کا ایک مأخذ ضرور ہیں۔ انھیں آسانی سے قصص یا حکایات میں بھی شامل کیا جا سکتا ہے، لیکن یہ ایسے قصے ہیں جو محض تخیل کی تخلیق نہیں بلکہ جن کے لیے واقعاتی مواد موجود ہوتا ہے.

اس قسم کی کتابوں کو عام ادبی کتابوں سے یوں جدا کیا جا سکتا ہے کہ ان کا مقصد اسالیب بیان سے قارئین کو آگاہ کرنا ہوتا ہے اور ضروری نہیں کہ ان میں وقائع بھی ہوں۔ بہر حال اسلامی ادبیات میں یہ عجیب و غریب سلسلۂ تصنیف موجود ہے، جس کا مقصد قارئین کے لیے دلچسپ واقعاتی مواد مہیا کرنا ہے۔ دلچسپی کا عنصر بے شمار تصانیف میں، جن میں تاریخ، محاضرات، حکایات و قصص، سوانحی ادب اور تزکات و ملفوظات تک شامل ہیں، موجود ہے؛ مگر ان میں معیاری بدائع وقائع صرف انھیں کتابوں کو کہا جائے گا: (۱) جن کا مقصد تاریخ نگاری نہ ہو، محض دلچسپی و تفریح ہو؛ (۲) جو باقاعدہ تاریخ کے طور پر مسلسل نہ لکھی گئی ہوں یا باقاعدہ قصص میں شامل نہ ہوں اور (۳) جو مضمون واحد کے بجاے متفرق مطالب پر مشتمل ہوں اور ان میں منطقی یا تاریخی ربط و تسلسل موجود نہ ہو.

اس دلچسپ و فرحت افزا عنصر سے متأثر ہو کر بعض مؤرخوں نے بھی اپنی کتابوں کے ناموں میں بدائع یا عجائب کا لفظ شامل کیا ہے، مگر ایسی کتابیں تاریخ ہی ہیں بدائع وقائع نہیں، مثلاً ابن

عرب شاہ: عجائب المقدور فی نوائب التیمور، یا الجبرتی: عجائب الآثار فی التراجم والاخبار۔ بہرحال اس سلسلے کی صحیح حدبندی اور تعریف امر مشکل ہے۔ ہم ذیل میں دو شذرات درج کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک عربی ادب سے متعلق ہے اور دوسرا فارسی ادب سے۔ ظاہر ہے کہ ترکی اور اردو ادب میں اس نوع سے متعلق کتابیں موجود ہوں گی، لیکن صحیح حد بندی نہ ہونے کی وجہ سے ہم صرف عربی اور فارسی کتابوں کا تذکرہ کریں گے۔ [سید عبداللہ، رئیس ادارہ، نے لکھا].

(ادارہ)

عربی: بدائع (ع) بدیع یا بدیعہ کی جمع، بمعنی چیز ہاے نو پیدا شدہ، مجازًا بمعنی عجائبات؛ وقائع (ع) الواقعۃ والوقیعۃ کی جمع؛ بمعنی روئداد و احوال و اخبار کار زار، حرب و قتال و معرکہ (فرہنگ اندراج، بذیل مادۂ وقائع الحرب؛ نیز لسان العرب، بذیل مادّہ، جہاں اس کے معنی ایام حروبہم دیے ہیں)، یعنی وہ نادر دلچسپ واقعات (علمی و ادبی و تاریخی)، جن میں ملکی احوال اور معرکہ آرائیوں کا بھی ذکر ہو۔ اسلام میں تاریخ نگاری (وقائع نگاری) کی ابتدا اوائل عہد بنو امیہ ھی میں ہو گئی تھی (دیکھیے مارگولیتھ: *Arab Historiography*)، لیکن محض تفریح و دلچسپی کی خاطر بدائع وقائع کی کتابیں کچھ بعد میں ظہور میں آئیں۔ پہلے اہم مصنف الجاحظ (م ۸۶۸ء) اور ابن قتیبہ (م ۸۸۹ء) ہیں۔ یہاں یہ عنصر خاص طور سے (اور اولًا) مدنظر ہے۔ الجاحظ کی کتابوں میں البیان والتبیین خاص طور سے معروف ہے۔ اسی طرح ابن قتیبہ کی عیون الاخبار خاص شہرت رکھتی ہے۔ ان دونوں مصنفوں کی دوسری کتابوں (کتاب البخلاء وغیرہ) میں بھی تصریح پر بالخصوص زور دیا گیا ہے۔ ہم المبرد (م ۲۸۵ھ): کتاب الکامل کو بھی اس صف میں شامل کر سکتے ہیں۔ یہی صورت ابن عبد ربہ (م ۳۲۸ھ): العقد الفرید؛ ابوالفرج الاصبہانی (م ۳۵۶ھ): کتاب الاغانی؛ الابشیہی (م ۸۵۰ء): المستطرف؛ التنوخی (م ۳۸۳ھ): الفرج بعد الشدۃ اور ابن ایاس (م ۹۳۰ھ): بدائع الظہور فی وقائع الدہور کی ہے۔ ان کے علاوہ بھی کچھ کتابیں ہیں، لیکن موجودہ مقصد کے لیے یہی کافی ہیں.

مآخذ: متن میں مذکور کتابوں کے علاوہ دیکھیے (۱) براکلمان: *GAL*، مع تکملہ، مطبوعۂ لائڈن؛ (۲) F. Rosenthal: *A History of Muslim Historiography*، لائیڈن ۱۹۶۸ء؛ (۳) Barnnard Lewis و Helt: *Historians of the Middle East*، لائیڈن ۱۹۶۲ء؛ (۴) یاقوت: معجم الادباء؛ (۵) ابن خلکان: وفیات الاعیان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۶) ابن العماد: شذرات الذھب، قاہرہ ۱۳۵۰ء؛ (۷) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، استانبول ۱۹۴۱ء؛ (۸) ذیل کشف الظنون، استانبول ۱۹۴۷ء؛ (۹) سرکیس: معجم المطبوعات، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۰) الزرکلی: الاعلام، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۱) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغۃ العربیہ، مطبوعۂ بیروت۔ [شیخ نذیر حسین، رکن ادارہ، نے لکھا].

(ادارہ)

فارسی: بدائع (جمع بدیعہ)، بمعنی نیا، عجیب، تحیّر خیز اشیا و حالاتِ عجیبہ؛ وقائع (جمع واقعہ)، بمعنی واقعات و حادثات، واقعات جو کسی نظم یا ناٹک میں بیان کیے جائیں اور دلچسپی کا باعث ہوں، جدید اسمبلی کی روئداد (دفتر الوقائع: سرکاری گزٹ اور سالنامے)، قانون جائداد سے متعلق حق یا ذمے داری، حقائق کے متعلق شہادتیں [وقائع نگار اور وقائع نویس مغلوں کے زمانے میں ایک خاص منصب، وہ عہدے دار جو اپنے متعلقہ صوبے یا شہر سے متعلق

خبریں براہ راست بادشاہ کو پہنچاتا تھا]؛ بدائع وقائع بمعنی دلچسپ و عجیب و تحیر خیز واقعات پر مشتمل کتاب۔

بدائع وقائع اور تاریخ کا فرق ظاہر کرنے کے لیے مختصراً یه بتانا مناسب ھو گا که تاریخ کی اصطلاح دو صورتوں میں مستعمل ھے : اول، ان افعال و واقعات کا بیان جو نوع انسان یا کسی قوم یا ملک کے زمانۂ ماضی کو مشخص کرتے ھیں؛ دوم، مذکورہ افعال و واقعات کا تجزیه، نیز یه که یه افعال و واقعات کیوں اور کیسے وقوع پذیر ھوے اور نتیجه کیا ھوا؟ تاریخ میں سیاسی، معاشرتی اور فکری زندگی کا انعکاس بھی ھوتا ھے اور روزمرہ زندگی کے ماحول پر تنقید و تبصرہ بھی۔ اس میں وہ جغرافیائی حالات بھی آ جاتے ھیں جو عوام یا حکومت کے کاروبار پر اثر انداز ھوتے ھیں .

بدائع وقائع میں، جیسا که مذکورۂ بالا تعریف سے واضح ھوتا ھے، کچھ تاریخی واقعات ھوتے ھیں اور کچھ عوام کی دلچسپی کے افسانوی واقعات بھی۔ واقعات کی توضیح کے لیے کچھ حکایات بھی شامل کی جاتی ھیں اور کچھ روایات بھی۔ حکومت کے کاروبار کا بیان بھی ھوتا ھے اور اشخاص کے متعلق بیانات میں رنگ آمیزی بھی دیکھنے میں آتی ھے۔ گویا بدائع وقائع کی اصطلاح تاریخ کی مذکورۂ بالا پہلی صورت سے قریب ھیں؛ اس لیے کہا جا سکتا ھے که بدائع وقائع تاریخ مرتب کرنے میں ممد ھوتے ھیں۔ انھیں ھم تاریخی مواد یا تاریخ کے اولیں نقوش که سکتے ھیں؛ لیکن تاریخ کے وجود میں آنے کے بعد ان کا انفرادی وجود ختم نہیں ھو جاتا بلکه ان کی صورتیں نه صرف قائم رھتی ھیں بلکه مرور ایام کے ساتھ ساتھ واقعات میں اضافه ھوتا ھے اور داستان طرازی بھی دلچسپی کا موجب بنتی ھے۔ فارسی زبان میں مرتب ھونے والے بدائع وقائع کا ھم ذیل میں ذکر کرتے ھیں :

بدایع الازمان فی وقایع کرمان : یه چھٹی صدی ھجری / بارھویں صدی عیسوی کے ایک وقائع نویس افضل الدین ابو حامد احمد بن حامد کرمان ملقب به افضل کرمانی کی تالیف ھے۔ مؤلف قاورد شاہ سلجوقی کے عہد آخر اور کرمان پر غزوں کے تسلط کے زمانے میں ھوا۔ وہ پہلے غز حکمران ملک دینار کا، جس نے ٥٨٣ھ / ١١٨٧ء میں کرمان کو مسخر کیا، ھم عصر تھا۔ بدایع الازمان اپنی نوع کی اھم کتابوں میں سے ھے۔ واقعات و حکایات کے باوجود اس کی اھمیت اس بات سے واضح ھو جاتی ھے که اس سے محمد بن ابراھیم نے قاورد شاہ سلجوقی کے اختلاف کے حالات استخراج کیے اور پھر حسن بن شہاب یزدی نے جامع التواریخ کا بیشتر حصه حواله دیے بغیر اسی کتاب سے اخذ کیا ھے (دیکھیے ذبیح اللہ صفا : تاریخ ادبیات در ایران، ٢ : ١٠٢٥)۔ اسی طرح حافظ ابرو نے بھی اپنی مجمع التواریخ، میں کتاب مذکور سے بہت کچھ استفادہ کیا ھے۔ بدایع الازمان میں جغرافیۂ کرمان، مختلف نواح کے مفصل حالات مع روایات اور کرمان کی اھم عمارات کی مختصر تاریخ بیان کی ھے۔ اس میں مؤلف نے قبل از اسلام کے بعض تاریخی واقعات کے علاوہ عربوں کی فتح اور اس کے بعد آل صفار، آل الیاس، غزنویوں، دیالمه، قاوردی سلاجقه، انقلابات کرمان ملک دینار کے تسلط، ملوک شبانکارہ، اتابکان فارس اور عمال خوارزمشاھان کے حالات بیان کیے ھیں۔ حکایات و روایات کا عنصر بھی نمایاں ھے۔ یه کتاب ڈاکٹر مہدی بیانی کے مفصل مقدمے کے ساتھ تہران سے ١٣٢٦ھ ش میں شائع ھوئی ھے.

المضاف الی بدایع الازمان فی وقایع کرمان : مؤلف مذکور کی ایک اور کتاب ھے۔ اس کا موضوع بھی احوال کرمان ھے۔ سال تالیف ٦١٣ھ / ١٢١٦ء

ہے۔ اسے اقبال آشتیانی نے ۱۳۳۱ھ ش میں شائع کرایا ہے۔ اس میں اس زمانے کے جستہ جستہ حالات و واقعات درج ہیں جب امرائے غزہ شبانکارہ اور اتابکان فارس کا تعلق کرمان سے ختم ہو گیا تھا اور یہ سر زمین مکران کی مشرقی سرحد اور حدود ہرمز تک ملک زوزن مؤید الملک قوام الدین کے زیر تسلط آ گئی، جو حکام سلطان محمد خوارزمشاہ (۵۹۶ھ/ ۱۱۹۹ء تا ۶۱۷ھ/ ۱۲۲۰ء)، میں سے تھا۔ اس میں واقعاتی رنگ کے ساتھ حکایتی رنگ کی بھی آمیزش ہے.

بدایع وقائع، از اندرام مخلص: مخلص سودھرہ (ضلع سیالکوٹ) کا رہنے والا تھا اور محمد شاہ (۱۱۳۱ھ/ ۱۷۱۹ء تا ۱۱۶۱ھ/ ۱۷۴۸ء) کے عہد میں وزیر اعتماد الدولہ کا وکیل تھا۔ وہ سیف الدولہ عبدالصمد خان، ناظم صوبۂ لاہور و ملتان، کے وکیل کی حیثیت میں بھی کام کرتا رہا اور حسن کارکردگی کی بدولت رائے رایان کے خطاب سے نوازا گیا۔ وہ متعدد کتابوں (پریخانہ، دیوان نظم، مرآۃ الاصطلاح، چمنستان، رقعات، ہنگامۂ عشق، کارنامۂ عشق) کا مصنف تھا (دیکھیے سید عبداللہ، در اورینٹل کالج میگزین، فروری ۱۹۲۹ء)۔ اس کا انتقال ۱۱۶۴ھ/ ۱۷۵۰ء میں ہوا.

بدایع وقائع کے بعض اجزا کا انگریزی ترجمہ شائع ہو چکا ہے۔ مولوی محمد شفیع لاہوری لکھتے ہیں کہ کامل کتاب کسی مصنف کے پیش نظر نہ تھی، اس لیے کتاب کا پورا حال اب تک سامنے نہیں آیا تھا۔ مولوی صاحب نے کشمیری پنڈتوں کے ایک علمی گھرانے سے اس کتاب کا کامل نسخہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری کے لیے خریدا اور کتاب کی مفصل کیفیت بیان کرنے کے علاوہ اس کے محتویات کی طویل فہرست دی ہے (دیکھیے اورینٹل کالج میگزین، نومبر ۱۹۴۱ء، ص ۸۹ ببعد)۔ کتاب کی پہلی فصل رجب ۱۱۴۵ھ کے واقعات سے شروع ہوتی ہے اور خاتمے کی تاریخ ۱۱ جمادی الآخرہ ۱۱۶۱ھ ہے۔ مصنف نے دیباچے میں حمد کے بعد لکھا ہے کہ میں ایام بہار میں گوشۂ تنہائی میں بیٹھا تھا کہ مجھے خیال آیا کہ جن اساتذۂ سلف نے تاریخ کی بنیاد رکھی، انھوں نے دوسرے لوگوں کے سوانح تو لکھے مگر اپنے احوال کو قلمبند نہ کیا۔ "اگر فقیر بعض حالات خود را بقلم آرم، خالی از لطفی نخواہد بود، بلکہ بتفریح خاطر عاطر ارباب وجد و حال، کہ سرخوشان نشاہ کمال اند، خواہد افزود".

اس کے بعض محتویات حسب ذیل ہیں:- محمد شاہ کے زمانے میں نواب اعتماد الدولہ چین بہادر نصرت جنگ کے ہمرکاب رجب ۱۱۴۵ھ کے پہلے عشرے میں مصنف کا سیر و شکار کو جانا؛ وقائع حضور معلّی اور سوانح دربار؛ حکایت شوریدہ حالی؛ ۱۱۴۶ھ (= پندرھویں سنہ جلوس) کا ایک سانحۂ عشق و محبت، جو شاہجہان آباد میں واقع ہوا؛ بعض اخبار دربار دہلی؛ سترھویں سال جلوس کا بیان؛ تعریف خیمۂ دیوان خاص، جو جلوس اقدس کے لیے آراستہ ہوا؛ تعریف بزم ہولی؛ مشاہیر سے ملاقات: شرف الدین علی پیام، سراج الدین خان آرزو، محمد جان دیوانہ و غیرہم کے ساتھ ہم مجلسی؛ ایک رقص کی مجلس کا دلچسپ حال؛ احوال سیزدہ روز سفر مکتیسر؛ تاریخ پنجاب کے واقعات از جمادی الآخرہ ۱۱۵۸ھ تا جمادی الآخرہ ۱۱۶۱ھ؛ ضبطی احوال امرائے متوفی؛ حکام کی تقرری؛ احوال دہلی سے لاہور کی جانب والد کے حکم کے بموجب مخلص کے اہتمام میں اموال شاہجہان کی روانگی۔ یہ صرف چند موضوعات تحریر کیے گئے ہیں، جن سے بدایع وقائع کی نوعیت اور اہمیت کا پتا چل جاتا ہے (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے مولوی محمد شفیع، در اورینٹل

کالج میگزین، نومبر ۱۹۴۱ء، ص ۸۹ تا ۱۲۴ و نومبر ۱۹۴۹ء، ص ۱ تا ۳۲ و فروری ۱۹۵۰ء، ص ۳۳ تا ۸۰ و اگست ۱۹۵۰ء، ص ۵۰ تا ۵۳).

بعض ایسی کتابیں جو وقائع یا واقعات کے نام سے تالیف ہوئیں ان میں سے تذکرة الواقعات، مولفۂ جوہر آفتابچی اور وقائع دلپذیر کا ذکر کیا جائے گا.

تذکرة الواقعات میں ہمایوں کے عہد حکومت کے واقعات درج ہیں ۔ مؤلف ہمایوں کا آفتابچی تھا اور یہ خدمت اسے زندگی بھر حاصل رہی ۔ کتاب کے آخر میں (عدد Add. ۱۶۷۱۱، ورق ۱۳۲) ہمیں وہ بتاتا ہے کہ ہمایوں نے اسے ۹۶۲ھ/ ۱۵۵۴ء میں ہیبت پور کا محصل مقرر کیا تھا اور ساتھ ھی تاتار خان کے دیہات کا بھی ۔ وہ اپنے آپ کو پنجاب اور ملتان کا خزانچی بھی بتاتا ہے (ورق ۱۳۵ ب) ۔ تمہید میں لکھا ہے کہ تذکرة الواقعات اس نے ۹۹۵ھ/ ۱۵۸۶ء میں، یعنی ہمایوں کی وفات سے ۳۲ سال بعد، شروع کیا (دیکھیے ایلیٹ: *History of India*، ۵ : ۱۳۶ تا ۱۴۹) ۔ اس نسخے کا ترجمہ میجر چارلس سٹیوارٹ نے ۱۸۳۲ میں کیا ۔ موزۂ بریطانیہ میں اس کا ایک انگریزی ترجمہ موجود ہے (عدد Add. 26608، از Wm. Erskine).

وقائع دلپذیر: یہ بادشاہ بیگم کے ذاتی حالات و واقعات پر مبنی ہے ۔ بادشاہ بیگم غازی الدین حیدر کی بیگم تھی، جو بعد میں اودھ کا بادشاہ بنا ۔ اس کا مصنف عبدالاحد بن مولوی محمد فائق ہے، جو بارہ سال تک ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت میں رہا ۔ یہ کتاب اس نے لفٹننٹ شیکسپیئر John Doeswell Shakespear کی فرمائش پر ۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ء میں تصنیف کی تھی.

بادشاہ بیگم دختر مبشر خان منجم کی شادی بنارس میں ۱۲۰۹ھ/ ۱۷۹۴ء میں ہوئی تھی ۔ وہ بڑے مضبوط عزم و ارادہ کی خاتون تھی ۔ اس نے اپنے کمزور ارادے کے شوہر پر دھاک بٹھائے رکھی اور طرح طرح کے مرضی کے کام کیے ۔ اس کے طریق کار کے متعلق متعدد تعجب خیز واقعات بیان کیے گئے ہیں ۔ اس نے دربار اودھ میں، جو سازشوں کا اڈا بنا ہوا تھا، نمایاں کردار ادا کیا ۔ اپنے شوہر کی وفات کے بعد اس نے اپنے فرضی بیٹے محمد مہدی فریدوں کو، جسے لوگ منّا جان کہا کرتے تھے، تخت نشین کرانے کی انتہائی کوشش کی (۱۲۵۳ھ/۱۸۳۷ء)، لیکن کرنل لو Lowe کی مداخلت کی وجہ سے وہ کامیاب نہ ہوسکی ۔ بالآخر کرنل مذکور نے بیگم اور اس کے فرضی بیٹے کو کانپور کی جیل میں ڈال دیا ۔ اس عرصے کے بعض تحیرزا واقعات کو مصنف نے بڑے دلچسپ انداز میں پیش کیا ہے.

بیان واقع : مصنفۂ خواجہ عبدالکریم کشمیری ۱۱۹۳ھ/۱۷۷۹ء میں لکھی گئی ۔ مؤرخین نے اسے نادر شاہ کی تاریخ کا اہم ماخذ قرار دیا ہے اور اس سے استفادہ بھی کیا ہے ۔ یہ کتاب کے ۔ بی ۔ نسیم کی تصحیح کے بعد شائع ہوگئی ہے (لاہور ۱۹۷۰ء) ۔ مصنف کشمیر میں پیدا ہوا اور زندگی کا بیشتر حصہ شاہجہان آباد (دہلی) میں گزارا ۔ نادر شاہ کے حملے اور دہلی میں اس کے چند روزہ قیام کے دوران میں جو بڑے بڑے واقعات برصغیر پاک و ہند میں رونما ہوئے وہ اس کے چشم دید ہیں ۔ دہلی میں نادر شاہ کے وزیر اعظم علی اکبر کی وساطت سے اس نے نادر شاہ کی ملازمت اختیار کی اور ۱۱۵۱ھ / ۱۷۳۸-۱۷۳۹ء میں اس کی برصغیر سے مراجعت اور بعدازاں ترکیہ کی مہم پر اس کے ساتھ رہا ۔ قزوین پہنچ کر (۱۱۵۴ھ / ۱۷۴۱ء) وہ بادشاہ کی اجازت سے مستعفی ہو کر مکۂ معظمہ روانہ ہوا اور حج کے بعد دوسرے

مقدس مقامات کی زیارت کرتا ہوا سمندر کے راستے ۱۱۵۶ھ/۱۷۴۳ء میں دہلی واپس آیا۔ یہاں اس نے نادر شاہ کے سوانحی حالات، حملۂ دہلی، خود اپنے سفر و سیاحت کی سرگزشت اور دربار ایران کے متعلق اپنے تاثرات اور تاریخ ہندوستان کے حالات بیان کرتے ہوئے قارئین کی دلچسپی کو بھی پیش نظر رکھا ہے۔ شروع میں نادر شاہ کے حسب نسب، برصغیر پاکستان و ہند پر حملے تک کی فوجی مہموں کے لیے چند اوراق وقف کیے ہیں۔ کتاب کا یہ حصہ اس کے ذاتی معلومات کا نتیجہ نہیں، تاہم خاص تاریخی اہمیت کا حامل ہے (*Nadir Shah* : Lokcait، ص ۳۰۱)۔ مصنف نے نادر شاہ کی ناخوشی یا ترهیب کے خیال سے بالاتر ہو کر نادر شاہ کے حسب نسب اور اس کی ابتدائی پست حالی کی زندگی پر بھی روشنی ڈالی ہے.

خواجہ عبدالکریم نے نادر شاہ کے متعلق بعض دلچسپ لطائف اور ذاتی قرب سے حاصل کی ہوئی تفصیلات بھی دی ہیں، جو نادر شاہ کے مشہور سوانح نگار میرزا محمد مہدی کے ہاں نہیں ملتیں۔ یہ لطائف اور تفصیلات اسے بطور وقائع نویس ممتاز کرتی ہیں اور پھر اس نے نادر شاہ کی برصغیر سے واپسی اور بخارا اور خوارزم کی فتح سے متعلق جو مفصل حالات بتائے ہیں وہ بھی میرزا محمد مہدی کے ہاں نہیں۔ نادری عساکر کو ۱۷۳۹ء میں وادی کرم میں سے گزرتے ہوئے جن صعوبتوں سے دو چار ہونا پڑا اور پندرہ ماہ بعد عساکر کو جن مشکلات اور تکالیف کا گڑھاؤں سے گزرتے ہوئے سامنا ہوا، ایسی معلومات ہیں جو نادر شاہ کی مہمات کی سرکاری دستاویز میں بھی نہیں ملتیں۔ یہ اور دوسری معلومات خواجہ عبدالکریم نے ایک ماہر طبیب نواب سید علوی خان سے شاہ کی جسمانی اور ذہنی کیفیات کے متعلق حاصل کر لی تھیں، جنھیں وہ بڑی دلچسپی سے ضبط تحریر میں لایا ہے۔ قارئین کا ذائقۂ ذہن بدلنے کے لیے کچھ ظریفانہ واقعات بھی شامل کیے ہیں۔ نادر شاہ اپنی مہموں سے فارغ ہوتا ہے اور نشاط و انبساط کی بساط بچھتی ہے تو اس صورت حال کو ”انعقاد محفل نشاط و مجرئی نور بائی طوائف“ کے عنوان سے یوں پیش کیا ہے: چنانچہ نور بائی کہ سرطائفۂ ہر طائفہ و در حاضر جوابی و لطیفہ گوئی و غمزہ سنجی و عشوہ پیرائی و خوش صحبتی یگانۂ جہان و شہرۂ زمان بود، بعد ملازمت این اشعار در حضورش خواندہ، مورد مراحم و عواطف خسروانۂ مخصوص گشت.

دلربایانہ دگر بر سر ناز آمده ای
از دل ما چه بجا مانده که باز آمده ای
مے بده، مے بستان، دست بزن، پای بکوب
بخرابات نه از بهر نماز آمده ای

نادر شاہ از استماع این اشعار نہایت محفوظ و مشعوف شدہ حکم کرد کہ مبلغ سہ ہزار روپیہ انعام دادہ، وی را ہمراہ ببرند۔ بائی جیو بیچارہ را بمجرد اصغاے کلمۂ ہمراہ بردن، خوردن و خوابیدن د شوار شدہ و مردن گوارا گردیدہ، شکمش جاری شد و نزدیک بود کہ جان شیرین از بدن نازنینش بدر رود و آخر کار بہ تلبیس تمارض از چنگ آن پلنگ نجات یافت و وبال از براے امرا زادہ ہاے صاحب مال باقی ماند“۔ اس سے آگے ایک نقل ہے جو عریاں ہونے کے باوجود دلچسپی سے خالی نہیں (دیکھیے عبدالکریم: بیان واقع، بہ تصحیح و تحقیق ڈاکٹر کے۔ بی۔ نسیم، مطبوعۂ ادارۂ تحقیقات پاکستان دانشگاہ پنجاب، ص ۴۴)۔ اس کے علاوہ حکایات دزدی (کتاب مذکور، ص ۱۵۱) اور دلچسپی کے بعض اور واقعات بھی لکھے ہیں۔

تاریخ سلاطین افاغنہ: بعض کتابیں یوں تو تاریخ هی کے نام سے لکھی گئی هیں، لیکن ان میں بدائع وقائع کا عنصر بھی نظر آتا هے۔ ان میں جابجا طویل خیالی، رومانی، تحیرزا حکایات اور عجائبات کے بیان سے تاریخ کو مزین کیا گیا هے۔ اس سلسلے میں تاریخ سلاطین افاغنہ (طبع محمد هدایت حسین، رائل ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، ۱۹۳۹ء) بالخصوص قابل ذکر هے۔ جیسا کہ عنوان کتاب سے ظاهر هے۔ اس کا شمار تاریخوں هی میں هوتا هے۔ لیکن حکایات کو تاریخ کا لازمی جزو قرار دے کر مصنف نے قارئین کی دلچسپی کا خاصا مواد فراهم کیا هے۔ اس کے دیباچہ نویس محمد هدایت حسین اس بات سے متفق هیں کہ مصنف نے افغان حکمرانوں کے عہد حکومت کے ساتھ عجیب و غریب خیالی اور بعض بے تکی کہانیاں شامل کر دی هیں۔ غرض غالباً یہ هے کہ تاریخ کے خشک واقعات میں کچھ تازگی پیدا هو (دیباچہ، ص ۸)۔

تاریخ سلاطین افاغنہ کا مصنف احمد یادگار هے، جو سوری بادشاهوں کا قدیمی ملازم تھا (کتاب مذکور، ص ۲)۔ اس کا والد گجرات کی مہم (۹۴۲-۹۴۳ھ/۱۵۳۶-۱۵۳۷ء) میں بابر کے تیسرے بیٹے میرزا عسکری کا وزیر تھا۔ یہ تاریخ اس نے ابوالمظفر داؤد شاہ (غالباً داؤد شاہ بن سلیمان، ۹۸۰ھ/۱۵۷۲ء تا ۹۸۴ھ/۱۵۷۶ء) کی فرمائش پر لکھی (دیکھیے *Persian Literature*: C.A. Storey، ص ۵۱۰)۔ یہ لودی اور سوری بادشاهوں کے عہد کی تاریخ هے، جس میں هیمو بقال کی وفات تک کے حالات هیں۔ ریو نے اس کا نام تاریخ سلاطین افاغنہ هی لکھا هے (ص ۹۲۲) اور سٹوری نے بھی (ص ۵۱۰)، لیکن دیباچہ نویس نے اس کے آخری صفحے کے ایک قطعے کی رو سے، اس کا نام تاریخ شاهی لکھا هے اور بتایا هے کہ اس کا نام تاریخ سلاطین افاغنہ نہیں۔ قطعے کا مطلع یہ هے:

بحمداللہ کہ از عون الٰہی
بپایان آمد این تاریخ شاهی

راقم مقالہ کو اس سے اتفاق نہیں۔ خیال هے کہ اس تاریخ کو شعری ضرورت کی وجہ سے بصورت صفت ”تاریخ شاهی“ لکھ دیا هے کیونکہ دراصل یہ بادشاهوں هی کی تاریخ هے۔ دیباچہ نویس نے خود هی یہ بھی لکھ دیا هے کہ یہ قطعہ کاتب هی کا هو سکتا هے جو خود شاعر بھی تھا۔

توزک بابری: جسے واقعات بابری اور بابر نامہ بھی لکھا گیا هے، میرزا ظہیر الدین بابر بادشاہ (تولد فرغانہ ۸۸۸ھ/۱۴۸۳ء، م ۹۳۷ھ/۱۵۳۰ء) کی تصنیف هے، جو ترکی میں لکھی گئی تھی۔ یہ بابر کی تخت نشینی، یعنی رمضان ۸۹۹ھ/جون ۱۴۹۴ء سے محرم ۹۳۶ھ/ستمبر ۱۵۲۹ء تک کے حالات پر مشتمل هے۔

یہاں بابر کے خاندانی حالات، اس کی ایشیائی مہموں، فتح هندوستان، قیام هند اور مغلیہ حکومت کا ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔ دراصل همارے موجودہ مقالے کا موضوع وہ واقعات هیں جو حقیقی هونے کے ساتھ دلچسپ اور تعجب خیز بھی هیں اور بابر نے انھیں بیان کرنے میں بڑی صاف گوئی اور حقیقت پسندی سے کام لیا هے اور لطف یہ هے کہ مگر دلچسپی اپنی جگہ پر قائم رهی هے۔

توزک جہانگیری: یہ جہانگیر کی زندگی کے تمام حالات و واقعات کا مرقع هے۔ یہاں هم اس کی شاهی مہمات، تاریخی واقعات، سیر و شکار کے شوق، شادیوں اور پیدائشوں کے جشنوں، سال بسال جلوس شاهی کے مناظر اور تعمیرات میں اس کی دلچسپی کا تجزیہ نہیں کرنا چاهتے البتہ اس کے اس حصے کو بدائع وقایع میں شامل کر رهے هیں جو تہذیبی تاریخ پر مبنی هونے کے ساتھ ساتھ حیرت

و استعجاب کا پہلو بھی لیے ہوے ہے۔

جوامع الحکایات و لوامع الروایات : اس کا مؤلف نورالدین محمد عوفی (حبیب السیر، ۲/۴ : ۱۶۲) اپنے زمانے کا مشہور مصنف اور تذکرہ نویس تھا۔ اس کتاب سے پتا چلتا ہے کہ اس نے بخارا میں تعلیم پائی اور اس کا دادا قاضی ابو طاہر یحیی بن طاہر الصوفی ماوراء النہر کا رہنے والا تھا۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ سیاح تھا اور ۶۰۰ھ/ ۱۲۰۳ء میں نسا میں مقیم تھا۔ اس نے خوارزم اور کھمبایت کی سیاحت بھی کی۔ بالآخر وہ ناصر الدین قباچہ (م ۶۲۴ھ/ ۱۲۲۷ء) کے دربار سے وابستہ ہوا، جس کے وزیر عین الملک حسن اشعری کے نام اس نے اپنا معروف تذکرہ لباب الالباب معنون کیا۔ ناصرالدین قباچہ کی حکومت کے خاتمے پر اس نے فاتح التتمش (۶۰۷ھ/ ۱۲۱۰ء تا ۶۳۳ھ تا ۱۲۳۵ء) کی ملازمت اختیار کی اور اس کے وزیر نظام الملک قوام الدین محمد کے نام جوامع الحکایات معنون کی، جو ناصرالدین قباچہ کی فرمائش پر شروع کی گئی تھی۔ اس کا زمانۂ تصنیف ۶۳۰ھ/ ۱۶۳۲ء ہے۔ اس میں غزنوی اور غوری سلاطین کے عہد سے متعلق کچھ واقعات لکھے ہیں، جن سے اس زمانے کی سیاسی، معاشرتی اور اخلاقی حالت کا پتا چلتا ہے۔ قباچہ اور التتمش کے ساتھ اسے رہنے کا موقع ملا تھا، چنانچہ ان کے متعلق جو واقعات بیان کیے وہ اس کے چشم دید ہیں؛ اس لیے تاریخی اعتبار سے ان کی خاصی اہمیت ہے۔ جوامع الحکایات چار حصوں (اقسام) میں ہے اور ۲۵ ابواب پر مشتمل ہے۔ اس میں حکایات، لطائف، کہانیاں اور ایسے متفرق واقعات درج ہیں جو اس کے دیکھنے میں آئے یا مستند ذرائع سے اس نے سنے۔ اس میں وہ نصیحتیں بھی ہیں جو علما و صوفیہ نے بادشاہوں کو کیں۔ قضاۃ، علما، دبیروں اور ندیموں کے لطائف بہت دلچسپ ہیں۔ اطبا اور حکما کا ذکر بھی دلچسپی سے خالی نہیں۔ قابل تعریف اوصاف، مثلاً شرافت و پاکبازی، عجز و انکسار، معافی اور رحم اور قابل ملامت اوصاف، مثلاً حسد، بغض اور حرص و آز کا ذکر مع لطائف زیب کتاب ہے۔ آخری قسم میں بادشاہوں کی خدمت کے فوائد اور نقصانات، تخلیق کائنات کے معجزات، تقدیر کے کرشموں، طلسمات اور بیسیوں دوسرے موضوعات پر خیال آرائی کی ہے۔ عوفی نے اس مواد پر خاص طور سے توجہ دی ہے، جو قارئین کی دلچسپی کا موجب بن سکتا ہے۔ یہ کتاب لنڈن میں ۱۹۲۹ء میں طبع ہوئی۔

(مرزا مقبول بیگ بدخشانی، رکن ادارہ، نے لکھا)

(ادارہ)

تاریخی قصص و حکایات : رک بہ تاریخ؛ حکایة؛ قصہ.

(۲) جغرافیه

(الف) علم جغرافیه

(ب) علم عجائب

⊗ **علم جغرافیه** : رکّ به جغرافیه.

*⊗ **علم العجائب** : یعنی زمانۂ قدیم کی عجیب و غریب اشیا کا علم - اس اصطلاح اور اس کے مشتقات کا اطلاق خدا کی آفریده عجیب و غریب سب چیزوں پر کیا جاتا ھے، جن کا ذکر قرآن مجید میں بھی آیا ھے - گویا عجائب میں وہ سب معلومات شامل ھیں جو غیر معمولی آثار فطرت، تعجب خیز عمارات و تعمیرات، موالید ثلاثه یا موسمیاتی کوائف کے بارے میں حاصل ھوں - ان پر دو پہلوؤں سے نگاہ ڈالی جاتی ھے - ان میں سے ایک میں تو یونانی ذوق کا پرتو ھے اور دوسرا کتاب مقدس کے مشرقی تصورات سے مأخوذ ھے - [تعجب خیز افعال و تجربات انسانی اور عجیب و غریب مشاهدات کے لیے بھی یه لفظ استعمال ھوتا ھے: چنانچه هم دیکھتے ھیں که ابن بطوطه نے اپنے سفرنامے کا نام عجائب الاسفار رکھا].

مسلمانوں نے قدیم کلاسیکی روایات کو، جس شکل میں وہ مشرق میں مرتب ھوئیں، محفوظ رکھا - یه اس بات کا ثبوت ھے که مسلمانوں کو عجائبات فطرت اور عجائبات زندگی سے بہت دلچسپی رھی ھے؛ لیکن یه دلچسپی معنوی لحاظ سے یونانی دلچسپی سے مختلف ھے - عرب مصنفین نے جن عمارتوں کو طرفه اور عجائب بتایا ھے، ان میں اسکندریه کا منار خاص طور پر قابل ذکر ھے - یه قدیم عمارت، جس کا حال عرب مصنفوں نے یونانی اور لاطینی مصنفوں کی به نسبت زیاده تفصیل سے لکھا ھے، آٹھویں صدی ھجری / چودھویں صدی عیسوی تک موجود تھی اور اس کی تعمیر کو غلط طور پر اسکندر اعظم سے منسوب کیا جاتا تھا [عام طور سے مقدونیه کا یه بادشاہ ایک عالمی علامت بن گیا تھا، جس کی شخصیت میں یونانی فاتح ھونے کے ساتھ مشرق قدیم کی مذھبیت خلط ملط کر دی گئی تھی؛ چنانچه بہت سے نامی گرامی آثار اسی کے نام سے منسوب ھو گئے].

جہاں تک اللہ تعالٰی کی مخلوقات کے عجائبات کا تعلّق ھے، وہ محض تخیل کی بےباک اختراعات نہیں، بلکه اکثر مناظر قدرت کے بہت باریک اور نہایت صحیح مشاهدات پر مبنی ھیں [اور ان میں قطعی علوم کے آثار بھی ھیں]؛ چنانچه الجاحظ کی کتاب الحیوان میں ھمیں ڈارون Darwin کے نظریۂ ارتقا کے مبادیات نظر آتے ھیں - ابو حامد نے اودبلاؤ کے بنائے ھوئے پشتوں کا حال قلمبند کیا ھے، جنھیں که وہ معجزانه بتاتا ھے - ابن الفقیه نے بعض مقناطیسی اور برقی مظاھر کی کیفیت بیان کی ھے، جو شہر آمد کے قریب ایک پہاڑ پر مشاھدے میں آتے ھیں.

بایں همه یه بات ناگزیر تھی که عجائبات کے بارے میں یه دو قسم کے تصورات، جو نظریاتی اعتبار سے ایک دوسرے سے نہایت مختلف تھے، باھم ملتبس ھو کر ایک خاص قسم کی ادبی صنف (خصوصًا عربی جغرافیے کی کتابوں میں) پیدا کر دیں - ایسی کتابوں میں مشہور ناخدا بزرگ بن شہر یار [رکّ باں] کی کتاب عجائب الھند اس بات کی مستحق ھے که اس کا ذکر سب سے پہلے کیا جائے، کیونکه اسے تقدّم زمانی حاصل ھے اور اپنے دور کے بارے میں تحریری شہادت کے طور پر اس کا قابل قدر ھونا بالکل مسلم ھے - یه کتاب اس قول سے شروع ھوتی ھے: ”خدا نے اپنی مخلوقات کے عجائب دس حصوں پر منقسم کیے - ان میں سے نو حصے مشرق کو ملے اور ایک حصه باقی جملہ جہات میں تقسیم کیا گیا - ان نو حصوں میں سے،

جو مشرق کو ملے، آٹھ ہندوستان اور چین کا حصہ ہیں اور باقی صرف ایک حصہ مشرق کے دوسرے خطوں کو نصیب ہوا ہے ......'' ۔ یہ کتاب ان جہازرانوں کی بیان کردہ کہانیوں پر مشتمل ہے جو مشرقی افریقہ، ہندوستان اور جنوب مشرقی ایشیا کے بحری سفروں پر جاتے رہتے تھے؛ چنانچہ اس کی بعض کہانیوں میں حقیقی مشاہدات کی آمیزش نظر آتی ہے، بحالیکہ بعض اور دوسری روایات کی کوئی تأویل صرف ان اقوام کی عوامی روایات کا مطالعہ کرنے سے ممکن ہے جن کے بارے میں وہ بیان کی گئی ہیں ۔ بہر حال دور دراز کے ملکوں کے عجائبات نے چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی ہی میں ادبی صورت حاصل کر لی تھی۔ لیکن مختلف اسلامی ملکوں کی عجیب چیزیں صرف جغرافیے کی کتابوں میں ضمناً آ جاتی تھیں (مثلاً المقدسی کی احسن التقاسیم میں) ۔ کہیں چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی میں جا کر حیوانیات، نسلیات اور آثار قدیمہ کے بارے میں یہ منتشر معلومات ایک مستقل ادبی شکل اختیار کر سکیں، بالخصوص ابو حامد الغرناطی کی وساطت سے، جس نے ان سب کو اپنی کتاب تحفة الالباب میں جمع کر دیا تھا ۔ چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی اور پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کی ان عربی ادبیات کا، جو مستند یا معیاری مانی جاتی ہیں، خاص وصف یہ ہے کہ ان میں تبحر علمی اور جمالیاتی تخلیق دونوں متوازن ہیں ۔ جب عربی ادب کے انحطاط کے باعث اس توازن میں فرق آنے لگا تو اہل قلم تجربی علوم (sciences) سے بے پروا ہوتے چلے گئے اور عجائبات کی مقبولیت بڑھتی گئی ۔ ان کی انتہائی ترقی چودھویں صدی عیسوی کی احوالِ عالم کی کتابوں میں نظر آتی ہے ۔ اس دور کا سب سے بڑا ادیب القزوینی [رک بآں] تھا، جس کی تصنیف دو حصوں پر مشتمل ہے: ایک حصے کا نام عجائب المخلوقات اور دوسرے کا نام آثار البلدان ہے ۔ اس طرح اس طرزِ نگارش کے بہترین نمائندے نے بھی صدیوں بعد جا کر اس بات کی شہادت دے دی کہ عجائب کی دو قسمیں ہیں، جن کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں ۔ اس دور میں ''جہاں نگاری'' (Cosmography) کی کتابیں جغرافیے کے علم کو پس پشت ڈالتی چلی گئیں اور تحریر کا مقصد دلچسپ کہانیاں بیان کرنے کے سوا اور کچھ نہ رہا ۔ اسی دور میں سند باد جہازی کی کہانیوں کا سلسلہ شروع ہوا، جو بزرگ بن شہر یار کے بیانات کی ایک متبدل شکل کے سوا اور کچھ نہیں ۔

سن ہجری کی ابتدائی صدیوں میں ان لوگوں نے، جن کے مشاہدے میں یہ عجائب آئے، یا دوسرے مصنفوں نے، جنھوں نے ان کے بیانات نقل کیے، انھیں ان کے صحیح جغرافیائی مقام پر رکھا ۔ ابتدائی دور کے عرب جغرافیہ نویسوں اور ابو حامد کے بارے میں بھی یہی کہا جا سکتا ہے ۔ لیکن جوں جوں لوگوں میں صحیح علمی جزئیات کا شوق کم ہوتا گیا اور اس کی جگہ تفریحی ادب میں دلچسپی بڑھتی گئی، اسی نسبت سے مذکورہ عجائبات اپنی قطعیت و حقیقت اور اپنے جغرافیائی موضوع کی تعین کھوتے چلے گئے ۔ عجائب کا حال بیان کرتے وقت اسلامی ادب میں اکثر وہ حقیقی علمی معلومات بھی آ جاتی ہیں جو مسلمانوں نے حاصل کیں اور جو پہلے کی قدیم اقوام کو حاصل نہیں تھیں، مگر ان عجائبات کو فکری ارتقا کی تاریخ میں ایک خاص کردار اس لیے حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ ہمیں حقیقت محسوسہ کے عالم سے نکال کر تخیلات کی اس دنیا میں لے جاتے ہیں، جو مشرقی داستانوں نے بنا دی تھی ۔ ابو حامد ان مقبول عام مصنفینِ احوال عالم کا پیشرو ہے جنھوں نے ازمنۂ وسطی کے اواخر، یعنی

اسلامی ادب کے دور انحطاط میں عربی اور فارسی کے اهل قلم کو بدرجۂ غایت متأثر کیا۔ القزوینی نے اس کی کتابوں کو اپنے سب سے بڑے مأخذ کے طور پر استعمال کیا تو اس کی وجه بھی یہی تھی۔ دوسری طرف یه انھیں مقبول عام جہاں نگاروں هی کی بدولت ہے کہ مسلم فطانت و ذهانت کا بنیادی حصه عجائب کے قصوں کے ذریعے الف لیلة و لیلة کی کہانیوں کی شکل میں عالمی ادب کے ذخیرے میں شامل دو گیا.

[عربی فارسی کی مزید کتابوں کا بھی ذکر کیا جا سکتا ہے۔ البیرونی نے آثارالباقیه اور کتاب الهند دونوں میں بعض عجائبات کا ذکر کیا ہے۔ اس سلسلے میں ابن بطوطه کا عجائب الاسفار بھی قابل مطالعہ ہے۔ داستانوں میں بھی عجائب کے عنصر کی کثرت قابل توجه ہے۔ اس کے علاوہ واقعاتی صداقت رکھنے والے تاریخی اور نیم تاریخی عجائب بھی قابل مطالعه هیں، مثلاً بدائع وقائع [رك بآں]۔ مختلف تاریخی ادوار میں عجائب پسندی کی شکلوں میں جو تبدیلی آتی رهی اس کے واقعاتی پس منظر کا سراغ لگانا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک تاریخ کے مد و جزر کے ساتھ ساتھ تمدن کے تغیرات اور میلانات طبعی کی تبدیلی کا سراغ پورے ادب، خصوصاً داستانوں اور قصوں میں نہ لگایا جائے (اردو کے داستانی ادب کے لیے ملاحظه هو گیان چند: هماری داستانیں؛ نیز رك به بدایع وقائع)۔ بہر حال معلومات سے تخیلات کی طرف مائل هو جانے کا میلان مسلم کلچر کے اهم مسائل میں سے ہے، جس کی گہرائی میں جانا خالی از فائده نه هو گا].

مآخذ: (۱) وو ت، ۱: ۱۶۸؛ (۲) Pauly-wissowa، بذیل مادۂ Paradoxōgraphoi؛ (۳) M Asin: *El faro de Alejandria*، ۱۹۳۳ء، ص ۲۴۱ ببعد؛ الجاحظ کے ڈارونی نظریۂ ارتقا کے لیے دیکھیے (۴) E. Wiedmann در *SBPMSErlg.*، ۱۹۱۰ء، ص ۱۳۰؛ ابن الفقیه کے لیے دیکھیے (۵) *BGA*، ۵: ۱۳۴ و (۶) G. Jacob: *Studien im Arabischen Geographen*، ج ۱، برلن ۱۸۹۱ء؛ المقدسی کے لیے دیکھیے (۷) *BGA*، ۳: ۲۴۰؛ دیگر مذکوره مصنفین کے لیے رک به بزرگ بن شهریار؛ ابو حامد الغرناطی؛ القزوینی؛ (۸) C. E. Dubler: *El extremo Oriente visto por les musulmanes anteriores a la invasión de los Mongoles en el siglo* ۱۳، *La de frmácion del saber geográfico etnológico en los cuentos orientales*، *Homenaja a Millás-Vellicrosa*، ۱: ۴۶۵ ببعد.

(C. E. Dubler [و اداره])

۳ ۔ علوم الادب واللسان

تمہید

لفظ ادب (رکّ بآں) کی ارتقائی تاریخ طویل ھے ۔ زمانۂ جاھلیت سے لے کر اس وقت تک اس کے مفہوم میں عہد بہ عہد تغیر ھوتا رھا؛ عام مفہوم: عادت؛ پھر سنت، یا دستور زندگی، جو موروثی طور پر بزرگوں سے ملتا ھے؛ پھر سنت نبوی، یا معیار شائستگی و نفاست، آئین مہمانداری و ضیافت؛ پھر آھستہ آھستہ وہ علوم و فنون جو خوش خلقی، خوش کلامی کے علاوہ زبان پر پوری قدرت پیدا کرتے ھوں، مثلاً فن شعر، فن خطابت، عربوں کی پرانی تاریخی و معاشرتی روایات اور متعلقہ علوم، یعنی بلاغت نحو، اور عروض ۔ الجاحظ کے دور میں ادب کا وسیع ترین مفہوم ھمیں ملتا ھے، جس میں عالمگیر انسانیاتی روح جلوہ گر ھوئی ۔ ایک زمانے میں مختلف مناصب کے لیے ماھرانہ استعداد پیدا کرنے کے طریقے اور دستور بھی اس میں شامل ھو گئے، مثلاً ادب الکاتب اور ادب القاضی وغیرہ.

انجام کار ادب کا اطلاق محض شعر و سخن، نثر مرصع، نثر پر تکلف، حکایت نگاری، نوادر نگاری وغیرہ پر ھونے لگا (لفظ ادب یا آداب کے لیے دیکھیے براکلمان، ج ۳، بمدد اشاریہ، بذیل ادب و آداب؛ حاجی خلیفہ: کشف الظنون، بذیل مادّۂ ادب و آداب) ۔ جدید دَور میں (خصوصاً اُردو و فارسی میں) یہ لفظ ادبیات ادب کی جملہ اصناف کے لیے یا کسی قوم کے کل سرمایۂ تحریر کے لیے استعمال ھوتا ھے.

بنو امیہ کے آخری دور تک ادب کا لفظ اطوار پسندیدہ و شائستہ کے علاوہ عربی زبان سیکھنے اور اس پر کامل قدرت کے معنوں میں بھی استعمال ھونے لگا.

ایک مدت تک علم الادب سے مراد علم العربیہ ھی تھی ۔ غالباً چھٹی صدی ھجری کے ادبا نے علم الادب کو علم العربیہ کی قید سے نجات دلائی اور فارسی (یا کسی اور زبان) کی تحصیل تدریس کو بھی ادب کا رتبہ نصیب ھوا؛ تاھم ادب میں تعلیم زبان و بیان کے علاوہ، سلیقہ اور حسن اخلاق کا مفہوم تب بھی زندہ رھا (اور آج تک زندہ ھے).

نتیجہ یہ ھے کہ علوم الادبیہ سے اولاً مراد عربی زبان سکھانے کے لیے وضع شدہ فنون مراد ھیں اور ثانیاً وسیع تر مفہوم میں کسی بھی (زبان فارسی ترکی اردو وغیرہ) میں کامل استعداد پیدا کرنے والے فنون ۔ انھیں فنون ادبیہ بھی کہا جاتا تھا (تفصیل کے لیے دیکھیے سید عبداللہ: ادب کا قدیم تصور، در مباحث، مطبوعۂ مجلس ترقی ادب لاھور، ۱۹۶۵ء، ص ۳۲۱ ببعد).

عرب مصنفوں کے نزدیک علوم ادبیہ تیرہ اقسام پر مشتمل ھیں: (۱) علم لغت؛ (۲) علم خط؛ (۳) علم قرض الشعر؛ (۴) علم العروض؛ (۵) علم قافیہ؛ (۶) علم النحو؛ (۷) علم الصرف؛ (۸) علم الاشتقاق؛ (۹) علم المعانی؛ (۱۰) علم بیان؛ (۱۱) علم بدیع؛ (۱۲) علم محاضرات اور (۱۳) انشا (نثر) ۔ یہ تقسیم ھمیشہ برقرار نہیں رھی؛ چنانچہ السخاوی نے، جو متأخرین میں سے تھے، ادب کو دس اقسام پر مشتمل کیا ھے ۔ بہر کیف دیکھا یہ جاتا ھے کہ بعض اوقات علوم حکمیہ کو چھوڑ کر باقی ھر تحریر کو ادب میں شامل کر لیا جاتا ھے، چنانچہ ابن خلدون کو مقدمہ میں یہ کہنا پڑا کہ "یہ علم اس قدر وسیع ھے کہ اس کے موضوع کا تعین مشکل ھے" (ابن خلدون: مقدمہ، بیروت ۱۹۶۱ء، ص ۱۰۶۹) ۔ عبدالقادر البغدادی (م ۱۰۹۳ھ) نے خزانۃ الادب کے نام سے جو کتاب لکھی ھے، اس میں محض صرف و نحو اور فن اشتقاق کو اصولی اھمیت دی ھے ۔ ابن ولّاد مصری (م ۳۳۲ھ)، الاصمعی (م ۲۱۶ھ)

ابن الاعرابی (م ۲۳۱ھ) ابن سلام (م ۲۲۳ھ) جیسے لوگ، جو محض لغت کے خادم تھے، ادبا میں شامل ھیں ۔ المبرد (م ۲۸۵ ھ) نے الکامل فی الادب کے نام سے جو کتاب لکھی ھے اس کے مضامین محدود نہیں بلکہ صرف و نحو سے لے کر تاریخ تک اس میں شامل ھے ۔ ابن الندیم (م ۴۳۸ھ) نے کتاب الفہرست میں ادب کے فنون میں افسانہ اور علم نیر نجات وغیرہ کو بھی شامل کیا گیا ھے (اور یہ زبان و بیان کے مختلف اسالیب سکھانے کے مقصد سے کیا گیا ھو گا) .

فارسی کے لغت نگاروں نے ادب کے ایک معنی یہ دیے ھیں : علوم عربیہ کہ بدان از خلل در کلام عرب محفوظ باشد، مثلاً صرف و نحو و بیان و معانی (فرہنگ آنند راج ، بذیل مادّہ) .

ان شواھد سے یہ صاف ظاھر ھوتا ھے کہ ابتدائی ادوار میں علوم ادبیہ وھی تھے جو عربی زبان کی تعلیم و مہارت میں بطور فنون آلیہ سکھائے جاتے تھے (اسی لیے انھیں علوم العربیہ کہا جاتا تھا) اور عربی زبان میں مہارت کا مرکزی مقصد قرآن مجید کے اسالیب و غوامض لسانی سے با خبر ھونا اور احادیث نبوی اور لغات عرب میں سے لغت قریش کو بالخصوص سمجھنا اور سمجھانا تھا .

یہی وجہ ھے کہ بعد میں بھی نصابات تعلیم میں ان فنون کو اھمیت دی جاتی رھی کیونکہ یہ قرآن و سنت کو سمجھنے کا ذریعہ تھے ۔ (سیّد عبداللہ، رئیس ادارہ، نے لکھا) .

[ادارہ]

⊗ **علم الصّرف** : لغوی و اصطلاحی مفہوم : صرف کے لغوی معنی الٹ پلٹ کرنے، کسی چیز کو گردش دینے اور پھیرنے کے ھیں ۔ اصطلاحاً علم الصرف اس علم کا نام ھے جس میں ایسے اصول و قواعد کا ذکر کیا جاتا ھے جن کی مدد سے ھم یہ معلوم کر سکتے ھیں کہ فلاں عربی لفظ اصل میں کیا تھا، اس میں کیا تبدیلی ھوئی اور کس لیے ھوئی؟ کسی لفظ میں تبدیلی اس لیے کی جاتی ھے کہ اس سے مطلوبہ مفہوم حاصل کیا جائے، مثلاً ایک شخص کو رجلٌ، دو کو رَجُلَانِ اور دو سے زیادہ کو رجالٌ کہیں گے ۔ یہ اسم میں تبدیلی کی مثال ھے ۔ معنوں میں حسب موقع و مقام تبدیلی ھوتی چلی جاتی ھے ۔ ضَرْبٌ مصدر سے فعل ماضی ضَرَبَ، فعل مضارع معلوم یَضْرِبُ، امر اِضْرِبْ، نہی لَاتَضْرِبْ آتی ھے ۔ پھر ماضی و مضارع میں تذکیر و تانیث نیز واحد، تثنیہ اور جمع کے اعتبار سے لفظ کی شکل بدلتی جائے گی ۔ ان دونوں فعلوں میں کل چودہ صیغے ھوتے ھیں اور ھر ایک کا مفہوم جداگانہ ھوتا ھے ۔ ان سب تغیّرات کا پتا علم الصرف سے چلتا ھے (عبدالنبی احمد نگری : دستور العلماء، مطبوعۂ حیدر آباد دکن، ۲ : ۲۴۱؛ سیّد شریف الجرجانی : التعریفات، مطبوعۂ قاھرہ، ص ۱۱۴؛ کشف الظّنون، ۲ : ۱۰۷۸).

عربی افعال کی دو قسمیں ھیں : (۱) افعال متصرّفہ وہ افعال ھیں جن کے ماضی، مضارع اور امر و نہی کے سارے صیغے مستعمل ھوں ۔ اکثر افعال اسی قسم سے تعلق رکھتے ھیں؛ (۲) افعال غیر متصرّفہ وہ افعال ھیں جن کے کچھ صیغے مستعمل ھوتے ھیں اور کچھ نہیں، مثلاً ''لَیسَ'' (= نہیں) کہ اس کے ماضی کے تو تمام صیغے مستعمل ھوتے ھیں، لیکن اس سے مضارع اور امر و نہی بالکل نہیں آتے .

ابن ساعد الانصاری اپنی کتاب ارشاد القاصد میں علم الصرف کے فوائد بیان کرتے ھوے لکھتے ھیں : ''کلمات کی ساخت کے اصول اور ان کے احوال جاننے کا نام علم الصرف ھے ۔ اس علم میں مفردات الفاظ سے بحث کی جاتی ھے کہ ان کی اصل کیا ھے، وہ کیسے بنے اور بنانے کا مقصد کیا تھا؟ فعل مضاعف

کیا ہے، ثلاثی کیا ہے اور رباعی کسے کہتے ہیں؟ حروف اصلیہ اور زوائد میں کیا فرق ہے؟ حروف زوائد سے جو تغیرات واقع ہوتے ہیں ان کی معرفت بھی اس علم سے حاصل ہوتی ہے۔ اس علم کی بدولت مفرد الفاظ کی شکل و صورت کے باب میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ کونسے اوزان ہیں جو افعال سے مخصوص ہیں اور کونسے اسما سے مختص ہیں۔ جامد اور مشتق کی معرفت بھی اس علم سے حاصل ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ فلاں لفظ اس لفظ سے کس طرح مشتق ہوا۔ اسی علم کے ذریعے ہمیں یہ بھی پتا چلتا ہے کہ ایک فعل کا صیغہ کس طرح امر و نہی کا قالب اختیار کرتا ہے اور تثنیہ، جمع، فصل، وقف اور ابتدا کی شناخت بھی اسی علم سے حاصل ہوتی ہے۔ اس علم سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ کس حرف کو کہاں اور کس میں مدغم کرنا چاہیے، کہاں اور کس سے بدلنا چاہیے، کہاں کس کا اخفا ضروری ہے اور کہاں اظہار ناگزیر ہے؟ (راغب الطّباخ: الثقافة الاسلامیہ، اُردو ترجمہ، ۲: ۲۳۶: بحوالۂ ابن ساعد انصاری: ارشاد القاصد).

علم الصرف کا آغاز و ارتقا: جب اسلام بلاد عربیہ سے نکل کر دیار عجم میں پھیلا تو جہاں عجمیوں کو قرآن مجید کی تلاوت اور اس کی فہم و ادراک میں دقت پیش آئی وہاں عربی زبان بھی عرب و عجم کے اختلاط سے متأثر ہوئے بغیر نہ رہی۔ جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱ھ) نے الاخبار المرویّة فی سبب وضع علم العربیة (مطبوعۂ آستانہ) میں ابوبکر الانصاری (م ۳۲۸ھ) کی الامالی کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں ایک اعرابی آیا اور اس نے کہا: ''کون ہے جو مجھے قرآن پڑھائے؟'' ایک شخص نے اسے سورة التّوبہ پڑھائی اور اس کی تیسری آیت کے اس جملے ''اِنَّ اللّٰہَ بَرِیْٓءٌ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ وَ رَسُوْلُہٗ'' (= اللہ مشرکین سے بیزار ہے اور اس کا رسول بھی) میں لفظ ''رَسُوْلُہٗ'' کو لام پر پیش پڑھنے کے بجائے زیر دے کر ''رَسُوْلِہٖ'' پڑھ ڈالا، جس کے معنی نعوذ باللہ یہ ہو گئے کہ اللہ بیزار ہے مشرکین سے اور اپنے رسول سے۔ یہ سن کر اعرابی نے کہا: ''کیا اللہ اپنے رسول سے بیزار ہو گیا؟ اگر اللہ اپنے رسول سے بیزار ہے تو میں بھی اس سے بیزار ہوں''۔ جب حضرت عمرؓ کو اس واقعے کا پتا چلا تو آپ نے اعرابی کو بلا کر ماجرا پوچھا۔ اس نے واقعہ بیان کر دیا۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ نے یہ عام حکم دے دیا کہ بجز عالم لغت کے کوئی اور قرآن مجید نہ پڑھایا کرے۔ ساتھ ہی انھوں نے ابوالاسود الدؤلی (م ۶۹ھ) کو علم العربیة کے کچھ قواعد و ضوابط بنانے کا حکم دیا (راغب الطباخ: الثقافة الاسلامیہ، اردو ترجمہ، ۲: ۲۲۳، بحوالۂ ابن عساکر: تاریخ دمشق و عبدالرحمٰن بن محمد الانباری: نزهة الالبّاء فی طبقات الادباء).

حضرت علیؓ اور زیاد بن ابیہ (م ۵۳ھ) کو بھی اسی قسم کے واقعات پیش آئے۔ ابو سعید حسن بن عبداللہ السیرافی (م ۳۶۸ھ) نے اخبار النحویین (ص ۹۱) میں اس قسم کے متعدد واقعات بیان کیے ہیں۔ اخبار النحویین اور نزهة الالبّاء دونوں میں ابوعبیدہ معمر بن المثنی کا یہ قول مذکور ہے: ''لوگ ابوالاسود کے پاس عربیّت سیکھنے آیا کرتے تھے۔ سب سے پہلے جس نے عربی قواعد وضع کیے وہ ابوالاسودالدُؤلی ہیں''۔ غرض اس طرح عربیت کے ابتدائی قواعد کی بنا پڑی۔ عربیت کے قواعد میں صرف و نحو دونوں علم شامل ہیں۔ علم صرف کا تعلق الفاظ کی ہیئت اور بناوٹ سے ہے اور نحو کا موضوع کلمات کی باہمی ترکیب اور ان کی اعرا حالت ہے۔ یہ دونوں علم پہلو بہ پہلو چلتے

اور ان میں کوئی حد فاصل نہ تھی، تاھم عربیت کے اکابر علما، مثلاً خلیل بن احمد (م ۱۷۵ھ)، عمرو بن عثمان المعروف سیبویه (م ۱۸۰ھ)، الزمخشری (م ۵۳۸ھ) اور ابن ھشام، صاحب مغنی (م ۷۶۲ھ) نے علم نحو کو اپنی توجه کا مرکز قرار دیا اور علم الصرف کی جانب مقابلةً کم توجه دی گئی۔ علم صرف کے بعض ممتاز علما کا ذکر حسب ذیل ھے:

ابو عثمان المازنی: بکر بن محمد عثمان المازنی (م ۲۴۹ھ) ھی نے سب سے پہلے علم الصرف کو نحو سے جدا گانه حیثیت دی اور تصریف المازنی کے نام سے اس پر مستقل کتاب لکھی۔ بعد ازاں ابو الفتح عثمان بن جنّی (م ۳۹۳ھ) نے المصنّف کے نام سے اس کی شرح تحریر کی۔ آگے چل کر شیخ یعیش بن علی النحوی (م ۶۴۳ھ) نے اس شرح پر ایک مفصل حاشیه لکھا۔ اس اعتبار سے المازنی کو علم الصرف کا بانی تصور کیا جاتا ھے۔ المازنی کے حالات کے لیے دیکھیے کشف الظنون، ۱: ۴۱۲؛ ابن خلّکان: وفیات الاعیان، ۱: ۹۲؛ یاقوت: معجم الادباء، ۲: ۳۸۰؛ السیرافی: اخبار النحوبین البصریین، ص [illegible]؛ تأریخ بغداد، ۷: ۹۳؛ ابن عماد: شذرات الذھب ۳: ۱۱۳؛ ابن الجزری: طبقات القراء، ۱: ۱۷۹؛ السیوطی: بغیة الوعاة، ص ۲۰۳.

ابو علی الفارسی: حسن بن احمد بن عبدالغفار ابو علی الفارسی (م ۳۷۷ھ، بمقام بغداد) علم الصرف کے عظیم عالم تھے۔ ان کے تلامذہ کا قول ھے که ''اِنہٗ اَعلَم مِن المُبرّد'' (= وہ المبرّد سے بھی بڑے عالم تھے)۔ وہ مذھباً معتزلی تھے اور مشہور عالم ابن جنّی ان کے شاگرد تھے۔ عضدالدّولة کے لیے انھوں نے نحو میں الایضاح اور علم الصرف میں التکملة تحریر کی۔ السیوطی لکھتے ھیں که ابو علی نے جب الایضاح لکھی تو عضدالدّولة نے اسے کچھ اھمیت نه دی اور کہا: ''یه کتاب صرف بچوں کے لیے مفید ھے''۔ ابو علی نے غیرت سے جل بھن کر جب التکملة صرف میں تحریر کی تو عضدالدولة بولا: ''غضب الشیخ وجاء بما لا نفھمه نحن و لا ھُوَ'' (= شیخ نے غضب ڈھایا اور ایسی کتاب لکھ ماری جو نه تو ھماری سمجھ میں آتی ھے اور نه وہ خود سمجھتے ھیں)۔ علم الصرف میں ان کی دوسری کتاب المقصود والمحدود ھے (بغیة الوعاة، ۱: ۴۹۷).

ابن جنّی: عثمان بن جنّی الموصلی (۲۳۰ تا ۳۹۲ء) بڑے ادیب، صوفی، نحوی اور لغوی تھے۔ وہ بغداد میں پلے بڑھے اور وھیں ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ موصل میں نحو پڑھتے تھے که وھاں ابو علی الفارسی کا گزر ھوا۔ انھوں نے صرف کا کوئی مسئله پوچھا تو ابن جنّی بتا نه سکے۔ ابو علی فارسی کہنے لگے: ''زببت قبل ان تحصرم'' (= انگور بننے سے پہلے ھی تم منقی بن گئے)۔ اسی روز سے ابن جنّی ان کے شاگرد ھو گئے اور چالیس سال تک ان کے وابستۂ دامن رہ کر علمِ صرف پڑھتے رھے۔ جب ابو علی الفارسی فوت ھوے تو ابن جنی بغداد میں ان کے جانشین قرار پائے۔ مشہور شاعر المتنبی ان کے بارے میں کہا کرتے تھے: ''ھذا رجل لا یعرف قدرہٗ کثیر من الناس'' (= بہت سے لوگ اس شخص کی قدر نہیں جانتے)۔ الخصائص فی النحو، سرالصناعة، شرح تصریف المازنی، شرح الحماسه، التصریف الملوکی، شرح المقصور والممدود، المذکر والمؤنث، شرح دیوان المتنبی اور محاسن العربیه۔ ان کی مشہور تصنیفات ھیں۔ علم الصرف میں ان کی کتاب التصریف الملوکی بہت مشہور ھے، جس کی متعدّد علما نے شرحیں تحریر کی ھیں، مثلاً ابوالسعادات ھبة اللہ بن علی ابن الشجری البغدادی (م ۵۵۲ھ)، قاسم بن قاسم الواسطی (م ۶۲۶ھ)، شیخ ابن یعیش (م ۶۴۳ھ) (بغیة الوعاة، ۲: ۱۳۲؛ کشف الظنون، ۲: ۴۱۳).

ابن القطّاع: علی بن جعفر بن محمد المعروف بابن القطاع العقلی (۴۳۳ تا ۵۱۴ھ)، جو بقول یاقوت الحموی علوم عربیہ میں یگانۂ روزگار تھے، لیکن الصفدی کے بیان کے مطابق مصر کے نقاد انھیں روایت کرنے میں سہل انگار تصور کرتے تھے۔ علم الصرف میں ابن القطاع نے کتاب الافعال تحریر کی، جو حیدر آباد دکن سے شائع ہو چکی ہے۔ ان کی دوسری کتاب ابنیۃ الاسماء ہے۔ انھوں نے ۱۰ صفر ۵۱۴ھ کو وفات پائی اور امام شافعیؒ کی قبر کے پاس مدفون ہوے (معجم الادبا، ۱۲: ۲۷۹؛ بغیۃ الوعاۃ، ۲: ۱۵۳)۔

ابن مالک: محمد بن عبداللہ النحوی (م ۶۷۲ھ) نے تصریف ابن مالک تحریر کی۔ اس کی شرح حسین بن ایاس النحوی (م ۶۸۱ھ) نے لکھی۔

ابن الحاجب: ابو عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب النحوی المالکی (۵۷۰ تا ۶۴۶ھ) مصر کے شہر اسنا میں پیدا ہوے، دمشق میں تعلیم حاصل کی اور اسکندریہ میں شوال ۶۴۶ھ میں وفات پائی۔ الذّہبی کہتے ہیں کہ ان کے والد نوجی تھے۔ انھوں نے بچپن میں قاہرہ کے شہر میں قرآن حفظ کیا اور حد درجہ ذہین تھے (کان من اذکیاء العالم)۔ ابن خلکان کہتے ہیں: ''کان من احسن خلق اللہ ذہنًا''۔ وہ جامع عالم تھے، مگر علم نحو ان کا پسندیدہ فن تھا۔ انھوں نے متعدد علوم میں کتابیں تحریر کیں۔ نحو میں ان کی کتاب الکافیہ اور صرف میں الشافیہ بہت مقبول اور متداول ہیں۔ الشافیہ کی مقبولیت کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ اس کی شرحیں متعدد علما نے تحریر کیں، مثلاً (۱) احمد بن حسن فخر الدین الجاربردی (م ۷۴۶ھ)، جن کی شرح پر عزّالدین محمد بن احمد المعروف بابن جماعۃ (م ۸۱۶ھ) نے حاشیہ لکھا؛ (۲) جمال الدین عبداللہ بن یوسف المعروف ابن ہشام النحوی (م ۷۶۲ھ)، جنھوں نے عمدة الطالب فی تحقیق تصریف ابن الحاجب کے نام سے دو جلدوں میں شرح لکھی؛ (۳) سیّد عبداللہ بن محمد الحسینی المعروف نقرہ کار (م ۷۷۶ھ)؛ (۴) شیخ رضی الدین محمد بن حسن الاستر آبادی (م ۶۸۴ھ)، جنھوں نے الکافیہ اور الشافیہ دونوں کی الگ الگ شرح تحریر کی؛ (۵) علاء الدین علی بن محمد المعروف القوشجی (م ۸۷۹ھ)، جنھوں نے فارسی زبان میں شرح تحریر کی؛ (۶) شیخ زکریا بن محمد الانصاری (م ۹۲۶ھ): المناہج الکافیہ فی شرح الشافیہ؛ (۷) مولٰی عصام الدین الاسفراینی (م ۹۴۳ھ)؛ (۸) احمد بن محمد المعروف ابن الملّا (م ۹۹۰ھ)؛ علاوہ ازیں کچھ علما نے الشافیہ کو نظم کے قالب میں بھی ڈھالا، مثلاً (۱) یوسف بن عبدالملک (نواح ۸۴۰ھ)، بعنوان الصافیہ؛ (۲) شیخ ابوالنجاء ابن خلف المعرّی (ولادت ۸۴۹ھ) اور (۳) ابراہیم بن حسین الکرمیانی المعروف الشرینی (م ۱۰۱۶ھ)۔ مزید براں کئی اور علما نے بھی الشافیہ پر کام کیا۔ (وفیات الاعیان، ۱: ۳۱۴؛ بغیۃ الوعاۃ، ۲: ۱۳۵؛ عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین، ۵: ۲۶۵)۔

الزنجانی: عزّالدین ابو المعالی ابراہیم بن عبدالوہّاب الزنجانی (م بعد از ۶۵۵ھ) نے تصریف الزنجانی تحریر کی۔ علامہ تفتازانی (م ۷۹۱ھ) نے اس کی شرح لکھی، جس پر جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱ھ) نے حاشیہ تحریر کیا۔ بعد ازاں اسی شرح پر شمس الدین محمد بن علی الحلبی المعروف بابن ہلال النحوی (م ۹۳۳ھ) نے بھی التطریف علی شرح التصریف کے نام سے حاشیہ لکھا۔ تصریف الزنجانی کی دیگر شروح بھی ملتی ہیں۔

الحضرمی: شیخ امام ابو الذبیح اسمٰعیل بن محمد الحضرمی الشافعی (م ۶۷۶ھ) نے اساس التصریف تحریر کی (کشف الظنون، ۲: ۱۱۳۹)۔

الفنّاری: مولی شمس الدین محمد بن حمزہ الفنّاری (م ۸۳۴ھ) نے اساس التصریف لکھی، جس کی ان کے بیٹے محمد شاہ (م ۸۳۹ھ) نے شرح رقم کی۔

مفتی ابن کمال پاشا (م ۹۴۰ھ): انھوں نے الفلاح بشرح المراح تصنیف کی۔

ناصیف یازجی: لبنان کے مشہور ادیب شیخ ناصیف الیازجی (م ۱۲۸۸ھ) نے دو کتابیں فصل الخطاب فی الصرف و النحو اور الجمّانة فی الصرف تحریر کیں۔

علم الصرف عصر حاضر میں: عصر حاضر میں بر صغیر پاک و ھند کے علما نے علم الصرّف پر جو کام کیا ھے اس کی تفصیل حسب ذیل ھے:

محمد اکبر الہ آبادی: انھوں نے علم الصرف پر فارسی میں فصول اکبری اور عربی میں الاصول الاکبریة تصنیف کی۔ مصنّف نے شرح الاصول الاکبریة کے نام سے مؤخرالذکر کتاب کی شرح بھی خود ھی لکھی۔ فصول اکبری عربی مدارس میں عام طور سے متد اول و مقبول ھے۔ یہ نہایت مختصر اور دقیق متن ھے، لیکن اسے علم الصرف کی نہایت جامع کتاب کہا جا سکتا ھے۔

مفتی محمد سعد اللہ رام پوری (۱۲۱۹ تا ۱۲۹۴): انھوں نے نوادر الاصول فی شرح الفصول کے نام سے فارسی میں فصول اکبری کی شرح لکھی۔ مفتی صاحب شاہ عبدالعزیزؒ محدّث دہلوی کے زمانے میں دہلی آ کر طلب علم میں مشغول رھے، پھر لکھنؤ جا کر تکمیل کی۔ ۲۹ سال تک سرکاری مفتی رھنے کے بعد وہ سفر حج پر روانہ ھوے اور مکۂ معظمہ میں وھاں کے رئیس العلماء شیخ جمال سے حدیث کی سند حاصل کی۔ بعد ازاں وہ نواب یوسف علی خان کے طلب کرنے پر رام پور آ کر مسند افتاء پر فائز ھوے۔ پھر ریاست بھوپال سے منصب افتاء کی پیشکش ھوئی، لیکن ابھی تیاری میں مصروف تھے کہ پیام اجل آ گیا۔ بڑے جامع عالم اور یگانۂ روزگار فاضل تھے (نوادر الاصول، مطبع مجتبائی دھلی، ص ۲۸۰)۔

حافظ محمد لکھوی: لکّھو کے (ضلع فیروز پور، مشرقی پنجاب) کے رھنے والے یکتاے روزگار عالم تھے۔ انھوں نے سید نذیر حسین دہلوی سے اکتساب فیض کیا اور ابواب الصرف تصنیف کی۔ یہ کتاب عربی مدارس میں مقبول ھے اور اسے زبانی یاد کیا جاتا ھے۔

مفتی عنایت اللہ: ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں حصہ لینے کی بنا پر انھیں کالا پانی کی سزا دی گئی تھی۔ آپ نے علم الصرف میں ایک کتاب علم الصّیغہ تصنیف کی۔

ان کے علاوہ کئی اور کتب صرف بھی عربی مدارس میں مقبول و متد اول ھیں۔

مصادر و مآخذ: (۱) حاجی خلیفہ: کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، مطبوعۂ استانبول؛ (۲) سید شریف جرجانی: التعریفات، مطبوعۂ قاھرہ؛ (۳) عبدالنبی احمد نگری: دستور العلماء، مطبوعۂ حیدر آباد دکن؛ (۴) راغب الطباخ: الثقافة الاسلامیة، اردو ترجمہ؛ (۵) ابن مساعد الانصاری: ارشاد القاصد، مطبوعۂ مصر؛ (۶) ابن عساکر: تأریخ دمشق؛ (۷) عبدالرحمن بن محمد الانباری: نزھة الالباء؛ (۸) ابوسعید حسن بن عبداللہ البرانی: اخبار النحویین؛ (۹) ابن خلکان: وفیات الاعیان؛ (۱۰) یاقوت حموی: معجم الادبا؛ (۱۱) خطیب البغدادی: تأریخ بغداد؛ (۱۲) ابن عماد الحنبلی: شذرات الذھب؛ (۱۳) ابن الجزری: طبقات القراء؛ (۱۴) السیوطی: بغیة الوعاة؛ (۱۵) عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین؛ (۱۶) مفتی سعد اللہ رام پوری: نوادر الاصول فی شرح الفصول۔

(غلام احمد حریری)

* **علم نحو** : عربی میں اس کے لفظی معنی سمت، راستہ یا قصد کے ھیں - بعد میں رفتہ رفتہ اس کے اصطلاحی معنی ''قواعد زبانِ عربی'' مقرر ھوگئے - نحویوں، یعنی ماھران لسان عرب کے نزدیک قواعد لسان کے دو حصّے ھیں : (۱) علم الصرف یا تصریف : اس میں افعال موضوع، فعل کے حروف اصلیہ کی شناخت، فعل کی گردان، اسماے ذات و صفات بنانے اور ان کی جمع اور تانیث وغیرہ کے قاعدوں سے بحث ھوتی ھے - گویا الفاظ مفردہ کی ھیئت و اشکال اس کا موضوع ھیں؛ (۲) علم النحو: زبان شناسان عرب نے نحو کے بنیادی تصورات ارسطو کی منطق سے لیے - یہ تصورات عربوں کو سریانی زبان کے عالموں کی وساطت سے پہنچے (عربی کے صوتیات کے لیے سنسکرت کے صوتیات پر عربوں کے انحصار کے بارے میں دیکھیے براکلمان، ۱ : ۹۷) - عربی علوم کے آغاز کی تاریخ چونکہ عام طور پر تاریکی کے پردے میں ڈھکی ھوئی ھے اس لیے خود عرب بھی قطعی طور پر نہیں بتا سکتے کہ لفظ نحو کا اصطلاحی معنوں میں استعمال کب سے شروع ھوا - مشہور ھے کہ ابوالاسود الدؤلی کو، جو علم النحو کا بانی متصور ھوتا ھے، حضرت علیؓ نے بتایا کہ وہ اس موضوع کی تقسیم کیونکر کرے اور آخر میں اس سے فرمایا : ''اُنْحُ'' (= اسی طریقے پر آگے چل)؛ [پورا جملہ یہ ھے: اُنْحُ عَلٰی ھٰذَا النَّحْوِ؛ دیکھیے تاج العروس، ۱۰ : ۳۶۰]؛ چنانچہ نئے علم نے اسی ارشاد کی بدولت نحو نام پایا - ایک روایت یہ ھے کہ ابوالاسود نے عربی گرامر کے قواعد خود مرتب کیے اور لوگوں سے کہا: ''اُنْحُوہُ'' ''[یا اُنْحُوا نَحْوَہُ''، دیکھیے تاج العروس، محل مذکور]، یعنی اسی طریقے سے چلے چلو- اسی سے اس علم کا نام نحو پڑ گیا- کہتے ھیں کہ مسائل لسان سے بحث کی تحریک حضرت علیؓ کی طرف سے ھوئی - انھوں نے ابوالاسود کو نحو کے بنیادی قواعد سکھائے اور اسے سمجھایا کہ کلمات تین انواع میں منحصر ھیں : اسم، فعل اور حرف - علم نحو کے قواعد کی تدوین کا خیال ابوالاسود کو کیونکر پیدا ھوا، اس کا قصہ ایک اور روایت میں حسب ذیل طریق سے بیان کیا گیا ھے، جو حقائق واقعیہ سے زیادہ قریب نظر آتا ھے: ''زیاد بن ابیہ [رکّ بآں] نے اس سے فرمائش کی وہ نحو کے باب میں جو اصول حضرت علیؓ سے سیکھ چکا ھے اسے قید کتابت میں لے آئے - ابوالاسود نے اس میں تأمل کیا اور والی [زیاد] سے کہا کہ اس کام سے مجھے معذور رکھا جائے؛ لیکن بعد میں اس نے اتفاق سے کسی کو تلاوت قرآن میں ایسی غلطی کرتے سنا جس سے مطلب ھی غلط ھوتا تھا تو اس نے اس کام کو انجام دینے کی حامی بھر لی - اس نے ایک کاتب کو قرآن مجید املا کرانے کے لیے بلوایا اور کہا : جب تم دیکھو کہ کسی حرف کو زبان سے ادا کرتے وقت میں اپنا منہ پوری طرح کھولتا ھوں (فتح) تو اپنی تحریر میں اس حرف کے اوپر نقطہ لگا دو؛ جب دیکھو کہ میں منہ پوری طرح بند کر لیتا ھوں (ضمّ) تو اس حرف کے آگے نقطہ لگا دو اور جب دیکھو کہ منہ کو آدھا کھلا، آدھا بند رھنے دیتا ھوں (کسرہ) تو اس حرف کے نیچے نقطہ لگا دو'' - اس روایت کے مطابق حرکات کی ایجاد کی ابتدا ابوالاسود سے ثابت ھوتی ھے - اسی مسئلے کی بابت ایک اور روایت میں آیا ھے کہ کسی نو مسلم مولٰی نے ابوالاسود کی موجودگی میں اعراب کی کوئی غلطی کی، جس پر اس کے گھر والوں میں سے کوئی ھنس پڑا - ابوالاسود نے کہا : ''یہ موالی ھیں، جو اسلام سے شغف رکھتے ھیں اور اسے قبول کر کے ھمارے بھائی بن چکے ھیں - ان کی خاطر عربی زبان کے قواعد مرتب کر دیے جائیں تو کیسا

رھے؟'' چنانچه اس نے فاعل و مفعول سے متعلق ایک باب قلمبند کیا ۔ ان روایات میں کم از کم اتنی بات ضرور ھے کہ ان کا وقوع اغلب معلوم ھوتا ھے ۔ یہ درست ھے کہ عجمیوں کے اسلام لانے سے اندیشه پیدا ھو گیا تھا کہ خالص عربی زبان غیر ملکی عناصر کے اختلاط سے کہیں بگڑ نہ جائے ۔ ساتھ ھی ایک تقاضا یہ بھی تھا کہ قرآن مجید کی قراءت بلند آواز سے ھو اور اس میں غلطی بھی نہ ھونے پائے اور معانی بھی ٹھیک سمجھ میں آئیں ۔ ان وجوہ سے اس بات کی ضرورت محسوس ھوئی کہ اس مقدس کتاب کی زبان کے متعلق باقاعدہ تحقیق ھو اور اس کے قواعد کو منضبط کر لیا جائے تا کہ جو لوگ اس زبان سے واقف نہیں وہ ان قواعد سے رھبری حاصل کر سکیں .

نحو کے آغاز کے مسئلے سے متعلق دیگر روایات، جو سب کی سب مذکور بالا روایات کیطرح اوائل ھی کا درجہ رکھتی ھیں، ابوالاسود ھی کو علم کی اس شاخ کا بانی قرار دیتی ھیں، لہٰذا انصاف کی رو سے اسی کو عربی کا سب سے پہلا نحوی کہا جا سکتا ھے ۔ بایں ھمه اس کی کوئی تالیف ھم تک نہیں پہنچ سکی ۔ ابوالاسود بصرے کے نحوی دبستان کا بانی متصور ھوتا ھے، اس لیے اس دبستان کے آغاز کا زمانہ بہت قدیم ماننا پڑے گا، کیونکه ابوالاسود کی وفات پہلی صدی ھجری کے اختتام کے قریب ھوئی ھے ۔ بصری دبستان کے چند مشہور ترین لوگوں کے نام لیں تو ان میں ذیل کے اکابر شامل ھوں گے : (۱) ابو عمرو بن العلاء اور اس کے شاگرد ابو عبیدہ اور الاصمعی (جاھلیت سے متعلق ھماری معلومات بڑی حد تک انھیں کی رھین منت ھیں)؛ (۲) سیبویه (جس کی قواعد نحو پر عظیم الشان کتاب کا نام ھی خصوصیت کے ساتھ الکتاب قرار پایا) اور (۳) خلیل (جسے علم عروض کا موجد سمجھا جاتا ھے) ۔

ان کے علاوہ دیگر بہت سے مشاھیر ھیں ۔ کچھ ھی عرصے بعد جدید شہر کوفے میں بھی نحات بصرہ کا مد مقابل ایک نحوی دبستان پیدا ھو گیا اور وھاں کے علما بھی قواعد زبان کے مسائل میں دلچسپی لینے لگے ۔ شروع شروع میں تو دونوں دبستانوں میں تبادلۂ خیالات ھوتا رھا اور کوفے کے طلبه تحصیل علم کے لیے بصرے اور بصرے کے مشہور فضلا کوفے جاتے رھے، مگر پھر رفته رفته دونوں میں رقابت پیدا ھو گئی ۔ چونکه بصری اصول نحو پر به نسبت کوفیوں کے زیادہ زور دیتے تھے، اس لیے ان کا شمار زیادہ معتبر اور زیادہ صحیح راویوں میں ھوتا تھا ۔ دونوں دبستانوں کے اختلافات کی تفصیل عبدالرحمٰن ابن محمّد بن عبیداللہ ابن ابی سعید بن الانباری نے اپنی ایک کتاب میں دی ھے ۔ الکسائی اور المفضّل الضّبی دبستانِ کوفه ھی سے تعلق رکھتے تھے ۔ تیسری صدی ھجری کے بعد عربی علوم کا مرکز دار الخلافۂ بغداد میں منتقل ھو گیا اور وھاں بھی ایک دبستان نحو پیدا ھو گیا، جو دبستان بغداد کہلایا ۔ اس جدید نحوی دبستان کے باعث کوفه و بصرہ کے مذاھب کا اختلاف آھسته آھسته مٹ گیا .

مآخذ : (۱) ابوالبرکات بن الانباری : *Die grammatischen Streitfragera der Basrer und Kūfer*، طبع G. Weil، لائیڈن ۱۹۱۳ء؛ (۲) براکلمان، ۱ : ۹۶ ببعد، ۱۱۴ ببعد، ۱۲۰ ببعد؛ (۳) ابن الندیم : الفہرست، طبع فلوگل، ص ۳۹ ببعد؛ (۴) Flügel : *Die grammatischen Schoelen der Araber*، ص ۱۲ ببعد؛ (۵) لسان العرب، ۲۰ : ۱۸۱، بذیل مادۂ نحو؛ (۶) تاج العروس، ۱۰ : ۳۶۰؛ (۷) G. Weil : *Zum Verstädnis der Method der muslimischen Grammatiker*، در *Sachau-Festschrift*، برلن ۱۹۱۵ء.

(ISLE LICHTENSTÄDTER)

⊗ **علم الاشتقاق**: لغوی و اصطلاحی مفہوم: اِشتقاق باب اِفتعال سے مصدر ہے، جس کے لفظی معنی پھاڑنے، پھوٹنے اور ایک لفظ کو دوسرے سے نکالنے کے ہیں۔

علم الاشتقاق وہ علم ہے جس میں ایک کلمے کے دوسرے کلمے سے نکلنے کی کیفیت سے بحث کی جاتی ہے اور بیان کیا جاتا ہے کہ مصدر اور مشتق کے درمیان ان کے جوہر و مادّہ کے اعتبار سے اصل اور فرع ہونے کی نسبت پائی جاتی ہے (شریف الجرجانی: التعریفات، ص ۲۲: قاضی عبدالنبی احمد نگری: دستور العلماء، ۱: ۱۱۹)۔

علم الصرف، علم الاشتقاق اور علم لغت تینوں جداگانہ علوم ہیں اور ان کے فرق کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے۔ کسی لفظ کے اصل مادّے کا پتا علم لغت سے چلتا ہے اور ایک لفظ کی نسبت دوسرے لفظ کی جانب اگر مادّے کے اعتبار سے ہو تو یہ علم الاشتقاق کا مسئلہ ہے، مثلاً نَہق اور نَعق کے مابین مادّے کے اعتبار سے مناسبت پر بحث علم الاشتقاق کا کام ہوگا اور دونوں لفظوں کی ہیئت و صورت کے اعتبار سے مناسبت زیر بحث ہو تو یہ علم الصّرف کا وظیفہ ہوگا، مثلاً عِلْم اور معلوم کے مابین صیغے کے اعتبار سے فرق کرنا علم الصّرف کا کام ہے۔

مذکورۂ صدر بیان سے تینوں علوم کا باہمی فرق واضح ہو جاتا ہے۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ اشتقاق علم الصرف اور علم لغت کے درمیان واسطے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسی لیے علما کا کہنا یہ ہے کہ تعلیم میں اس کو علم صرف پر مقدم رکھنا اور علم لغت سے مؤخّر کرنے کو مستحسن خیال کیا جاتا ہے۔

اس فرق کی مزید توضیح یہ ہے کہ مادّے کے اعتبار سے اصل اور فرع ہونے کی قید نے علم الاشتقاق کے دائرے سے علم الصرف کو خارج کر دیا کیونکہ علم الصّرف میں بھی کلمات کے درمیان اصل اور فرع ہونے کی نسبت ہوتی ہے، مگر اس کا تعلق جوہریت میں ایک کے اصل اور دوسرے کے فرع ہونے سے نہیں بلکہ ہیئت و صورت سے ایک کو اصل اور دوسرے کو فرع قرار دیا جا سکتا ہے۔

علامہ جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱ھ) نے المزہر میں ابن دحیہ کا یہ قول ان کی کتاب التنویر سے نقل کیا ہے: ''اشتقاق کلام عرب کے عجائب و نوادر میں سے ہے۔ ثقہ راویوں سے یہ حدیث قدسی نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے منقول ہو کر ہم تک پہنچی ہے کہ اللہ تعالٰی فرماتا ہے: میں رحمٰن ہوں، رحم کو میں نے پیدا کیا اور اس کا اشتقاق میں نے اپنے نام سے کیا (المزہر، طبع عیسٰی بابی الحلبی، مطبوعۂ قاہرہ، ۱: ۳۴۶)۔

علامہ سیوطی شرح التسہیل کے حوالے سے مزید لکھتے ہیں: ''ایک ایسے صیغے سے دوسرے صیغے کو اخذ کرنے کا نام اشتقاق ہے جو معنی اور مادۂ اصلیہ کے اعتبار سے ایک ہوں۔ دوسرے صیغے میں کچھ اضافہ کر دیا جاتا ہے، جس کی وجہ سے دونوں کے حروف اور ہیئت و معنی میں کچھ فرق آ جاتا ہے، مثلاً ضرب سے ضارِب اور حَذِر سے حذِر۔

عمل اشتقاق کا طریقہ یہ ہے کہ کلمے کی تصریفات کو متعدد شکلوں میں اس طرح تبدیل کر دیں کہ وہ ایک ایسا صیغہ بن جائے جو مادّے کے اصل معنی اپنے اندر محفوظ رکھنے کے ساتھ ساتھ کچھ اضافے کا بھی فائدہ دے (خواہ یہ معنوی اضافہ کوئی حرف بڑھائے بغیر ہو یا حروف میں زیادتی کر کے)، جیسے ضَرْب کا لفظ ہے، جو مطلق ضرب پر دلالت کرتا ہے، لیکن ضارِب (= مارنے والا)، مضروب (= جس پر مار پڑی ہو)، یضرب (= وہ مارتا

ہے) اور اِضْرِبْ (= تو مار)، یہ سب کے سب اپنے حروف کے لحاظ سے بھی ضَرْبٌ سے زیادہ ہیں اور مصدری معنی سے کچھ زائد معنی پر بھی دلالت کرتے ہیں ۔ ضَرَبَ (= اس نے مارا)، جو ماضی کا صیغہ ہے، حروف میں تو اپنی اصل (مادّے) کے مساوی ہے، لیکن معنی پر دلالت کرنے کے لحاظ سے بہ نسبت اصل کے زیادہ ہے ۔ یہ تمام مشتقات ض ۔ ر ۔ ب میں مشترک ہیں اور ان تغیرات کے باوجود مادّے کی ہیئت ترکیبی (پہلے ض، پھر ر، پھر ب) میں بھی یکساں ہیں'' (السیوطی : اَلمزھر، ۱ : ۳۴۷).

اَقسامِ اِشتقاق : اِشتقاق کی تین قسمیں ہیں : (۱) اِشتقاق صغیر : اگر دو لفظوں کے درمیان ایسا تناسب پایا جاتا ہو کہ ان کے حروف اصلیہ بھی ایک ہوں اور ان کی ترتیب میں بھی فرق نہ پایا جاتا ہو تو اس کو اشتقاق صغیر کہتے ہیں، جیسے ضَرْبٌ سے ضَرَبَ؛ (۲) اشتقاق کبیر : اگر دو لفظوں کے درمیان حروف اصلیہ اور معنی و مفہوم میں موافقت پائی جاتی ہو، مگر حروف کی ترتیب مختلف ہو تو اسے اشتقاق کبیر کہتے ہیں، جیسے جَزَبَ و جَبَزَ (= اس نے کھینچا)؛ (۳) اشتقاق اکبر : اگر دو کلمات کے حروف مخرج کے اعتبار سے متّحد ہوں تو اس کو اشتقاق اکبر کہتے ہیں، جیسے نَہَقَ اور نَعَقَ (ہاء اور عین میں تناسب یہ ہے کہ دونوں حروف حلقیہ میں سے ہیں (دیکھیے الجرجانی : التعریفات، ص ۲۲؛ دستور العلماء، ۱ : ۱۱۹؛ المزھر، ۱ : ۳۴۷) .

اس سے ظاہر ہوا کہ علم الاشتقاق ایک مستقل اور جداگانہ علم ہے، مگر عام طور سے دیکھا گیا ہے کہ متأخّرین نے اشتقاق کے قواعد کتب صرف میں درج کر دیے ہیں اور ان کو الگ مدوّن نہیں کیا ۔ ایسا یا تو اس لیے کیا گیا ہے کہ اس کے قواعد کم ہیں یا اس لیے کہ صرف کے قواعد بڑی حد تک علم الاشتقاق کے ساتھ ملتے جلتے ہیں اور دونوں کے مبادی مشترک ہیں ۔ یہ مبادی کا اشتراک ہی ان اسباب میں سے ایک ہے جس کی بنا پر ان دونوں علوم کو بعض لوگوں نے ایک علم سمجھ بیٹھنے کی غلطی کی ہے ۔ حالانکہ کتب صرف میں اشتقاق کے قواعد درج کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دونوں علم بنیادی طور پر ایک ہی ہیں ۔ (کشف الظّنون، ۱ : ۱۱۰).

مندرجۂ ذیل علما نے اپنی دیگر تصانیف کے علاوہ ''اشتقاق'' کے موضوع پر مستقل کتب تحریر کیں (ان کے تفصیلی سیر و سوانح اور تصانیف کی خصوصیات کے لیے مآخذ درج کر دیے گئے ہیں) :

۱ ۔ القُطرب : محمد بن المستنیر ابوعلی النحوی (م ۲۰۶ھ)، مشہور نحوی سیبویہ کا وابستۂ دامن رہا ۔ وہ اکثر رات کو سیبویہ کے گھر آتا اور جب وہ باہر نکلتے تو قُطرب کو موجود پاتے ۔ ایک دن دیکھ کر کہنے لگے، ''انت قطرب لیلٍ'' (=''تم تو رات کے قُطرب ہو''؛ قُطرب ایک چھوٹا سا رینگنے والا جانور ہے، جو رینگتا رہتا ہے اور کبھی نہیں تھکتا) ۔ اس کے بعد وہ قطرب مشہور ہو گیا ۔ نظام معتزلی کی شاگردی اختیار کر کے وہ معتزلی ہو گیا تھا (بغیة الوعاة، ۱ : ۲۴۳؛ اخبارالنّحویّین البصریین، ص ۲۹؛ لسان المیزان، ۵ : ۳۷۸؛ الیافعی : مرآة الجنان، ۲ : ۳۰۰؛ معجم الادباء، ۱۹ : ۵۳، ۵۴).

۲ ۔ الاصمعی : عبدالملک بن قُریب الاصمعی البصری (م ۲۱۵ - ۲۱۶ھ، بعمر ۸۸ سال) بڑے فصیح اللسان تھے ۔ امام شافعیؒ فرمایا کرتے تھے کہ الاصمعی جیسا عبارت خوان دوسرا کوئی نہیں ۔ محدّث ابو داودؒ اور ابن معینؒ ان کو ثقہ راوی قرار دیتے ہیں ۔ کتاب الاشتقاق ان کی تصنیف ہے

(بغیة الوعاة، ۲ : ۱۱۳)۔

۳ - الاخفش : ابو الحسن سعید بن مسعدة الاخفش (م ۲۲۱ یا ۲۱۵ھ) سیبویہ کا شاگرد رشید اور عمر میں اپنے استاد سے بڑا تھا۔ سیبویہ کی الکتاب کا راوی بھی الاخفش ھی ھے۔ سیبویہ نے کسی کو اپنی کتاب نہیں پڑھائی تھی، لیکن ان کی وفات کے بعد الاخفش نے الکتاب ابوعثمان المازنی اور دوسروں کو پڑھائی۔ اس کتاب کا اصل نام کتاب الاشتقاق ھے۔

۴ - المبرد : محمد بن یزید الازدی البصری ابو العبّاس المبرّد (۲۱۰ تا ۲۸۵ھ)، حد درجه فصیح و بلیغ اللسان ھونے کے علاوہ نہایت ذھین و فطین اور قوی الحافظه تھا۔ ابن الندیم نے ادب، لغت، نحو اور عروض و بلاغت میں اس کی چوالیس تصانیف کا تذکرہ کیا ھے۔ جب مشہور نحوی المازنی نے کتاب الالف و اللام تحریر کی تو المبرّد سے اس کے مشکلات کے بارے میں سوالات کیے اور المُبَرّد نے اپنی حاضر جوابی سے المازنی کو بہت متأثر کیا۔ المازنی کہنے لگا: ''قُمْ فَاَنْتَ الْمُبَرِّدُ'' (= اٹھ جاؤ تم تو حق کو ثابت کرنے والے ھو)۔ المُبرِّد بکسرالراء ھے، لیکن اھل کوفه طنزًا اسے بفتح الراء پڑھنے لگے۔ ان کی کتاب الاشتقاق بڑی ضخیم کتاب ھے (ابن خلّکان : وفیات، ۱ : ۴۹۵؛ ابن الندیم : الفہرست، ص ۵۹ ؛ طبقات النحویین البصریین، ص ۹۶ ؛ تاریخ بغداد، ۳ : ۳۸۰؛ شذرات الذھب، ۲ : ۱۹۰؛ ابن قاضی شہبه : طبقات، ۱ : ۱۴۶؛ بغیة الوعاة؛ ۱ : ۲۶۹)۔

۵ - المفضّل : ابو طالب المفضل بن سلمه بن عاصم الکوفی اللغوی (م ۳۰۰ھ)، جس کی بیس تصانیف کا ابن الندیم نے ذکر کیا ھے۔ ان میں الاشتقاق بھی شامل ھے (بغیة الوعاة، ۲ : ۲۹۷؛ الفہرست، ص ۷۳ ؛ ابن خلکان، ۱ : ۴۶۰؛ المزھر، ۲ : ۴۱۳؛ ابن قاضی شہبه : طبقات، ۱ : ۲۵۴)۔

۶ - الزجاج : ابو اسحٰق ابراھیم بن السری بن سہل (م جمادی الآخرہ ۳۱۱ھ) شیشے کا کاروبار کرنے کے باعث الزجاج کے لقب سے مشہور ھوے۔ وہ المبرّد کے تلمیذ تھے۔ انھوں نے علاوہ دیگر کتب کے کتاب الاشتقاق تصنیف کی (ابن خلکان : وفیات، ۱ : ۱۱؛ الفہرست، ص ۶۰: معجم الادباء، ۱ : ۴۷؛ بغیة الوعاة، ۱ : ۴۱۲؛ تاریخ بغداد؛ ۶ : ۸۹؛ السیوطی : النجوم الزاھرة، ۳ : ۲۰۸)۔

۷ - ابن السراج : محمد بن السری البغدادی ابوبکر بن السراج (م ذوالحجه ۳۱۶ھ)، جو بقول المرزبانی المبرّد کا سب سے کم عمر شاگرد اور نہایت ذھین و فطین تھا۔ اس نے المبرّد سے سیبویه کی الکتاب پڑھی۔ اس کے تلامذہ میں ابو القاسم الزجاجی، السیرافی اور الرمانی جیسے علماء شامل ھیں۔ اس نے علم الاشتقاق پر کتاب لکھنے کا آغاز کیا، مگر اس کی تکمیل سے قبل وفات پائی (ابن الندیم : الفہرست، ص ۹۹؛ بغیة الوعاة، ۲ : ۱۱۰)۔

۸ - ابن دُرید : ابو بکر محمد بن حسن بن درید الازدی الشافعی بصرے میں ۲۲۳ھ میں پیدا ھوے اور ۲۸ رمضان ۳۲۱ھ کو عمان میں وفات پائی۔ بقولِ علما وہ ساٹھ سال تک بلا شرکت غیرے رئیس العلماء رھے۔ ان کے متعلق یه فقرہ مشہور ھے: ''ابن درید اشعر العلماء و اعلم الشعراء'' (= ابن درید علما میں سے بڑے شاعر اور شعرا میں سب سے بڑے عالم ھیں)۔ دُرَید اَدْرَد کی تصغیر ھے اور اَدْرَد اس شخص کو کہتے ھیں جس کے دانت نکل گئے ھوں (عبدالواحد بن علی ابوالطیّب اللغوی : مراتب النحویّین، ص ۸۴؛ بغیة الوعاة، ۱ : ص ۷۶ تا ۸۱؛ لسان المیزان، ۵ : ۱۳۲؛ ابن خلکان: وفیات، ۱ : ۴۹۷؛ الفہرست، ص ۶۱؛ تاریخ بغداد، ۲ : ۱۹۵؛ شذرات الذھب، ۲ : ۲۸۹؛ الیافعی : مرآة الجنان، ۲ : ۲۸۲)۔

۹ - ابو جعفر النّحاس: احمد بن محمد بن اسمٰعیل النّحاس (م ۳۳۸ھ) مصر کا رھنے والا تھا، طلب علم کے لیے بغداد گیا، پھر مصر لوٹ آیا اور وھیں وفات پائی۔ اس نے المبرّد، الاخفش اور الزجاج سے علم حاصل کیا۔ ابو جعفر النحاس کی شخصیت ابن النّحاس النّحوی (م ۶۹۸ھ) سے مختلف ھے۔ اس نے دیگر تصانیف کے علاوہ کتاب الاشتقاق تحریر کی۔ ایک بار وہ دریاے نیل کے کنارے بیٹھا شعر گوئی میں مشغول تھا کہ ایک جاھل کا وھاں سے گزر ھوا۔ اس نے سمجھا کہ وہ دریاے نیل پر جادو کر رھا ھے کہ وہ بڑھ نہ جائے۔ جاھل نے دھکا دے کر اسے دریا میں پھینک دیا اور وہ ڈوب کر مر گیا (معجم الادباء، ۲: ۷۲؛ ابن خلکان، ۱: ۲۹؛ مرآة الجنان، ۲: ۳۱۱؛ بغیة الوعاة، ۱: ۳۶۲؛ المزھر، ۲: ۴۲۰؛ ابن کثیر: البدایة والنھایة، ۱۱: ۲۲۲)۔

۱۰ - ابو الحسن الرّمانی: علی بن عیسٰی ابوالحسن الرّمانی (۲۷۶ تا ۳۸۴ھ) مذھبًا معتزلی تھا۔ اس نے الزجاج ابن السراج اور ابن دُرَید سے علم حاصل کیا۔ بقول ابوحیّان التوحیدی وہ یکتاے روزگار نحوی عالم تھا۔ دیگر تصانیف کے علاوہ اس نے اشتقاق کے موضوع پر ایک مستقل کتاب تحریر کی (بغیة الوعاة، ۲: ۱۸۱)۔

مآخذ: (۱) الجرجانی: التعریفات، مطبوعۂ مصر؛ (۲) قاضی عبدالنبی احمد نکری: دستور العلماء، مطبوعۂ حیدرآباد دکن؛ (۳) السیوطی: المزھر، مطبوعۂ قاھرہ؛ (۴) حاجی خلیفہ: کشف الظنون؛ (۵) السیوطی: بغیة الوعاة؛ (۶) اخبار النحویّین البصریّین؛ (۷) ابن حجر العسقلانی: لسان المیزان؛ (۸) الیافعی: مرآة الجنان؛ (۹) یاقوت الحموی: معجم الادباء؛ (۱۰) ابن خلکان: وفیات الاعیان؛ (۱۱) ابن الندیم: الفھرست؛ (۱۲) خطیب البغدادی: تاریخ بغداد؛ (۱۳) ابن عماد الحنبلی: شذرات الذھب؛ (۱۴) ابن قاضی شھبہ: طبقات؛ (۱۵) عبدالواحد بن علی ابوالطیّب اللغوی: مراتب النحویّین، مطبوعۂ مصر؛ (۱۶) ابن کثیر: البدایة والنھایة۔

(غلام احمد حریری)

علم اللغة (عربی): عرب عصرِ جاھلیت ھی سے اپنی زبان کی حفاظت کا بڑا اھتمام کرتے تھے، جس میں ظھور اسلام کے بعد اور بھی اضافہ ھو گیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ عربی اللّٰہ کی کتاب اور اس کے رسولؐ کی زبان قرار پائی۔ عرب اپنی زبان کے تمام کلمات کے معانی و مطالب سے آگاہ نہ تھے۔ رسول کریم صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم بعض اوقات ایسے الفاظ ارشاد فرما دیتے تھے جن کے معانی سے صحابہ آشنا نہ ھوتے حالانکہ ان میں حضرت عمر بن خطاب، حضرت علی بن ابی طالب اور حضرت عبداللّٰہ بن عباس رضی اللّٰہ عنھم جیسے عظیم ماھرِ لسان بھی تھے؛ چنانچہ ایک روز حضرت علیؓ نے حضورؐ سے سوال کیا کہ ھم ایک ھی دادا کی اولاد ھیں، تاھم آپ کی زبان مبارک سے بعض ایسے کلمات صادر ھوتے ھیں جن کے معانی ھم نھیں سمجھتے۔

مشھور ماھر نحو و لغت خلیل بن احمد (م ۱۷۵ھ) کے عھد تک عرب لغت نگاری سے آگاہ نہ تھے، مگر اس کا یہ مطلب نھیں کہ وہ لغات سے بے نیاز تھے۔ اس کی دلیل یہ ھے کہ وہ جن کلمات کے مفھوم سے نا آشنا ھوتے تھے ان کے معنی و مفھوم وہ اھل علم سے دریافت کرتے تھے۔ گویا اس دور کے اھل علم وھی کام دیتے تھے جو آج ھم کتبِ لغت (dictionaries) سے لیتے ھیں۔ عھدِ نبوت و خلافتِ راشدہ میں تفسیرِ قرآن اور غریب الحدیث کی شرح و توضیح کے لیے کتب لغت کی ضرورت سے انکار ممکن نھیں، مگر یہ بات بھی مسلمہ ھے کہ یہ ضرورت اس وقت کے علما سے پوری کی جاتی تھی۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”شعر عربوں کا دیوان ہے۔ جب قرآن کے کسی لفظ کا مفہوم ہمیں معلوم نہ ہوتا تو ہم اشعار کی طرف رجوع کرتے۔ جب قرآن کی کوئی بات سمجھ میں نہ آئے تو شعروں میں تلاش کیجیے، اس لیے کہ اشعار عربی ہیں“ (تفسیر ابن جریر، ۱۷ : ۱۲۹؛ Goldziher : مذاہب التفسیر الاسلامی (عربی ترجمہ)، ص ۸۹ تا ۹۰).

جب نافع بن ازرق اور نجدہ بن عویمر نے حضرت ابن عباسؓ سے چند تفسیری مسائل دریافت کیے اور یہ شرط لگائی کہ ہر کلمے کا مفہوم عربی اشعار کی مدد سے واضح کیا جائے تو انھوں نے یہ شرط پوری کر دی (الجوہری : الصحاح، مقدمہ، ۱ : ۲۸، بحوالۂ السیوطی : الاتقان.

مذکورۂ صدر واقعے میں حضرت ابن عباسؓ نے وہی کام دیا جو آج کل کتب لغت سے لیا جاتا ہے۔ بلا شبہہ وہ ایک چلتی پھرتی کتاب لغت تھے۔ وہ عربی لغات، نوادر اور مفردات سے بخوبی آگاہ تھے اور مہارت لغت ہی کی بنا پر عربی کلمات کی لغوی تشریح کیا کرتے تھے۔ زبان دانی اور مختلف لہجوں میں مہارت کو اس دور میں بھی ایک عظیم اور قابل فخر کارنامہ سمجھا جاتا تھا، حتی کہ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم فرمایا کرتے تھے: ”میں افصح العرب ہوں۔ میں قریش میں پیدا ہوا اور میری تربیت بنی سعد میں ہوئی (صحاح ستہ).

جب اسلامی فتوحات کا دائرہ اکناف ارضی تک پھیلا اور عجمی اقوام حلقہ بگوش اسلام ہوئیں تو عربی اور عجمی زبانوں کے امتزاج سے عربی زبان بگڑ گئی، حتّٰی کہ شہری حلقے بھی اس سے محفوظ نہ رہ سکے۔ اس کا نتیجہ یہ عوا کہ شہری زبان استناد و اعتماد کے قابل نہ رہی۔ اب عربی زبان کے محافظ علما اس بات کے لیے مجبور ہوے کہ دیہات میں جا کر خالص اور فصیح عربی سیکھیں، جو ہنوز ہر قسم کے اختلاط سے پاک تھی۔ بنا بریں ہم دیکھتے ہیں کہ علماے لغت کی ایک کھیپ فصیح عربی سیکھنے کے لیے دیہات کا رخ کرتی ہے۔ اس سلسلے میں متعدد ممتاز علما کا نام لیا جا سکتا ہے، مثلاً خلیل بن احمد (م ۱۷۰ یا ۱۷۵ھ)، خلف الاحمر (م ۱۸۰ھ)، یونس بن حبیب الضّبی (م ۱۸۲ھ)، الکسائی (م ۱۸۹ھ)، النضر بن شُمَیل (م ۲۰۴ھ)، الاصمعی (م ۲۱۵ھ)، ابو زید الانصاری (م ۲۱۵ھ)، ابن دُرَید (م ۳۲۱ھ)، الازہری (م ۳۷۰ھ)، الجوہری (م ۳۹۵ھ)، وغیرہ.

عرب کے فصیح بادیہ نشینوں کے ساتھ ان علماے لغت کے ربط و اتصال نے پہلے تدوین لغت اور آگے چل کر لغت نویسی کی بنا ڈالی۔ اس طرح عربی زبان ہمیشہ کے لیے آمیزش و اختلاط سے محفوظ ہو گئی۔ انھوں نے یہ دیکھ کر کہ غیر فصیح اور غلط الناظ کی شمولیت سے زبان کی پاکیزگی مجروح ہو رہی ہے، عربی کے کلمات صحیحہ کو ان کے اصلی مصادر و مآخذ سے اخذ کر کے جمع کر لیا۔ پھر بعد میں آنے والوں نے اس لغوی ورثے کو حرز جان بنا کر سنبھالا اور محفوظ کر لیا۔ حفاظت زبان کے سلسلے میں وہ اس قدر حسّاس تھے کہ وہ جس کلمے یا محاورے کو غلط اور غیر تصور کرتے تھے، خواہ وہ بجاے خود فصیح بھی کیوں نہ ہو، اس کے استعمال کو انھوں نے نا جائز قرار دیا۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے تھے کہ عربوں نے اس کلمے کو اس طرح استعمال نہیں کیا۔ مثال کے طور پر مشہور لغوی الاصمعی (م ۲۱۵ھ) ”شَتَّانَ مَابَیْنَهُمَا“ (= دونوں کے درمیان فرق ہے) کو غلط قرار دیتے اور کہتے تھے کہ صحیح ”شَتَّانَ مَاهُمَا“ ہے (تہذیب الصحاح، ۱ : ۱۱۲).

عربی زبان کے تحفظ کے سلسلے میں علماے

لغت کی مساعی جاری رہیں ۔ وہ کلمات غیر فصیحہ پر نقد و جرح کرتے اور لوگوں کو ان کے استعمال سے باز رکھتے ۔ ان میں سے بعض علما نے اس ضمن میں کتابیں اور مختصر رسالے بھی مرتب کیے، مثلاً (۱) الکسائی (م ۱۹۲ھ)، جس نے ایک رسالہ ما تلحن فیه العامة تحریر کیا؛ (۲) ابو عبیدہ (م ۲۰۹ھ)؛ (۳) ابو عثمان بکر بن محمد المازنی (م ۲۴۸ھ)؛ (۴) ابو حاتم سیستانی (م ۲۵۵ھ)؛ (۵) ابو حنیفة الدِّینَوری (م ۲۹۰ھ) اور (۶) ابوبکر محمد بن الحسن الزبیدی الاشبیلی (م ۳۷۹ھ) ۔ ان سب کی کتب کا موضوع لحن العامّة ہے؛ (۷) ابو ہلال العسکری (م ۳۹۵ھ) کی کتاب کا نام لحن الخاصّة ہے؛ (۸) یحیی بن زیاد الدیلمی المعروف بالفرّاء (م ۲۰۷ھ) نے البہاء فیما تلحن فیه العامّة لکھی اور (۹) ابو الہیذام کلاب بن حمزه العُقیلی الحرّانی (م ۲۰۸ھ) نے ما تلحن فیه العامّة ۔ ان کے علاوہ کئی اور مصنفین کا نام بھی لیا جا سکتا ہے ۔ یہ سب علما اسے ایک دینی اور ثواب کا کام تصور کرتے تھے اور نبی اکرم صلّی اللہ علیه و آله وسلّم کی یہ حدیث پیش کرتے تھے کہ جب ایک صحابی نے آپ کی موجودگی میں کسی لفظ کو غلط ادا کیا تو آپ نے فرمایا : ”ارشدوا اخاکم فقد ضلّ“ (= اپنے بھائی کی رہنمائی کیجیے، یہ بھٹک گیا ہے)۔

عربی زبان پر نقد و جرح اور تہذیب و تنقیح کا یہ سلسلہ ابھی تک جاری ہے، مگر عجیب بات ہے کہ زبان کا تزکیہ و تصفیہ پوری طرح نہیں ہو سکا ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عامی زبان پھیل چکی ہے اور تحریر و تقریر دونوں میں وہ ”فصیح زبان“ کی پوری طرح سہیم و شریک ہے، بلکہ یہاں تک کہا جا سکتا ہے کہ فصیح زبان سکڑ کر ایک تنگ دائرے میں محدود ہو کر رہ گئی ہے اور انسانی ذوق پوری طرح بگڑ چکا ہے ۔ بایں ہمہ یہ بات پورے وثوق کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ ہمارے متقدمین کی مساعی رائگاں نہیں گئیں ۔ علمائے لغت نے کم از کم راہِ راست کی نشان دہی کر دی ہے اور انھوں نے عربی زبان کے تحفظ کے سلسلے میں جس عرق ریزی اور جانکاہی کا ثبوت دیا ہے، دنیا کی کوئی زبان اس کی ہمسری کا دعوٰی نہیں کر سکتی ۔ یہ محنت و کاوش مختلف گوشوں میں کی گئی ہے، مثلاً مفردات کی روایت، قواعد و اصول کی ترتیب و تہذیب، شواہد کا استیعاب، کلمات و موازین کا حفظ و ضبط، مترادف الفاظ میں دقیق لغوی فرق، معرب و دخیل الفاظ کی تحقیق وغیرہ ۔ عربی کی جانب اہتمام و اعتنا کی بڑی وجہ قرآن مجید کی حفاظت اور اس کے معانی و مطالب کے فہم و ادراک کی ضرورت و اہمیت تھی ۔ مزید برآں عربی محض علم دین کے حصول کا ذریعہ ہی نہ تھی بلکہ انسانی علوم، تہذیب و تمدن کے مظاہر اور انسانی تجربات اور افکار و آراء معلوم کرنے کا وسیلہ بھی تھی۔

لغت نویسی کا آغاز: کتاب لغت (Dictionary) کے لیے عربی میں ”المُعجَم“ مستعمل ہے ۔ المعجم اصطلاحاً اس کتاب کو کہتے ہیں جو مفردات لغت کی کثیر تعداد اور ان کے معانی و مطالب پر مشتمل ہو ۔ ساتھ ہی ساتھ اس میں مفردات کو یا تو حروف الہجاء کی ترتیب کے مطابق مرتب کیا گیا ہو یا ان کے موضوع کی بنا پر ۔ المعجم الکامل (مکمل ڈکشنری) وہ سمجھی جاتی ہے جس میں کسی زبان کے ہر لفظ کا ذکر اس کی شرح و تفسیر، اس کے اشتقاق اور انداز تلفظ کے ساتھ آیا ہو ۔ مزید برآں اس میں کسی لفظ کے مواقع استعمال کے شواہد بھی بیان کیے گئے ہوں ۔ علما کا بیان ہے کہ لفظ معجم کا اطلاق سب سے پہلے محدثین نے تیسری صدی ہجری میں کیا ۔ صحیح بخاری میں ہے : ”باب

تسمیة من سُمّی من اهل بدر فی الجامع الذی وضعه، ابو عبداللہ علی حروف المعجم"۔

امام بخاریؒ نے اپنی کتاب التاریخ الکبیر میں راویوں کے ناموں کو حروف المعجم (= حروف الهجاء) کے مطابق مرتب کیا ہے۔ اولیں کتاب، جسے المعجم کے نام سے موسوم کیا گیا، الجزیرہ کے محدث ابو یعلٰی احمد بن علی ابن ہلال التمیمی الموصلی (۲۱۰ تا ۳۰۷ھ) کی معجم الصحابة ہے۔ بعد ازاں ابو القاسم عبداللہ بن محمد بن عبدالعزیز البغوی المعروف بابن بنت مَنیع (۲۱۴ تا ۳۱۵ھ) نے اسماے صحابہ کے موضوع پر المعجم الکبیر اور المعجم الصغیر کے نام سے دو کتابیں تالیف کیں۔ بعد ازاں محدثین نے بکثرت کتب "المعجم" کے نام سے تالیف کیں۔ آگے چل کر علماے لغت نے یہ لفظ محدّثین سے اخذ کیا۔ غالباً کسی زبان کی کتاب لغت پر معجم کا اطلاق اس لیے کیا جانے لگا کہ اعجام (= حروف پر نقطے لگانا) سے التباس دور ہو کر وہ حرف واضح ہو جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ کلمات حروف هجاء ہی سے مرکب ہوتے ہیں۔

جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ لغت نویسی میں پہل کس نے کی، عربوں نے یا عجمی اقوام نے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ عربوں سے ایک ہزار سال پہلے آشوریوں کو جب اپنی زبان کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ دامنگیر ہوا تو انہوں نے اپنی زبان کے قواعد و مفردات کا اہتمام کیا اور لوگوں کو کتاب لغت سے روشناس کرایا، تاہم ان کی لغت نویسی کی ترتیب عربوں سے مختلف تھی۔ عصر حاضر میں جو جدید علمی انکشافات ہوئے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ آشوری قدیم عرب ہی تھے۔ اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ لغت نویسی کا آغاز کا سہرا قدیم عربوں ہی کے سر ہے (الجوہری: الصحاح، مقدمہ، ص ۴، بحوالہ حضارة بابل و آشور، ص ۱۴ تا ۴۷)۔

چین میں بھی لغت نویسی کا آغاز عربوں سے پہلے ہوا۔ کوئی یوانگ Ku Yewang کی کتاب لغت یو پیان Yu Pien کے نام سے ۵۳۰ء میں چھپی، لیکن قبل ازیں ایک اور لغت شوو وان Shwo Wan وجود میں آ چکی تھی۔ اسے ہو شن Hu Shin نے مرتب کیا اور یہ ۱۵۰ھ ق۔ م میں طبع ہوئی۔ یہ دونوں کتب چین و جاپان میں مرتب کی جانے والی لغات کے لیے اصل و اساس کا حکم رکھتی ہیں۔

اہل یونان بھی عربوں سے بہت پہلے لغات سے آشنا تھے۔ اثینوس (Athenaeus) نے پینتیس کتب لغت کا ذکر کیا ہے، مگر وہ سب ناپید ہو چکی ہیں۔ علماے یورپ کو جو قدیم قلمی نسخے دستیاب ہوئے ہیں (اور انہوں نے ان میں سے اکثر کو طبع کر دیا ہے) ان سے اس بات کی تصدیق ہوتی ہے۔ ان میں بعض لغات حروف ہجا کے مطابق ترتیب دی گئی تھیں۔ ان لغات کے مؤلفین زیادہ تر جامعۂ اسکندریہ کے عِلما میں سے تھے۔ ان میں سے کچھ لغات ان مفردات تک محدود تھیں جو بعض خطبا کے خطبوں میں وارد ہوئے ہیں۔ بعض لغات میں صرف ان مفرد الفاظ کو شامل کیا گیا تھا جو افلاطون کی فلسفیانہ اور حکیم بقراط کی طبی کتب میں استعمال کیے گئے تھے۔

یونانیوں کی قدیم ترین لغت وہ ہے جس کو یولیوس بولکس Yulius Pollux نے مرتب کیا۔ یہ لغت ابن سیدة الاندلسی کی المخصص کی طرح معانی و موضوعات کے مطابق مرتب کی گئی ہے۔ دوسری کتاب لغت چوتھی صدی عیسوی میں ہلادیوس (Helladius) نے مرتب کی۔ عصر حاضر کی ڈکشنریوں سے ملتی جلتی وہ لغات وہ ہے جسے فالیریوس فلکُوس Valerus Flaccus نے شہنشاہ آغسطس Augustus کے عہد میں مرتب کیا۔ اس کا نام "فی معانی الالفاظ"

ہے اور اس کا اختصار ابھی تک باقی ہے۔ اسی زمانے میں حضرت مسیح علیہ السلام پیدا ہوے۔ ہزیشیوس Hesyshius الاسکندری نے چوتھی صدی عیسوی میں ''اللھجات والمحلیات'' اور ''ما اتفق لفظ، و اختلف معناه'' دو کتابیں تالیف کیں۔ اریون الطیبی (Arion of Thebes) نے، جو مصر کے مقام طیبہ کا رہنے والا تھا اور ۳۹۰ء اور ۴۴۴ء کے درمیان بقید حیات تھا، الاشتقاق کے نام سے ایک لغت تصنیف کی، جو ۱۸۲۰ء میں طبع ہو چکی ہے (*Encyclopaedia Britannica*، بار نہم، ۷ : ۱۷۹ تا ۱۹۳ و بار یازدھم، ۸ : ۱۶۸ تا ۲۰۰).

عربی لغت نگاری : عربی لغت نگاری کا آغاز عہدِ ابتدائے اسلام ھی سے ہو گیا تھا۔ جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ ایک چلتی پھرتی ڈکشنری تھے۔ وہ عربی زبان کے مفردات، نوادر، الفاظ غریبہ اور اشعار و امثال اور خطبات سے بخوبی آگاہ و آشنا تھے۔ غریب القرآن کے موضوع پر ایک کتاب بھی ان کی جانب منسوب ہے، جس کا ایک قلمی نسخہ دوسری جنگ عظیم سے پہلے برلن کے کتاب خانے میں موجود تھا (براکلمان، ۱ : ۲۳۱).

ابن ابی طلحہ اور ابن الکلبی کی روایت کے مطابق ابن عباسؓ سے جو التفسیر الاکبر منسوب ہے، اس میں آیات کی تفسیر کے پہلو بہ پہلو مفردات کی شرح بھی کی گئی ہے۔ اس کا ایک قلمی نسخہ مدینۂ منورہ میں شیخ الاسلام عارف حکمۃ اللہ الحسینی کے کتاب خانے میں موجود ہے۔ اگرچہ حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں کتابیں (غریب القرآن اور التفسیر الاکبر) ابن عباسؓ کی اپنی تحریر کردہ نہیں، تاہم اس میں شک نہیں کہ لغت نگاری کے بانی و مؤسس وھی تھے۔ اس ضمن میں ابان بن تغلب بن رباح الجریری ابو سعید البکری (م ۱۴۱ھ) کا نام بھی لیا جاتا ہے۔ یہ شخص عظیم قاری، فقیہ، لغوی اور بڑا ثقہ اور بلند پایہ عالم تھا۔ اس نے غریب القرآن تصنیف کی اور اس میں جا بجا شواھد کے طور پر عربی اشعار رقم کیے؛ (معجم الادباء، ۱ : ۱۰۸؛ بغیة الوعاة، ص ۱۷۶ تا ۱۷۷؛ کشف الظنون، ۲ : ۱۰۷).

غرض یہ کہ حضرت ابن عباسؓ اور ان کے بعد ابان بن تغلب نے لغوی تصنیف و تالیف کی تخم کاری کی اور خلیل بن احمد الفراھیدی (م ۱۷۵ھ) نے کتاب العین کے نام سے ایک ایسی کتاب تصنیف کی جسے اصطلاحاً ڈکشنری کہ سکتے ھیں۔ اس اعتبار سے خلیل اوّلیں لغت نویس ہے، جس نے کسی کی تقلید کیے بغیر اس جدید فن کا آغاز کیا۔ جہاں تک چینیوں، یونانیوں اور آشوریوں کی لغت نگاری کا تعلق ہے، انھیں ''لغت خاصہ'' تو کہ سکتے ھیں، جس کا دائرہ محدود ھوتا ہے، مگر ان کو ایک جامع ڈکشنری کی حیثیت نہیں دی جا سکتی؛ اس لیے کسی طرح بھی وہ خلیل کی کتاب العین کی ہم پلّہ نہیں ھیں۔ مزید برآں انِ عجمی لغت نویسوں میں سے کسی نے بھی زبان کے تمام مفردات کا احاطہ کرکے ان کی شرح و توضیح کا قصد نہیں کیا کہ ان کی تحریر کردہ کتب کو اصطلاحی معنی میں ڈکشنری کہا جا سکے.

لغت نگاری کے تدریجی مراحل : لغت نگاری میں عربوں کی اوّلیت مسلّم ہے، مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ عربوں نے شروع ھی میں کامل لغت مرتب کر دی تھی۔ بخلاف ازیں پہلے انھوں نے مردوں اور عورتوں کے ناموں پر مشتمل کتب الطبقات مرتب کیں۔ ھر گروہ کو ایک طبقہ قرار دیا اور ان کے سیر و سوانح رقم کیے، مثلاً طبقة النحاة، طبقة القرّاء، طبقة المحدّثین، طبقة الشعراء، طبقة الصوفیة، طبقة الصّحابة، طبقة التّابعین، طبقة الحنفیة والشّافعیة

والحنابلة والمالکیة، الغریب فی القرآن والحدیث، المعرب، الدخیل۔ آگے چل کر عربی لغت نگاری کا دائرہ وسیع ہوا اور ہر فن کے بارے میں ایک لغت مرتب کی گئی بلکہ ایک ہی فن سے متعلق متعدد ڈکشنریاں لکھی گئیں.

عصر جاہلی میں لغت نگاری کا آغاز نہ ہو سکا اور یہ عظیم شرف اسلام کے حصے میں آیا۔ صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم حضور ؐ سے قرآن و حدیث میں وارد شدہ مشکل الفاظ کے معانی دریافت کیا کرتے تھے۔ بعض صحابہؓ ان کو زبانی یاد رکھتے اور بعض لکھ لیتے اور آگے لوگوں کو بتاتے۔ تدوین لغت کا یہ پہلا مرحلہ تھا، جو قرآن و حدیث کے بعض مشکل الفاظ کی شرح و توضیح تک محدود تھا.

اس کے بعد لغت نگاری کا دوسرا مرحلہ آیا۔ یہ پہلے مرحلہ کے زیرِ اثر تھا اور حضرت ابن عباسؓ اس کے بہترین نمائندے تھے۔ وہ صحابہؓ کو قرآن و حدیث کے غریب الفاظ کے معانی سے آگاہ کرتے اور مفردات کی تشریح عربی اشعار کی روشنی میں کرتے تھے.

تیسرے مرحلے میں لوگ لغوی مفردات کو، جیسے بھی ہوں، بلا ترتیب یکجا کرنے لگے۔ اس کے بعد لوگ مفردات کو معانی و موضوعات کے پیش نظر جمع کرنے لگے۔ وہ قصدا ایسے الفاظ کو یکجا کرتے، جو صورۃً ملتے جلتے اور معنی و مفہوم کے اعتبار سے بھی ایک دوسرے کے قریب ہوتے، مثلاً قَدَّ و قَطَّ (= چیرا، پھاڑا) اور قَضَمَ و خَضَمَ (= چبایا)۔ وہ کثیر المعانی الفاظ کو بھی جمع کرنے کے عادی تھے، مثلاً العین (= چشمہ، آنکھ، زانو، جاسوس)، وغیرہ (دیکھیے احمد امین : ضحی الاسلام)۔ اس طرز پر جو کتب مرتب ہوئیں ان کے نام حسب ذیل تھے : کتاب النبات، کتاب الحشرات، کتاب الابل، کتاب اللبن، کتاب النخیل، حلق الانسان، وغیرہ.

الحشرات کے عنوان سے ابو خیرۃ الاعرابی نے کتاب تحریر کی اور ابو عمر و بن العلاء (م ۱۵۷ھ) نے اس سے اس کتاب کو روایت کیا۔ الخیل و خلق الانسان کے موضوع پر سب سے پہلے ابو مالک عمرو بن کرکرۃ الاعرابی نے کتاب رقم کی، جو خلیل بن احمد کے اساتذہ میں سے تھا۔ ابو عمرو الشیبانی (م ۲۰۶ھ) اور الاصمعی (م ۲۱۵ھ) دونوں نے النحل والعسل کے موضوع پر الگ الگ کتاب تحریر کی۔ اس طرح ابن الاعرابی (م ۲۳۱) نے کتاب الذباب، ابو نصر احمد ابن حانم (م ۲۳۱ھ) نے کتاب الجراد، نَضر بن شُمیل (م ۲۰۳ھ) نے کتاب خلق الفرس تالیف کی۔ الغرض اس ضمن میں متعدد کتب تصنیف کی گئیں۔ اس سلسلے میں ان کتابوں کا بھی ذکر کرنا مناسب ہوگا جو ''النوادر'' کے موضوع پر تحریر کی گئیں۔ اس موضوع پر اولیں کتاب ابو عمرو بن العلاء (م ۱۵۷ھ) کی ہے۔ اس کے بعد القاسم بن محن الکوفی (م ۱۷۵ھ)، یونس بن حبیب النبی (م ۱۸۳ھ)، عمرو بن کرکرۃ، ابو شبل العقیلی اور بو زید الانصاری (م ۲۱۵ھ) نے کتابیں تصنیف کیں.

جب علما نے ایسی کتب لغت تالیف کیں جو ایک خاص ترتیب کے مطابق بیشتر لغوی مفردات پر مشتمل تھیں اور ساتھ ہی ساتھ ان کے معانی و مطالب بھی بیان کیے گئے تھے تو اس کے بعد عام لغت نویسی کا آغاز ہوا اور مرورِ زمانہ کے ساتھ ساتھ اس کا طرز و انداز بدلتا اور رو بہ ترقی رہا۔ بایں طور پہلی صدی ھجری لغت نویسی کا نقطۂ آغاز تھی اور دوسری صدی ھجری میں عام طور سے اس کام کی بنا پڑی.

خلیل بن احمد : خلیل بن احمد ابو عبدالرحمٰن البصری الفراھیدی (۱۰۰ تا ۱۷۰ یا

۱۷۵ء) - وہ ابو عمرو بن العلاء کا شاگرد تھا - مشہور نحوی سیبویہ نے اس سے کسب فیض کیا؛ چنانچہ وہ الکتاب میں زیادہ تر خلیل ہی سے روایت کرتا ہے - مشہور لغوی نضر بن شمیل بھی خلیل کا شاگرد تھا - خلیل حد درجہ ذہین و فطین ہونے کے علاوہ بڑا قانع شخص تھا - وہ عابد شب زندہ دار تھا اور ایک سال حج کرتا اور ایک سال جہاد میں حصہ لیتا - عروض اور عربی موسیقی کا بانی بھی وہی ہے - وہ پہلا شخص ہے جس نے کتاب العین کے نام سے لغت کی باقاعدہ کتاب مرتب کی - امام فخر الدّین المحصول میں لکھتے ہیں کہ خلیل کی کتاب العین عربی لغت کی اصل اساس ہے - خلیل نے اسے حروف تہجی کی ترتیب سے مرتب کیا، مگر اس میں مخارج حروف کی ترتیب کو ملحوظ رکھا، یعنی پہلے حلقی حروف اس کے بعد وہ حروف جو زبان سے نکلتے ہیں، پھر دانتوں سے نکلنے والے حروف، پھر لبوں سے نکلنے والے - کتاب کا آغاز حرف العین سے کیا اور اس کی وجہ تسمیہ بھی یہی ہے - کہتے ہیں کہ خلیل نے اس ترتیب میں اہلِ ہند کی پوری پیروی کی کیونکہ سنسکرت کی لغات کو مخارج حروف کی ترتیب پر مرتب کیا گیا ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ ہند اور جزیرۂ عرب کے مابین روابط پہلے سے چلے آ رہے تھے، جو اسلام کے بعد مزید پختہ ہو گئے - محققین اس خیال کو تسلیم نہیں کرتے - اس کا کہنا یہ تھا کہ خلیل مجتہد تھا، مقلد نہ تھا - مزیدبراں اس زمانے میں ہند میں کسی ڈکشنری کا وجود نہ تھا - عربوں کی عادت تھی کہ کتاب کو پہلے لفظ کے ساتھ موسوم کرتے تھے، مثلاً الہروی کی کتاب الجیم، نیز کتاب الجیم، از ابو عمرو الشیبانی - افسوس کہ کتاب العین دستبرد زمانہ سے محفوظ نہ رہی اور صفحۂ کائنات سے ناپید ہو گئی - یہ کتاب چودھویں صدی عیسوی تک موجود تھی - اب اس کے وہی حصے باقی ہیں جو دیگر مصنفین نے اپنی کتب میں نقل کر لیے ہیں، مثلاً السیوطی نے المزھر میں اور سیبویہ نے الکتاب میں اس کے طویل اقتباسات دیے ہیں.

علما اس ضمن میں مختلف الرائے ہیں کہ آیا کتاب العین کا انتساب خلیل کی جانب درست ہے یا نہیں - ابن الندیم الفہرست میں ابنؔ درید سے نقل کرتے ہیں کہ کتاب العین بصرے میں ۲۴۸ھ میں پہنچی - یہ کتاب نہ تو خلیل سے باقاعدہ روایت کی گئی ہے اور نہ کہیں مذکور ہے کہ خلیل نے یہ کتاب رقم کی - کہتے ہیں لیث بن نصر بن سیّار خراسانی خلیل کا تلمیذ رشید تھا - خلیل نے کتاب کا کچھ حصہ تصنیف کیا، باقی ماندہ کتاب کو لیث نے اس نہج پر ترتیب دیا - اس کی بڑی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ کتاب العین میں نحوی مسائل کا تذکرہ کرتے ہوئے کوفی نحویوں کا نقطۂ نگاہ مذکور ہے حالانکہ خلیل بصرے کے مکتب فکر کا نمائندہ ہے (الفہرست، ص ۴۲) - الزبیدی بھی کہتے ہیں: ''اصل بات یہ ہے کہ خلیل نے پوری کتاب تصنیف نہیں کی - اس نے کتاب کا کچھ حصہ تحریر کیا مگر تکمیل سے قبل وفات پائی'' - الصولی کہتے ہیں: ''میں نے ابو العباس ثعلب کو یہ کہتے سنا کہ کتاب العین میں غلطیاں اس لیے واقع ہوئیں کہ پوری کتاب خلیل کی تحریر کردہ نہیں ہے - اگر وہ خود کتاب کو مکمل کرتے تو کسی غلطی کا امکان نہ تھا، اس لیے کہ خلیل عدیم النظیر عالم تھا'' - ثعلب یہ بھی کہتے ہیں کہ لوگوں کے تصرف کی وجہ سے اس کتاب کے نسخوں میں اختلاف پایا جاتا ہے؛ اس میں خلیل کے بعد آنے والے لوگوں کی کہانیاں مذکور ہیں (السیوطی: المزھر، ۱: ۸۲) اور اس میں پامال اور مبتذل اشعار سے استشہاد کیا گیا ہے، مثلاً اس کتاب میں ایک جگہ یوں

مذکور ہے کہ ابن الاعرابی (م ۲۳۱ھ) نے یوں کہا اور اصمعی (م ۲۱۶) کا قول یہ ہے، حالانکہ خلیل نے ۱۷۰ یا ۱۷۵ھ میں وفات پائی تھی، چنانچہ یہ کیسے ممکن ہے کہ خلیل نے اپنی وفات کے بعد ان سے یہ اقوال سنے ہوں؟ بخلاف ازیں علما کی دوسری جماعت کتاب العین کو خلیل ہی کی تصنیف گردانتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کتاب العین میں اغلاط کے ذمے دار وہ افراد ہیں جنھوں نے خلیل کے بعد اس کتاب کو نقل کیا۔ ان کے نزدیک یہ بات درست نہیں کہ کتاب العین ۲۴۸ھ میں منصۂ شہود پر آئی، اس لیے کہ خلیل کے تلمیذ نضر بن شمیل (م ۲۰۳ھ) نے ایک کتاب المدخل الی کتاب العین تصنیف کی تھی، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب العین اس کی وفات سے بہت عرصہ پہلے عام طور سے شائع ہو چکی تھی۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ کتاب العین میں نحوی مسائل کوفی نحویوں کے مسلک پر مشتمل ہیں حالانکہ خلیل کا تعلق بصرے کے مکتب نحو سے تھا، تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ کوفی و بصری نحویوں کے مابین معرکۂ نزاع و جدال بپا تھا۔ عین ممکن ہے کہ کسی کوفی نحوی نے کتاب العین کے مندرجات کو اپنے نحوی مسلک کے قالب میں ڈھال دیا ہو تاکہ خلیل کے حوالے سے وہ بصری نحویوں کے خلاف احتجاج کر سکیں۔ صحاح للجوہری کے مقدمہ نویس عبدالغفور عطّار نے آخری فیصلہ یہ دیا ہے کہ کتاب العین خلیل کی تصنیف ہے اور میں اس سے پوری طرح مطمئن ہوں البتہ اس امر کا امکان ہے کہ خلیل اس کی تکمیل نہ کر سکا ہو اور کسی اور نے اس کو مکمّل کیا ہو۔ یہ امر بھی بعید از امکان نہیں کہ پوری کتاب خلیل کی تالیف کردہ ہو اور آگے چل کر ناقلین نے متاخرین کی روایات کو بنا پر جہالت اس میں شامل کر دیا ہو۔ مصر کے ڈاکٹر عبداللہ درویش نے حال ہی میں کتاب العین کے بارے میں ایک تحقیقی مقالہ تحریر کر کے لنڈن یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی ہے اور اس میں ثابت کیا ہے کہ کتاب العین خلیل ہی کی تصنیف ہے۔

کتاب العین کی اہمیت کے پیش نظر متعدّد علما نے اس پر نقد و جرح کی، مثلاً المفضل بن سلمة، عبداللہ بن محمد الکرمانی، ابن درید، وغیرہم۔ ان سب نے اس ضمن میں کتابیں تالیف کیں۔ ابوبکر الزبیدی (م ۳۷۹ھ) نے کتاب العین کا بہت عمدہ خلاصہ تحریر کیا، جو بہت مقبول ہوا۔ بلکہ اس کو اصل کتاب پر ترجیح دی گئی۔ الزبیدی کے اختصار کا ایک قلمی نسخہ برلن میں، دوسرا اسکوریال میں، تیسرا میڈرڈ میں اور چوتھا کتاب خانۂ کوپرولو (استانبول) میں موجود ہے۔ ابن النّدیم نے الفہرست (ص ۴۲) میں خلیل کی متعدد تصانیف کا تذکرہ کیا ہے۔ کتاب العین اور اس کے مؤلّف خلیل کے تفصیلی تعارف کے لیے دیکھیے (۱) ابن خلّکان: وفیات، ۱: ۱۷۲؛ (۲) ابن الندیم: الفہرست، ص ۴۲؛ (۳) ابن خلدون: تاریخ، ۱، ۱: ۴۸۲؛ (۴) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیہ، ۲: ۱۴۴؛ (۵) اخبار النحویین البصریین، ص ۳۸؛ (۶) السمعانی: الانساب، ۱: ۴۲۱؛ (۷) النّووی: تہذیب الاسماء واللغات، ۱: ۱۷۷؛ (۸) تہذیب التہذیب، ۳: ۱۶۳؛ (۹) الازہری: تہذیب اللغة، ۱: ۴؛ (۱۰) شذرات الذّہب، ۱: ۳۷۵؛ (۱۱) الیافعی: مرآة الجنان، ۱: ۳۶۲؛ (۱۲) ابن قتیبہ: المعارف، ص ۲۳۶؛ (۱۳) السیوطی: بغیة الوعاة، ۱: ۵۵۸؛ (۱۴) السیوطی: المزہر، ۱: ۷۶ تا ۹۲۔

ابو عمرو الشیبانی: اسحٰق بن مِرار الشیبانی (۹۴ تا ۲۰۶ھ) کوفے کا رہنے والا تھا، لیکن بغداد میں نشو و نما پائی۔ وہ شعر و لغت کا بڑا عالم تھا

اور علما میں صاحب دیوان اللغة والشعر کے لقب سے معروف تھا ۔ الشیبانی ثقہ راوی تھا اور امام احمدؒ ابن حنبل اور ابو عبید القاسم بن سلام جیسے علما نے اس سے استفادہ کیا ۔ دیگر تصانیف کے علاوہ اس نے لغت میں کتاب الجیم مرتب کی ۔ ابو عمرو نے بڑی طویل عمر پائی ۔ الشیبانی (ولادت ۹۴ ھ) اور خلیل (ولادت ۱۰۰ ھ) دونوں معاصر تھے اور دونوں ھی نے لغت کی کتابیں تحریر کیں ۔ پورے وثوق کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ اس ضمن میں اوّلیت کا شرف کسے حاصل ھوا، اگرچہ علما کی اکثریت خلیل ھی کو عربی موسیقی اور عروض کی طرح عربی لغت نویسی کا بھی اولیں مؤسس قرار دیتی ھے ۔ کتاب الجیم ضخیم کتاب نہیں بلکہ متوسط حجم کے ۲۸۷ اوراق پر مشتمل ھے ۔ مصر کی المجمع اللغوی نے کتاب الجیم کو مشہور فرانسیسی مستشرق شارل کونس Charl Kuentz کے حواشی اور الاستاذ ابراھیم مصطفی کی تحقیق کے ساتھ کتاب خانۂ اسکوریال کے نسخے پر اعتماد کرتے ھوئے شائع کر دیا ھے (انباہ الرّواة؛ ۱ : ۲۲۴ تا ۲۲۷؛ بغیة الوعاة، ص ۱۹۲) .

ابو عبید القاسم بن سلام (۱۷۵ ھ تا ۲۲۳ھ) : ایک رومی غلام کا بیٹا اور بڑا عابد و زاھد تھا ۔ وہ تہائی رات عبادت میں گزارتا، دوسری تہائی میں سوتا اور تیسری تہائی میں تصنیف کا کام کرتا ۔ علما نے قرآن و حدیث اور لغت سے متعلق اس کی بیس سے زائد تصانیف کا تذکرہ کیا ھے ۔ علما کا قول ھے کہ اللہ تعالی اگر اس اُمّت میں ابو عُبَید کو پیدا نہ کرتا تو لوگ قرآن مجید کے معانی میں بکثرت غلطیاں کرتے ۔ اس نے لغت میں ایک کتاب الغریب المصنف تصنیف کی، جسے مشہور جرمن مستشرق شپٹلر (Spitaler) نے ایڈٹ کر کے شائع کر دیا ھے ۔ اس میں لغت کی تیس کتابوں کو یکجا کر دیا گیا ھے ۔ مصنّف نے اس مختصر کتاب میں سترہ ہزار عربی کلمات کو جمع کر دیا ھے اور اس کی تالیف میں الاصمعی، ابو زید، ابو عبیدہ، الکسائی اور دیگر علماے لغت پر اعتماد کیا ھے ۔ مشہور نابینا لغوی ابن سیدة الأندلسی نے اپنی دونوں کتابوں (المخصّص اور المحکم) کی تالیف میں ابو عُبَید کی پیروی کی ھے اور اسے الغریب المصنّف زبانی یاد تھی ۔ اسی طرح سلیمان بن مطروح الحجاری بھی اس کتاب کا حافظ تھا (بغیة الوعاة، ص ۲۶۳، ۳۲۷) .

ابن درید : ابوبکر محمد بن الحسن بن دُرَید الازدی البصری (۲۲۳ تا ۳۲۱ھ) کا شمار لغت کے اکابر علما میں ھوتا ھے ۔ علما کی راے میں وہ لغت و ادب میں خلیل کا قائم مقام تھا ۔ ابن الندیم نے اس کی انیس تصانیف کا ذکر کیا ھے، جن میں اھم ترین کتاب الجمھرة فی اللغة ھے ۔ اسے بہ ترتیب حروف تہجی مرتب کیا گیا ھے ۔ اس سلسلے میں اس نے خلیل کی کتاب العین کا تتبع کیا ھے، یعنی پہلے ثنائی الفاظ، پھر ثلاثی، پھر رباعی، پھر ملحق الرباعی اور اس کے بعد خماسی اور سداسی؛ الفاظ نادرہ ایک باب میں جمع کر دیے گئے ھیں ۔ مشہور نحوی ابن جنّی نے اپنی کتاب الخصائص میں جمھرہ پر نقد و جرح کی ھے کہ اس کی ترتیب درست نہیں، نیز یہ کہ اس میں صرفی غلطیاں ھیں کیونکہ ابن دُرَید علم الصرف میں کم سواد تھا ۔ بقول الیسوطی، ابن جنّی کا مطلب یہ ھے کہ صرفی اوزان کے لحاظ سے جمھرہ میں غلطیاں پائی جاتی ھیں اور الفاظ کو غلط مقام پر درج کیا گیا ھے ۔ ابن جنّی کی یہ بات درست ھے کہ ابن درید صرف میں کم مایہ تھا جب کہ ابن جنّی اس کے مقابلے میں بے نظیر صرفی عالم تھا ۔ اسی طرح الازھری نے بھی ابراھیم بن محمد بن عرافه المعروف بہ نِفطویہ کے حوالے سے جمھرہ پر تنقید کی ھے ۔

السیوطی کے نزدیک نِفْطَوَیْہ کی رائے قابلِ تسلیم نہیں، اس لیے کہ وہ ابن دُرَید کا معاصر تھا اور وہ ایک دوسرے کی ھجو کیا کرتے تھے اور اصول حدیث میں طے ہو چکا ہے کہ معاصرین کی جرح قابل قبول نہیں۔ ابن درید نے الجمہرہ کو فارس میں املا کرایا، پھر بصرے اور بغداد میں اپنے حافظے کی مدد سے اسے دوبارہ لکھوایا اور کسی کتاب سے مدد نہ لی۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے نسخوں میں کثیر اختلاف پایا جاتا ہے۔ السیوطی کا بیان ہے کہ مجھے الجمہرہ کا ایک نسخہ ملا، جسے احمد بن عبدالرّحمٰن بن قابوس الطرابلسی اللّغوی نے لکھا تھا؛ اس نے یہ نسخہ ابن خَالَوَیْہ النّحوی کو سنایا تھا اور ابن خالویہ نے اسے ابن دُرَید سے روایت کیا.

الجمہرہ کی وجہ تسمیہ یہ بیان کی گئی ہے کہ ابن دُرَید نے اسے جمہور کلامِ عرب سے منتخب کر کے جمع کیا تھا۔ یہ کتاب ھندوستان میں طبع ہو چکی ہے اور اس کے قلمی نسخے لنڈن، پیرس، کتاب خانۂ کوپریلی اور کتاب خانۂ آیا صوفیہ میں موجود ہیں۔ اسمعیل بن عباد نے الجوھرہ کے نام سے الجمہرہ کا خلاصہ تیار کیا۔ ابن دُرَید اور الجمہرہ کے تفصیلی تعارف کے لیے دیکھیے (۱) ابن خلّکان، ۱ : ۴۹۷؛ (۲) طبقات الادباء، ص ۳۲۲؛ (۳) الفہرست، ص ۶۱؛ (۴) السمعانی : الانساب، ۱ : ۲۲۶؛ (۵) تاریخ بغداد، ۲ : ۱۹۰؛ (۶) شذرات الذھب، ۲ : ۲۸۹؛ (۷) طبقات الشّافعیہ، ۲ : ۱۴۵؛ (۸) ابن قاضی شہبہ : طبقات، ۲ : ۳۳؛ (۹) لسان المیزان، ۵ : ۱۳۲؛ (۱۰) الیافعی : مرآة الجنان، ۲ : ۲۸۲؛ (۱۱) المرزبانی : معجم الشعراء، ص ۴۶۱؛ (۱۲) میزان الاعتدال، ۲ : ۳۶۲؛ (۱۳) انباہ الرواة، ۳ : ۹۲ .

الفارابی : ابو ابراھیم اسحٰق بن ابراھیم الفارابی (م ۳۵۰ھ) الصّحاح کے مصنف الجوھری کا ماموں تھا۔ وہ فاراب کا رہنے والا تھا، نقل مکانی کر کے یمن آیا اور زبید میں سکونت گزیں ہو گیا۔ اس نے اپنی کتاب دیوان الادب وہیں مرتب کی، جسے وہ میزان اللغة و معیار الکلام قرار دیتا ہے۔ اس نے کتاب کو چھے قسموں میں منقسم کیا ہے، پھر ہر قسم کو دو قسموں میں تقسیم کر کے پہلی قسم کو اسماء اور دوسری کو افعال کے لیے مخصوص کیا ہے اور ہر کلمے کے آخری حرف کو باب قرار دیا ہے، مثلاً باب الباء میں وہ ایسے کلمات درج کرتا ہے جن کے آخر میں حرف الباء ہے۔ فصول کو بھی حروف تہجی کی ترتیب پر مرتّب کیا ہے اور اس میں دوسرے تیسرے اور چوتھے حرف کو بھی ملحوظ رکھا ہے۔ الجوھری نے الصحاح میں بھی یہی ترتیب اختیار کی ہے۔ اور غالباً اسی کو دیکھ کر عصر حاضر کے ایک محقق ڈاکٹر کرنکوف Krenkow کو یہ گمان ہوا ہے کہ الجوھری نے الصّحاح میں الفارابی کی کتاب سے سرقہ کیا ہے، تاہم دلیل و برھان سے یہ خیال صحیح ثابت نہیں ہوتا۔ الفارابی اور الجوھری دونوں کی کتابیں محفوظ ہیں اور ان میں کثیر فرق و اختلاف پایا جاتا ہے۔ تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ الجوھری کا کام اپنے ماموں (الفارابی) کے مقابلے میں زیادہ صحیح اور مکمل ہے۔ دو کتابوں کے باھمی تشابہ و تماثل سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان میں سے ایک سارق ہے ورنہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ الازھری نے خلیل کی کتاب العین سے سرقہ کیا تھا اور ہر لغوی مکتب فکر کی پیروی کرنے والے کو سارق قرار دیا جائے گا۔ ابو سعید محمد بن جعفر بن محمد الخوری نے، جس کا ائمۂ لغت میں شمار ہوتا ہے، الفارابی کے دیوان الادب میں بہت سے اضافے کیے. اور اسے دس جلدوں میں تقسیم کیا۔ حسن بن مظفر النیشاپوری نے دیوان الادب کی تہذیب و اصلاح کی

اور اسے تہذیب دیوان الآدب کے نام سے موسوم کیا (السیوطی : بغیة الوعاة، ص ۲۸، ۲۹ و ۲۳۰) .

الازہری : ابو منصور محمد بن احمد بن ازہر الہروی اللغوی (۲۸۲ تا ۳۷۰ھ)، امام لغت اور عالم تفسیر و حدیث و فقہ تھے ۔ ان کی کتاب تہذیب اللغة بڑی عرق ریزی اور جانفشانی سے لکھی گئی ہے اور اس میں غیر صحیح کلمات نہایت کم ہیں ۔ ایسے موقع پر الازہری نے خود اشارہ کر دیا ہے کہ فلاں لفظ میں نے غیر ثقہ راوی سے اخذ کیا ہے ۔ اپنی کتاب کی ترتیب میں انھوں نے خلیل کی کتاب العین کا تتبع کیا ہے ۔ کتاب کے شروع میں مقدمہ ہے، جس میں راویان لغت کے سیر و سوانح مندرج ہیں ۔ الازہری نے ابوالعباس ثعلب، ابن درید اور نِفطَویہ سے استفادہ کیا، الفاظ کی تلاش میں عرب کی بادیہ پیمائی کی، عرصۂ دراز تک بدّووں کی قید میں رہے اور اس طرح خالص عربی پر حاوی ہوگئے ۔ مقدمے میں تہذیب اللّغة کی وجہ تسمیہ بتاتے ہوئے الازہری نے لکھا ہے : ''کم سواد لوگوں نے اپنی تصنیف کردہ کتب میں غلط اور غیر فصیح الفاظ کی بھرمار کر دی تھی ۔ میں نے اپنی کتاب کو ان الفاظ سے پاک کیا اور اگر میں اپنی کتاب میں وہ سب کچھ جمع کر دیتا جو میرے پاس محفوظ تھا تو میری کتاب کی ضخامت کئی گنا بڑھ جاتی ۔ دریں صورت میں عربی زبان پر بڑی زیادتی کرنے والا ہوتا ۔ میں نے اس کتاب میں وہی کلمہ درج کیا ہے جو میں نے بذات خود کسی ثقہ راوی سے سنا ہے'' ۔ الازہری نے اپنی کتاب میں بلاد و امکنہ اور پانی کے چشموں کا ذکر بھی کیا ہے اور اگر اس حصّے کو الگ کر دیا جائے تو اس سے جغرافیے کی بہترین کتاب مرتب ہو سکتی ہے ۔ کتاب میں الازہری نے یہ فقرہ بکثرت استعمال کیا ہے : ''سمعت العرب یقولون'' (= میں نے عربوں کو کہتے سنا ہے) ۔ التہذیب چھپ چکی ہے اور دنیا کی مختلف لائبریریوں میں اس کے اٹھارہ قلمی نسخے پائے جاتے ہیں ۔ مزید معلومات کے لیے دیکھیے : (۱) ابن خلکان : وفیات الاعیان، ۱ : ۵۰۱؛ (۲) السیوطی : بغیة الوعاة؛ (۳) معجم الادباء، ۱۷ : ۱۶۴.

الصاحب بن عباد الصّاحب اسمٰعیل بن عباد ابن عباس ابو القاسم (۳۲۶ تا ۳۸۵ھ) مؤیّد الدولہ ابن بویہ دیلمی اور اس کے بھائی فخر الدولة کا وزیر، جو بچپن ہی سے مؤید الدولہ کی صحبت میں رہنے کی وجہ سے ''الصاحب'' کے لقب سے مشہور ہوا، بڑا کریم النفس اور علم اور علما سے محبت کرنے والا تھا ۔ اس کی ذاتی لائبریری چار صد بار شتر کے برابر تھی ۔ دیگر تصانیف کے علاوہ اس نے لغت کی ضخیم کتاب المحیط کے نام سے تحریر کی ۔ خلیل کی کتاب العین، اور الازہری کی، التہذیب کی پیروی کرتے ہوئے اس نے اپنی کتاب کو مخارج حروف کی ترتیب سے مرتب کیا، مگر اس نے شواہد و مراجع کو یکسر نظر انداز کر دیا ۔ جن لوگوں یا کتابوں سے اس نے غریب اور نادر الفاظ نقل کیے تھے ان کا تذکرہ اس نے بالکل نہیں کیا ۔ المحیط وسعت و جامعیت کے اعتبار سے بے نظیر، مگر کیفیت کے لحاظ سے ناقص ہے ۔ القفطی نے المحیط کے بارے میں لکھا ہے : کثّر فیه الالفاظ و قلّل الشواهد (= اس میں الفاظ زیادہ، مگر شواہد کم ہیں) ۔ دارالکتب المصریہ میں المحیط کی الجزء الثالث کا قلمی نسخہ موجود ہے، جو ۲۷۴ صفحات پر مشتمل ہے اور ساتویں صدی ہجری کا تحریر کردہ ہے (انباہ الرواة، ۱ : ۲۰۱).

ابن فارس : ابوالحسین احمد بن زکریا بن فارس الرازی (م ۳۹۰ھ)، شاعر، ادیب اور یگانۂ روزگار عالم تھا اور الصاحب بن عباد اس کا شاگرد تھا ۔ اس نے سب سے پہلے مقامات نویسی کی طرح ڈالی ۔ دیگر تصانیف کے علاوہ لغت پر دو کتابیں مقاییس اللّغة اور

المجمل تالیف کیں ۔ المجمل میں اس نے محض کثیر الاستعمال کلمات پر اکتفا کیا ھے، اسی لیے اس کا نام المجمل رکھا ۔ اس کے قلمی نسخے برلن، لنڈن، پیرس، آوکسفرڈ، اور کوپریلی کی لائبریریوں میں موجود ھیں ۔ دارالکتب المصریه میں موجود نسخه دو جلدوں میں ھے اور تیرہ سو صفحات پر مشتمل ھے ۔ یه کتاب مصر میں طبع ھو چکی ھے ۔ مقاییس اللغة چھے جلدوں پر مشتمل ھے اور اس کو علامه عبدالسلام محمد ھارون نے ایڈٹ کر کے شائع کر دیا ھے ۔ ابن فارس نے اس کتاب کی ترتیب میں نہایت جدت پیدا کی ھے اور اس کی ترتیب و تہذیب دیگر کتب لغت سے بالکل جداگانه طرز پر کی ھے۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے : (۱) ابن خلکان : وفیات، ۱ : ۳۵؛ (۲) المزھر، ۱ : ۱۰۰؛ (۳) معجم الادباء، ۲ : ۶ .

ابو علی القالی : اسمٰعیل بن القاسم بن ھارون ابو علی القالی البغدادی (۲۸۸ تا ۳۵۶ھ) آرمینیا کے شہر مناز گرد (منازجرد، دریاقوت : معجم البلدان، ۸ : ۱۶۴) میں پیدا ھوا ۔ ۳۰۵ھ میں بغداد گیا اور طلب علم کے سلسلے میں ۳۲۸ھ تک وھاں مقیم رھا ۔ پھر ۳۳۰ھ میں اندلس گیا ۔ اس نے قرطبه میں وفات پائی اور وھیں دفن ھوا ۔ القالی اس کو اس لیے کہتے ھیں که جب وہ بغداد آیا تو اس کے ساتھ مقام قالیقلا کے چند رفقا تھے ۔ اس نے جن علما سے کسب فیض کیا ان میں ابن دُرید، ابن القاسم الانباری، نِفطَویه، الزّجاج، الاخفش اور ابن درُستویه جیسے اکابر شامل ھیں ۔ دیگر تصانیف کے علاوہ اس نے علم لغت میں البارع مرتب کی ۔ اس کی تصنیف کا آغاز ۳۳۹ھ میں ھوا ۔ قرطبه کا ایک کتب فروش محمد بن حسین الفہدی اس کا مدد گار تھا ۔ ابھی یه پایۂ تکمیل تک نہیں پہنچی تھی که ابوعلی وفات پا گیا ۔ اس کے بعد محمد بن حسین مذکور اور محمد بن معمر الجیانی دونوں نے مل کر اسے مکمل کیا ۔ القالی نے اپنی کتاب کو حروف الہجاء کی ترتیب سے مرتب کیا، اس میں سابقه تمام کتب لغت کو یکجا کر دیا، ھر غریب لفظ کے بارے میں بتایا که وہ کس عالم سے منقول ھے اور اسناد میں اختصار سے کام لیا ۔ یه کتاب پانچ ھزار اوراق پر مشتمل ھے .

ابو علی نے اگرچه اپنی کتاب کو خلیل کی پیروی میں مخارج حروف کی ترتیب سے مرتّب کیا ھے، مگر اس نے خلیل کی کامل تقلید نہیں کی ۔ خلیل نے اپنی کتاب کا آغاز حرف العین سے کیا ھے ۔ بخلاف ازیں ابو علی کی کتاب ھمزہ سے شروع ھوتی ھے، پھر الھاء اور پھر العین ھے ۔ ابو علی کو لغت نویسی میں مخترع و مجتہد تصور نہیں کیا جاتا بلکه اسے خلیل اور مشرقی لغت نویسوں کا مقلّد کہه سکتے ھیں ۔ بایں ھمه البارع لغت کی پہلی کتاب ھے جو اندلس میں تالیف کی گئی ۔ آج تک اس کے کسی کامل نسخے کا کہیں پتا نہیں چل سکا ۔ سعی بسیار کے بعد اس کے صرف دو اجزاء معلوم کیے جا سکے ھیں ۔ ایک تو بریطانیه (عدد Or ۹۸۱۱) میں ھے اور دوسرا پیرس کے المکتبة الاھلیه (عدد ۲۲۳۵م) میں ۔ موزۂ بریطانیه میں المکتبه الشرقیه کے ناظم ڈاکٹر فلتون نے دونوں کا فوٹو لے کر ان کو یکجا کر دیا ھے .

الجوھری : ابو نصر اسمٰعیل بن حمّاد الجوھری ترکستان کے شہر فاراب کا باشندہ تھا ۔ یاقوت نے لکھا ھے که تلاش بسیار کے باوجود مجھے الجوھری کی تاریخ ولادت و وفات معلوم نہیں ھو سکی ۔ ابن فضل اللّٰه نے المسالک میں بیان کیا ھے که الجوھری نے ۳۹۳ھ میں اور بقول بعض ۴۰۰ھ کے لگ بھگ وفات پائی (البلغة فی اصول اللغة، ص ۱۹۵) ۔ الثعالبی کی فقه اللغة کے مقدمے میں لکھا ھے که الجوھری

۳۳۲ھ میں پیدا ھوا اور اس نے ۳۹۳ھ میں وفات پائی (مقدمۂ فقه اللغة للثعالبی و فقه اللغة للدکتور وافی، ص ۲۷۹) - الجوھری نے طلب علم میں مختلف دیار کی خاک چھانی: عراق میں ابو علی الفارسی (۲۸۸ تا ۳۵۶ھ) اور ابو سعید السیرافی (۲۸۴ تا ۳۶۸ھ) سے استفادہ کیا، پھر خالص عربی کی تلاش میں دیہاتوں اور صحراؤں میں گھومتا پھرتا رہا، پھر نیشاپور میں آ کر تدریس و تصنیف کا شغل اختیار کیا اور وھیں اپنی مشہور کتاب تاج اللغة و صحاح العربیة تحریر کی، جو الصحاح کے نام سے معروف ھوئی - وہ بہت اعلیٰ درجے کا خوش نویس تھا اور اسی بنا پر اسے الجوھری کہا جاتا ھے (بعض کہتے ھیں کہ وہ جوھر فروشی کی وجہ سے الجوھری کہلایا)۔

لفظ الصحاح کے ضبط میں علما مختلف الرّای ھیں کہ آیا یہ بکسر الصّاد ھے یا بالفتح - ابو زکرّیا خطیب تبریزی کہتے ھیں کہ ’’الصِحاح‘‘ بالکسر مشہور ھے اور یہ صحیح کی جمع ھے، جیسے ظَرِیف کی جمع ظِراف آتی ھے۔ ’’الصَحاح‘‘ بفتح الصّاد بھی درست ھے اور یہ صحیح لغت ھے: اندریں صورت یہ مفرد ھے، جمع نہیں؛ فعیل کے وزن میں ایک لغت ’’فَعال‘‘ بفتح الفاء بھی ھے، مثلاً شَحِیح و شَحَاح (= بخیل) (المزھر، ۱: ۹۷) - علما نے الصحاح کی بےحد تحسین و توصیف کی ھے - الثعالبی کی رائے میں یہ کتاب ابن درید کی الجمهرة، الازھری کی تہذیب اللغة اور ابن فارس کی المجمل سے بہتر ھے (یتیمة الدھر، ۴: ۲۸۹) - القفطی کا بیان ھے: ’’الصحاح سے استفادہ ابن فارس کی المجمل کی بہ نسبت آسان تر ھے‘‘ - یہ شہرۂ آفاق کتاب ھے - جب یہ کتاب مصر پہنچی تو علما نے اسے بے حد پسند کیا (انباہ الرّواة، ۱: ۱۹۵) - جلال الدین السیوطی نے مختلف کتب لغت کا تذکرہ کرنے کے بعد لکھا ھے: ’’اکثر کتب لغت کے جامعین نے رطب و یابس کو یکجا کر دیا ھے اور صحت کا التزام نہیں رکھا - اولیں لغت نویس جس نے صحت کا التزام کیا الجوھری ھے - اسی لیے اس نے اپنی کتاب کا نام الصحاح رکھا - الصحاح کو کتب لغت میں وھی درجہ حاصل ھے جو صحیح بخاری کو کتب حدیث میں‘‘ (المزھر، ۱: ۹۷)۔

الصحاح کی اھمیت: الجوھری نے اپنی کتاب کو جدید طریقے سے مرتب کیا تھا، جو قبل ازیں لغویوں میں رائج نہ تھا - الصحاح میں کسی کلمے کے پہلے حرف کو باب اور اس کے بعد والے حرف کو فصل قرار دیا گیا ھے، مثلاً الجوھری کے ھاں ’’ضرب‘‘ کا لفظ باب الضاد اور فصل الراء میں ملے گا جبکہ خلیل کی کتاب العین میں اس لفظ کو باب الباء اور فصل الضاد میں تلاش کیا جائے گا - الجوھری کی ترتیب کو متأخرین اھل لغت نے بہت پسند کیا اور اپنی کتب لغت اسی کے مطابق مرتب کیں - الصحاح کے قبول عام کی سب سے بڑی دلیل یہ ھے کہ علما نے اس کے ساتھ جس حد تک اعتنا کیا ھے وہ کسی اور کتاب کے حصے میں نہیں آیا - اگر اھل لغت خلیل اور اس کے ھمنواؤں، مثلاً ابن درید، الازھری اور ابن سِیدة اندلسی کی راہ پر گامزن رہتے تو عربی لغات سے استفادہ بڑا دشوار ھوتا - الصّحاح نے لغت نویسی کے لیے ایک نئی راہ ھموار کر دی اور آج تک تمام لغات اسی ترتیب کے مطابق مرتب کی جا رھی ھیں۔

الصّحاح کی مقبولیت کا یہ حال تھا کہ جب کوئی عالم کسی شہر میں آتا تو اھل شہر سب سے پہلے اس سے یہ سوال کرتے کہ آیا آپ نے الصحاح دیکھی ھے؟ چنانچہ کتاب الافعال کا مصنف ابن القطاع الصقلی (۴۳۳ تا ۵۱۵ھ) جب مصر آیا تو مصریوں نے یہی بات اس سے بھی پوچھی تھی

(انباه الرواة، ۱ : ۱۹۵)۔ بعض علما نے الصحاح کو حفظ کیا، مثلاً تاج الدّین محمود بن ابو المعالی الخوارزمی (۵۸۰ھ) اور ابن محطی الزاواوی (معجم الادباء، ۱ : ۱۵۴؛ بغیة الوعاة، ص ۱۶۴).

مختار الصحاح : محمد بن ابی بکر بن عبدالقادر الرازی (م ۶۶۰ھ) نے مختار الصحاح کے نام سے الصحاح کا خلاصہ تیار کیا۔ اس میں مؤلف نے کثیر الاستعمال الفاظ کو سمونے کے علاوہ الازہری کی التہذیب سے بھی استفادہ کیا ہے ۔ یہ مختصر لغت بہت مقبول ہے اور الرازی کی بہترین تالیف اور اس کی شہرت کا موجب ہے ۔ یہ متعدد مرتبہ چھپ چکی ہے (بار اوّل، بولاق ۱۲۸۲ھ؛ مطبوعۂ وزارتِ تعلیم مصر (بہ حک و اضافہ)، ۱۳۲۰ھ).

الصّراح من الصّحاح : یہ الصحاح کا فارسی ترجمہ ہے، جو ابوالفضل محمد بن عمر بن خالد القرشی المعروف بجمال القرشی نے ۶۸۱ھ میں مکمل کیا۔ مکتبۂ شیخ الاسلام، مدینۂ منورہ، میں اس کا نسخہ موجود ہے، جو ۱۰۹۰ھ میں لکھا گیا۔ مترجم نے قرآنی آیات، احادیث نبویہ اور اشعار و امثال کو برہنائے اختصار حذف کر دیا ہے ۔ مزیدبراں مصنّف نے الصحاح کو خوب ہدفِ تنقید بنایا ہے ۔ یہ کتاب متعدد مرتبہ لکھنؤ کے مطبع نولکشور سے شائع ہو چکی ہے اور برصغیر ہند و پاک میں عام طور سے مقبول و متد اول ہے.

القّراح : القرشی نے الصحاح کا تکملہ القّراح بتکملِ الصّحاح تحریر کیا ۔ اس کی ترتیب الصّحاح کے مطابق ہے ۔ الصّحاح میں جو کلمات موجود نہ تھے وہ اس میں شامل کر دیے گئے ہیں اور بعض جگہ مؤلف نے الصحاح پر نقد و جرح بھی کی ہے.

مختصر الصّحاح : القرشی نے اس نام سے الصّحاح کا خلاصہ بھی تیار کیا، تاہم یہ بھی خاصی ضخیم کتاب ہے اور اس میں الصّحاح کے بہت کم مواد کو حذف کیا گیا ہے ۔ اس کا ایک خوبصورت نسخہ، جو فارسی خط میں ۷۰۹ھ کا تحریر کردہ اور بڑے سائز کے ۹۵۵ اوراق پر مشتمل ہے، کتاب خانۂ احمد ثالث، استانبول، میں محفوظ ہے (فہرس المخطوطات المصوّرہ، ۱ : ۳۷۱).

نور الصّباح فی اغلاط الصّحاح : یہ القرشی کی چوتھی تصنیف ہے، جس میں الصحاح پر نقد و جرح کی گئی ہے ۔ یہ بھی ایک مختصر سا تکملہ ہے، جس کی ترتیب وہی ہے جو الصّحاح کی ہے.

نورالصبحاح فی اغلاط الضراح : القرشی نے اپنی مختلف کتابوں میں الصّحاح پر جو تنقید کی ہے اس کے جواب میں مفتی محمد سعد اللہ رام پوری نے نورالصباح فی اغلاط الصراح لکھ کر الصحاح کا دفاع کیا ۔ یہ فارسی زبان میں ہے اور ۱۲۹۳ھ میں ہندوستان سے شائع ہو چکی ہے (صدیق حسن خان : البلغة فی اصول اللغة، ص ۱۷۷).

منتخب اللغات : از ملّا عبدالرشید الحسینی المدنی ۔ مصنّف نے الصحاح اور اس کے فارسی ترجمے الصراح، نیز القاموس سے مواد لے کر اس کو فارسی کے قالب میں ڈھال دیا ۔ یہ لغت ہند میں طبع ہو چکی ہے ابوالحسین زین الدین یحیی بن معطی بن عبدالنّور الزاواوی المغربی النحوی (۵۵۴-۶۲۸ھ) نے الصّحاح کو منظوم صورت میں پیش کرنے کی کوشش کی، مگر اس کی تکمیل نہ کر پائے ۔ الفیۂ ابن معطی بھی ان کی تالیف ہے، جو منظوم ہے.

فلق الاصباح فی تخریج احادیث الصحاح : اس میں امام جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱ھ) نے الصحاح کی احادیث کی تخریج کی.

الصحاح پر متعدد علما نے تعلیقات و حواشی تحریر کیے؛ بعض نے اس کا خلاصہ تیار کیا؛ کچھ علما ایسے بھی تھے جنھوں نے دیگر زبانوں میں

اس کا ترجمہ کیا؛ علما کی ایک جماعت نے الصّحاح اور دیگر کتب لغت کو یکجا کیا اور بعض نے اس کی مفصل شرحیں تحریر کیں۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے (۱) معجم الادباء، ۲ : ۲۶۶؛ (۲) الثعالبی : یتیمة الدهر، ۴ : ۲۸۹؛ (۳) دمیة القصر، ص ۳۰۰؛ (۴) ابن قاضی شهبه : طبقات، ۱ : ۲۶۲؛ (۵) نزهة الألباء، ص ۴۱۸؛ (۶) المزهر، ۱ : ۹۷؛ (۷) البغیة، ص ۱۹۵؛ (۸) شذرات الذهب، ۳ : ۱۴۲؛ (۹) النجوم الزاهره، ۴ : ۲۰۷.

الجامع : از ابو عبداللّٰه محمد بن جعفر التمیمی القزّاز القیروانی (۴۱۲ھ)۔ وہ عزیز الفاطمی، سلطان مصر، کے دربار سے منسلک تھا اور اس کی متعدد تصنیفات تھیں۔ اس نے لغت میں الجامع لکھی، لیکن یہ کتاب ضائع ہو چکی ہے (ابن خلکان، ۱ : ۵۱۴؛ معجم الادباء، ۱۷ : ۱۰۵؛ الوافی بالوفیات، ۲ : ۳۰۴، بغیة الوعاة، ص ۲۹؛ انباه الرّواة، ۳ : ۸۴).

الموعب : اس کا مصنّف ابو غالب تمّام بن غالب بن عمر اللّغوی (م ۴۳۶ھ) تھا، جسے انجیر فروشی کی وجہ سے التّیانی بھی کہا جاتا ہے۔ اس نے الموعب میں خلیل کی کتاب العین اور ابن درید کی الجمهره کو یکجا کر دیا۔ یہ کتاب بھی ضائع ہوچکی ہے (ابن خلّکان، ۱ : ۹۷؛ الضبّی: بغیة الملتمس، ص ۲۳۶؛ روضات الجنات، ص ۱۴۰؛ معجم الادباء، ۷ : ۱۳۵؛ ابن قاضی شهبه : طبقات، ۱ : ۲۸۵؛ انباه الرواة، ۱ : ۳۰۹).

المحکم : از حافظ ابو الحسن علی بن اسمٰعیل المعروف بابن سیدة الاندلسی (۳۹۸ تا ۴۵۸ھ)۔ مصنف اور اس کے والد دونوں نابینا، لیکن جیّد عالم تھے۔ ابن سیدة نے اپنے والد کے علاوہ ابو العلاء اور صاعد بن الحسن البغدادی اللّغوی سے استفادہ کیا۔ اندلس کے شہر مرسیه میں اقامت گزیں رہا۔ اس نے المحکم والمحیط الاعظم تصنیف کی۔ المحکم کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ وہ نحو اور لغت کے علاوہ علم قراءت میں بھی پوری دستگاہ رکھتا تھا۔ المحکم تمام اقسام لغت کی جامع ضخیم کتاب ہے، جو مصر سے شائع ہو چکی ہے۔ اس کی ترتیب کتاب العین کے مطابق ہے۔ صاحب القاموس اس پر بہت اعتماد کرتے تھے۔ ڈاکٹر طه حسین کی رائے میں یہ لغت کی بنیادی اور قابل اعتماد کتابوں میں سے ہے.

المخصّص : لغت میں ابن سیدة کی دوسری کتاب المخصّص ہے، جسے الثعالبی کی فقه اللغة کے انداز پر مرتب کیا گیا ہے۔ اس کے مخطوطات آکسفرڈ اور اسکوریال میں محفوظ ہیں اور یہ ۱۳۱۶ھ میں سترہ جلدوں میں سے شائع ہو چکی ہے۔ اس میں الفاظ مشابه کو، جو باہم قریب المعنی ہوں، ایک باب میں جمع کر دیا ہے۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے: (۱) ابن خلکان، ۱ : ۳۴۲؛ (۲) الضبّی: بغیة الملتمس، ص ۴۰۵؛ (۳) الدّیباج المذهب، ص ۲۰۴؛ (۴) معجم الادباء، ۱۲ : ۲۳۱؛ (۵) لسان المیزان، ۴ : ۲۰۵؛ (۶) الیافعی : مرآة الجنان، ۳ : ۸۳؛ (۷) انباه الرواة، ۲ : ۲۲۵؛ (۸) تاریخ بغداد، ۲ : ۱۸۶؛ (۹) البدایة والنهایة، ۱۲ : ۹۵؛ (۱۰) شذرات الذهب، ۳ : ۳۰۵.

العباب : از رضی الدین الحسن بن محمد بن الحسن الصنعانی (۵۷۷ تا ۶۵۰)۔ یہ نامکمل کتاب بیس جلدوں میں ہے۔ مصنف ”یکم“ کی فصل تک پہنچا تھا کہ پیام اجل آ گیا (السیوطی : المزهر، ۱ : ۱۰۰؛ القاموس، دیباچه، ۱ : ۳۱).

التکملة : اسی مؤلف کی دوسری کتاب ہے، جسے اس نے متعدد علوم کی ایک ہزار کتب کی مدد سے مرتب کیا اور الجوهری سے جو الفاظ چھوٹ گئے تھے ان کو اس میں جمع کیا۔ بقول علما یہ

عمدہ ترین کتاب ہے جو الصّحاح سے متعلق تحریر کی گئی۔ التکملۃ کا ایک قلمی نسخہ مدینۂ منورہ میں کتاب خانۂ شیخ الاسلام میں ہے، جس میں لکھا ہے کہ مؤلف اس کی تصنیف سے ۳۶۵ھ میں فارغ ہوا۔

لسان العرب: از ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم بن منظور الافریقی المعری الانصاری الخزرجی (محرم ۶۳۰ھ تا شعبان ۷۱۱ھ)۔ اس میں الجوہری کی الصحاح، الازہری کی التہذیب، ابن سیدۃ کی المحکم اور ابن الاثیر کی النہایۃ کو جمع کر دیا گیا ہے۔ یہ کتاب ۱۳۰۰ھ میں مصر سے بیس جلدوں میں شائع ہو چکی ہے۔ ابن منظور [رکّ باں] ایک یگانۂ روزگار عالم تھا، جس سے السّبکی اور الذّہبی دونوں نے روایت کی ہے۔ لسان العرب کو، جو اسّی ہزار کلمات پر مشتمل ہے، لغت کا دائرۃ المعارف تصوّر کیا جاتا ہے۔ الشیخ المرصفی نے اس پر بہترین حواشی تحریر کیے اور اس پر نقد و جرح کی ہے، جو لسان العرب کی اپنی ضخامت کے برابر ہے۔ اسی طرح مشہور مستشرق کرنکو Krenkow نے بھی اس پر مفید حواشی تحریر کیے ہیں، جو لسان العرب کے نصف حجم کے برابر ہیں۔ اگر لسان العرب کو ان مفید تعلیقات کے ساتھ شائع کر دیا جائے تو یہ عربی زبان کی عظیم خدمت ہوگی۔ مزید معلومات کے لیے دیکھیے (۱) فوات الوفیات، ۲ : ۲۶۵؛ (۲) بغیۃ الوعاۃ، ۱ : ۲۴۸؛ (۳) شذرات الذہب، ۶ : ۲۶؛ (۴) نکت الہمیان، ص ۲۷۵؛ (۵) ابن حجر، ۴ : ۲۶۲۔

القاموس: از مجد الدین ابو طاہر محمد بن یعقوب بن محمد الشیرازی الفیروز آبادی (۷۲۹ھ تا ۸۱۶ھ)۔ مصنف کے حالات کی تفصیل کے لیے رکّ بہ الفیروز آبادی۔ القاموس عربی لغات میں بے حد شہرت و اہمیّت کی حامل ہے۔ اس میں مصنّف نے ابن سیدۃ کی المحکم اور الصنعانی کی العُباب کا خلاصہ جمع کر دیا ہے۔ القاموس میں الجوہری پر حد درجہ نکتہ چینی کی گئی ہے اور بعض جگہ تو تنقید جادۂ اعتدال سے تجاوز کر گئی ہے۔ بعض علما نے الجوہری کی حمایت اور الفیروز آبادی کے خلاف مستقل کتابیں تحریر کی ہیں۔ القاموس ان عظیم لغات میں سے ہے جس نے لغت نویسی کی تحریک میں ایک نئی روح پھونک دی۔ علما نے اس کے مختلف پہلوؤں پر جداگانہ کتابیں تحریر کیں۔ بعض علما نے شرحیں لکھیں، بعض نے اس کو جرح و نقد کا نشانہ بنایا۔ کچھ ایسے علما بھی تھے جنھوں نے اس کا دفاع کیا۔ بعض نے اس کے خلاصے تیار کیے۔ اس کی مقبولیت کی یہ حد ہے کہ "قاموس" کے لفظ کو "المعجم" (ڈکشنری) کا ہم معنی تصور کیا جانے لگا، مثلاً کہا جاتا ہے قاموس الصحاح قاموس لسان العرب۔ عصر حاضر میں بعض لغات کے نام القاموس العصری اور قاموس الحبیب وغیرہ تجویز کیے گئے۔ القاموس پر اس قدر کتابیں تحریر کی گئی ہیں کہ ان کے تفصیلی تعارف کی گنجائش نہیں، تاہم چند اہم کتب کا تذکرہ کیا جاتا ہے:۔

تاج العروس: ابوالفیض محمد بن محمّد الشہیر بمرتضٰی الحسینی الزبیدی (۱۱۵۴ تا ۱۲۰۵ھ) نے تاج العروس من جواہر القاموس کے نام سے القاموس کی شرح تصنیف کی۔ یہ عربی کی سب سے بڑی لغت ہے۔ اس میں ایک لاکھ بیس ہزار کلمات (مادے) ہیں۔ کتاب کی تکمیل پر مصنف نے 1181ھ میں شاندار دعوت ولیمہ کی۔ جب محمّد بک ابو لہب نے جامع ازہر کے قریب لائبریری بنائی تو اس کے لیے ایک لاکھ درہم خرچ کر کے تاج العروس خریدی۔ الزبیدی بہت سی زبانیں جانتے تھے اور لوگ ان کے علم و فضل کی وجہ سے انہیں بے حد احترام کی نظر سے دیکھتے تھے۔ تاج العروس کی تصنیف میں مصنف نے زیادہ تر لسان العرب پر اعتماد

کیا ہے۔ تاج العروس کا کچھ حصّہ مصر سے ١٢٨٦ - ١٢٨٧ھ میں پانچ جلدوں میں شائع ہوا۔ کامل کتاب ١٣٠٦ - ١٣٠٧ھ میں شائع ہوئی۔ الصحاح للجوهری کا مقدمہ نویس لکھتا ہے کہ تاج العروس ابھی تک شایان شان طریقے پر شائع نہیں ہوئی اور اس کی نفیس تریں اشاعت امت عربیہ پر ایک قرض ہے.

الاوقیانوس: احمد عاصم نے الاوقیانوس البسیط فی ترجمة القاموس المحیط کے نام سے القاموس کا ترکی زبان میں ترجمہ کیا، جو ١٢٥٠ھ میں مصر سے شائع ہوا.

القابوس: یہ القاموس کا فارسی ترجمہ ہے، جو حبیب اللہ نے کیا۔ اس کا قلمی نسخہ موزۂ بریطانیہ میں موجود ہے.

متعدد علما نے القاموس پر نقد و جرح کی اور اس ضمن میں مستقل کتابیں تحریر کیں، مثلاً:-

(١) ابتهاج النفوس بذکر مافات القاموس: مؤلّف کا نام معلوم نہیں۔ اس کا نسخہ دارالکتب المصریہ میں موجود ہے.

(٢) الدرّاللقیط فی اغلاط القاموس المحیط، از محمد بن مصطفٰی المعروف داؤد زاده (م ١١٠٧ھ)۔ اس کا قلمی نسخہ کتاب خانۂ آیا صوفیا میں موجود ہے.

(٣) الجاسوس علی القاموس، از شیخ احمد فارس الشدیاق (م ١٨٨٦ء) - یہ ١٢٩٩ھ میں آستانہ سے شائع ہو چکی ہے.

(٤) اضاعة الادموس و ریاضة الشموس من اصطلاح صاحب القاموس، از عبدالعزیز الحلی۔ اس کا ایک مخطوطہ الجزائر کی لائبریری میں موجود ہے (جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیه، ٣: ١٥٨، ٣١١؛ النعمانی: الروض العاطر، ٢: ٢٤٩؛ بغیة الوعاة، ١: ٢٧٣؛ الشوکانی: البدر الطالع، ٢: ٢٨٠).

(٥) القول المانوس فی صفات القاموس، از مفتی محمد سعد اللہ رام پوری (م ١٢٨٧ھ).

(٦) ترویح النفوس علی حواشی القاموس، از شیخ عبدالباری الابیاری المصری (م ١٣٠٦ھ).

القاموس، از علی بن سلطان محمد القاری الهروی الفقیه الحنفی (م ١٠١٤ھ)۔ اس میں وہ تمام الفاظ درج ہیں جو القاموس میں شامل ہونے سے رہ گئے تھے.

(٨) مدّ القاموس، از ایڈورڈلین E. Lane (١٨٠١ تا ١٨٧٦ء)، مستشرقین کی تصنیف کردہ مشہور لغت ہے۔ یہ تاج العروس کا ترجمہ ہے، جس میں مکررات کو حذف کر دیا ہے.

عصر حاضر میں بھی لغت نگاری پر کسی حد تک جو کام ہوا ہے اس میں لبنان کے مسیحی ادباء پیش پیش ہیں، مثلاً المنجد، الرائد، المورد، القاموس العصری، الفرائد الدریہ وغیرہ متعدد چھوٹی بڑی ڈکشنریاں عربی سے عربی یا عربی سے انگریزی اور انگریزی سے عربی میں رقم کی گئیں، مگر ان میں سے کوئی لغت بھی صحیح معنی میں لغت کہلائے جانے کے قابل نہیں۔ ان سب میں متقدمین کی خوشہ چینی کی گئی ہے.

عربی لغت نگاری کے مکاتب اربعہ: اہل اسلام کے ابتدائی علماے لغت عربی لغت نگاری کے قافلہ سالار تھے۔ انھوں نے عربی لغت نگاری کے قواعد کی داغ بیل ڈالی اور مواد کو ترتیب دینے کے سلسلے میں کوئی کسر نہ چھوڑی۔ اگرچہ بعض متأخرین لغت نگاروں نے اپنی لغات میں قارئین کے لیے قدرے سہولت پیدا کی، مگر اسے جدّت طرازی اور ابتکار کا نام نہیں دیا جا سکتا، مثلاً شیخ محمّد النجاری المصری (م ١٣٣٢ھ) نے ایک لغت ترتیب دی ہے، جس میں لسان العرب اور القاموس کو یکجا

کر کے ان کے مواد کو اوائل حروف کی ترتیب سے اسی طرح مرتب کیا گیا ہے جیسے کہ آج کل عام لغات مرتب کی جا رہی ہیں۔

ہمارے قدیم لغت نگاروں نے عربی لغت نویسی کے جو قواعد وضع کیے تھے وہ ہنوز برقرار ہیں اور عصر حاضر تک اس میں کچھ اضافہ نہیں کیا جا سکا۔ یہی وجہ ہے کہ بعد میں آنے والے لغت نگار اپنے پیش رووں میں سے کسی نہ کسی کی ہموار کردہ راہ پر گامزن رہے ہیں۔ قدیم لغت نگاروں میں بعض خصوصیات مشترکہ طور پر پائی جاتی ہیں، تاہم ان میں سے ہر ایک کچھ نہ کچھ جداگانہ خصوصیات بھی رکھتا ہے۔ ہم ان متقدمین لغت نگاروں کی لغات کو خلیل بن احمد سے لے کر الجوہری کے عہد تک حسب ذیل چار مکاتب فکر میں محصور و محدود کر سکتے ہیں، جن کا عصر و عہد دوسری صدی کے اواخر سے لے کر چوتھی صدی ہجری کے اختتام تک پھیلا ہوا ہے؛ بالفاظ دیگر یہ دبستان فکر خلیل کی وفات یعنی (۱۷۰ یا ۱۷۵ھ) سے شروع ہو کر الجوہری کی وفات (۳۹۳ھ) پر اختتام پذیر ہوے:-

۱۔ مدرسة المعانی: اس مکتب فکر سے وابستہ اہل لغت نے اپنی لغات الفاظ سے قطع نظر معانی و موضوعات کے اعتبار سے مرتب کیں، مثلاً ابو عبید: الغریب المصنف؛ ابن سیدة الاندلسی: المخصص، نیز دیگر کتب لغت، جن میں معانی کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ یہ وہی طرز ہے جس پر فقه اللغة پر مشتمل کتابیں تحریر کی گئی ہیں، مثلاً الثعالبی: فقه اللغة۔

۲۔ مدرسة الالفاظ: اس مکتب فکر سے وابستہ علما نے اپنی کتابوں کو ان حروف کی ترتیب سے مرتب کیا جن سے کلمات کا آغاز ہوتا ہے؛ پھر ان حروف کی ترتیب میں بھی ان کے یہاں فرق و اختلاف پایا جاتا ہے، مثلاً خلیل، ابو عمرو، الجوہری اور القالی کی ترتیب حروف یکساں انداز کی نہیں۔ ترتیب حروف کے اعتبار سے ان میں جو فرق پایا جاتا ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ خلیل نے اپنی کتاب کو مخارج حروف کی ترتیب سے مرتب کیا۔ اور سب سے پہلے حلقی حروف کو لایا ہے، پھر حلقی حروف میں بھی حرف العین سے آغاز کیا۔ اس نے اپنی کتاب میں کلمات کے پہلے حرف کو پیش نظر رکھا ہے۔ ابو علی القالی نے تھوڑے سے فرق کے ساتھ خلیل کی پیروی کی۔ اس نے بھی اپنی کتاب کا آغاز خلیل کی طرح حلقی حروف سے کیا، مگر حروف حلقی کی ترتیب اس کے نزدیک وہ نہیں جو خلیل کے یہاں ہے۔ ابو عمرو الشیبانی نے اپنی کتاب کو حروف هجاء کی معروف ترتیب سے مرتب کیا اور یہی طریق البرمکی نے بھی اختیار کیا، مگر الشیبانی اور البرمکی کی ترتیب میں بڑا فرق ہے (تفصیل آگے آ رہی ہے)۔ الجوہری کی ترتیب ان سب سے مختلف ہے، اس نے کسی کلمے کے آخری حرف کو ملحوظ رکھ کر حروف هجاء کے مطابق اپنی کتاب کو مرتب کیا۔

بایں طور اہل لغت کے صرف دو دبستان فکر قرار پاتے ہیں: (۱) مدرسة المعانی اور (۲) مدرسة الالفاظ، مگر گہرائی میں اتر کر دیکھا جائے تو یہ دو مکاتب فکر بڑھ کر چار بن جاتے ہیں، جس سے یہ بات کھل کر سامنے آ جاتی ہے کہ کسی لغت نگار کا تعلق لغت نویسی کے کس مکتب فکر سے ہے۔ مکاتب اربعه کی تشریح ملاحظه فرمائیے:

۱۔ مدرسة الخلیل؛ (۲) مدرسة ابی عبید؛ (۳) مدرسة الجوہری؛ (۴) مدرسة البرمکی (جو ابوالمعالی محمد بن تمیم البرمکی اللغوی سے منسوب ہے۔ اس نے اگرچہ کوئی مستقل لغت تصنیف نہیں کی، تاہم لغت نویسی کا ایک نیا طریقه اختراع کیا، جو عصر

حاضر تک مقبول چلا آ رہا ہے ۔ وہ یہ ہے کہ لغت کی کتاب کو کلمات کے پہلے حروف کے پیش نظر حروف ھجاء کی معروف ترتیب کے مطابق مرتب کیا جائے، چنانچہ اس نے الجوھری کی الصّحاح کو اسی ترتیب کے مطابق مرتب کیا اور اس میں قدرے اضافہ بھی کیا تھا ۔ البرمکی کو اس ترتیب کا بانی تصور کیا جاتا ہے ۔ جار اللہ الزمخشری (م ۵۳۸ھ) نے اپنی کتاب اساس البلاغة کو اسی ترتیب پر مرتب کیا تھا ۔ غلطی سے اس کو اس ترتیب کا بانی سمجھ لیا گیا ۔

اب ان مکاتب اربعہ کی مختصر تشریح کی جاتی ہے :-

(۱) مدرسة الخلیل : یہ عربی لغت نگاری کا اوّلین مکتب فکر ہے اور اس کا امام خلیل ہے، جو تمام لغت نگاروں کا قافلہ سالار ہے ۔ خلیل نے اپنی کتاب کی ترتیب حروف پر بلحاظ مخارج رکھی ہے ۔ لغت کو چند کتب میں تقسیم کیا اور ہر کتاب کو ابواب پر متفرع کیا ہے ۔ کلمات کو ابواب میں جمع کیا گیا ہے ۔ خلیل کے بعد آنے والے لغت نویسوں نے اس کا تتبع کیا ہے؛ مثلاً دیکھیے الازھری : التھذیب؛ ابن عباد : المحیط اور ابو علی القالی (خلیل کے یہ متبعین اس کے اندھے مقلد نہ تھے ۔ انھوں نے ہر بات میں اس کی پیروی نہیں کی بلکہ اس کے طریق کار میں کئی ایک جدتیں بھی پیدا کیں).

خلیل چاہتا تھا کہ جس طرح اس نے عروض کو چند بحور میں محدود کر دیا تھا اسی طرح عربی زبان کے کلمات کو گن کر ایک خاص دائرے میں محدود کر دے ۔ خلیل کا دعوٰی ہے کہ عربی زبان (مستعمل ہو یا مہمل) کے صرف چار اوزان ہیں، یعنی ثنائی، ثلاثی، رباعی اور خماسی ۔ ان سے کل بارہ ملین کلمات بنتے ہیں ۔ الازھری کا مقصد عربی زبان کو اغلاط سے پاک کرنا تھا ۔ اسی لیے اس نے اپنی کتاب کا نام تھذیب اللغة تجویز کیا ۔ ابن درید کی کتاب کا نام جمھرة اللغة ہے ۔ کتاب کے نام سے مصنف کا مقصد ظاہر ہوتا ہے کہ وہ جمہور اہل عرب کی زبان کو یکجا کرنا چاہتا تھا ۔ ابن عباد نے اپنی کتاب کا نام المحیط رکھا تھا، جس میں اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ اس کا مقصد ان کلمات کو یکجا کرنا تھا جو اوروں نے ترک کر دیے تھے ۔ ابو علی القالی کا مقصد بھی الازھری کی طرح عربی زبان کا تزکیہ و تصفیہ تھا ۔ بہرکیف خلیل کے متبعین صرف اسی کے افکار و آرا کو دہراتے نہ تھے بلکہ بعض باتیں ان میں مشترک تھیں اور بعض میں وہ اس سے مختلف الرائے تھے ۔ مزید یہ کہ جو فرق خلیل اور اس کے اتباع میں موجود ہے اسی قسم کا فرق و اختلاف خود ان اتباع کے مابین بھی پایا جاتا ہے ۔

خلیل کے مکتب فکر میں جو سب سے بڑا عیب پایا جاتا ہے وہ (ابن فارس کی المجمل اور مقاییس اللّغة کو مستثنٰی قرار دیتے ہوے) یہ ہے کہ اس کا طریقہ بڑا دشوار اور پیچیدہ ہے اور اس سے استفادہ بڑا مشکل ہے، حتّٰی کہ ایک تجربہ کار عالم بھی اس میں دقت محسوس کرتا ہے ۔

(۲) مدرسۂ ابی عبید : یہ دبستان فکر ابو عبید القاسم بن سلام کی جانب منسوب ہے ۔ اس میں لغت کو معانی و موضوعات پر مبنی قرار دیا گیا ہے ۔ ابو عبید کا طریق کار وہ ابتدائی مرحلہ ہے جس سے لغت نگاری کا آغاز ہوا ۔ ابو عبید نے چھوٹی چھوٹی کتابیں لکھنا شروع کیں، جن میں سے ہر کتاب ایک جداگانہ موضوع پر مشتمل تھی، مثلاً کتاب الخیل، کتاب اللبن، کتاب العسل، کتاب الحشرات اور کتاب النّخیل وغیرہ ۔ ابو عبید نے اس قسم کی تیس کتابوں کو، جو متفرق موضوعات پر

تھیں، ایک ضخیم کتاب میں یکجا کر دیا، جس میں کل سترہ ہزار کلمات تھے - عربوں نے لغت نویسی کے اس طریق کار کو جدّت طرازی تصوّر کیا حالانکہ اہل عجم کئی صدیاں پہلے اس طرز و انداز سے آشنا تھے، مثلاً ایک یونانی یولیوس بولکس (Yulius Pollux) نے، جو چوتھی صدی عیسوی میں بقید حیات تھا، معانی کے پیش نظر لغت مرتب کی تھی۔

اس میں شک نہیں کہ ابو عبید اس طریق کار کا موجد ہے، کسی کا مقلّد نہیں - اس نے ان تمام چھوٹی کتابوں کو یکجا کر دیا جو معانی و موضوعات کے پیش نظر تصنیف کی گئی تھیں اور ان کو اپنی کتاب الغریب المصنّف میں جمع کر دیا؛ اس کو چند ابواب میں تقسیم کیا اور ہر باب کا نام کتاب رکھا: ہر کتاب میں ایک موضوع سے متعلق تمام کلمات کو جمع کر دیا، مثلاً کتاب النساء میں وہ تمام الفاظ جمع کر دیے جو کسی نہ کسی طور عورتوں سے متعلق تھے - ابو عبید نے دیکھا کہ عربیت کے ماہر علما نے کسی ایک موضوع کے دائرے میں محدود رہ کر کتابیں تصنیف کی ہیں اور ایسی کتابیں بہت سی ہیں - ابو عبید نے سب کو یکجا کر کے اس کو الغریب المصنف سے موسوم کر دیا - اس کتاب کی تالیف کے بعد لغت نگاری کا ایک نیا دروازہ کھل گیا اور بکثرت لغت نویس اسی راہ پر گامزن ہو گئے - ان میں متقدمین بھی تھے، متأخرین بھی اور معاصرین بھی - قدما میں سے ابوالحسن الهنائی الازدی نے اپنی کتاب المنجد فیما اتفق لفظ و اختلف معناہ میں ابو عبید کی پیروی کی - ابن سِیدہ الاندلسی نے بھی المخصّص میں ابو عبید ہی کے انداز کو اپنایا - معاصرین میں سے عبدالفتاح الصعیدی اور حسین یوسف موسٰی دونوں نے کتاب الافصاح میں یہی طریقہ اختیار کیا۔

اس مکتب فکر میں سب سے بڑا عیب یہ پایا جاتا ہے کہ عربی کے متعدد الفاظ کثیر المعانی ہوتے ہیں اور تلاش کرنے والے کو معلوم نہیں ہوتا کہ مصنّف نے کس باب میں اس کے مطلوب معنی بیان کیے ہیں - بکثرت صفات ایسی ہوتی ہیں جو تمام موجودات میں مشترک طور پر پائی جاتی ہیں اور ان میں انسان، حیوان بلکہ نباتات تک شریک ہوتے ہیں، بلکہ ایسی بعض صفات تو جمادات تک میں پائی جاتی ہیں - اس طرح طالب کے لیے مطلوب معنی تک رسائی بڑی دشوار ہوتی ہے۔

(۳) بدرسة الجوهری: یہ مکتب فکر معروف امام لغت الجوهری کی جانب منسوب ہے، جس نے لغت نگاری کی نئی راہ اختراع کر کے کسی لفظ کی تلاش کے کام کو آسان بنا دیا - یہ طریق کار کتاب العین اور الغریب المصنف دونوں سے بہتر اور آسان تر ہے - یہی وجہ ہے کہ لغت نگاری کا یہ انداز بڑا مقبول ہوا - آنے والے مؤلفین لغت اسی ڈگر پر گامزن ہوگئے اور سیکڑوں لغات اس طرز پر تحریر کی گئیں۔

اس مکتب فکر نے لغت نگاری کے لیے جو نئی راہ ہموار کی اس کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلے حرف کے بجائے کسی کلمے کے آخر میں جو حرف واقع ہو اس کے پیش نظر مواد کو حروف تہجی کی ترتیب سے مرتب کیا جائے - آخری حرف باب کہلائے گا - فصول کا انعقاد کسی کلمے کے پہلے حرف کے پیش نظر کیا جائے گا اور اس میں بھی حروف الهجاء کی ترتیب پیش نظر رہے گی، مثلاً "بسط" کا لفظ باب الطاء میں مندرج ہو گا کیونکہ الطاء اس کا آخری حرف ہے اور یہ لفظ باب الطاء کی فصل الباء میں ملے گا کیونکہ کلمے کا آغاز حرف الباء سے ہو رہا ہے۔

اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کلمات حدب، حرب، حزب اور حسب کو تلاش کرنا چاہے تو وہ ان کو ان کے آخری حرف الباء میں پائے گا، جو باب الباء ہے (اس باب میں ہر وہ کلمہ جمع کر دیا ہے جو حرف الباء پر ختم ہوتا ہے)۔ باب الباء پر پہنچ کر دیکھیے گا کہ ان کلمات کے شروع میں کیا حرف ہے اور وہ الحاء ہے: چنانچہ اسے فصل الحاء سے رجوع کرنا ہوگا (فصل الحاء سے قبل فصل الجیم ہے اور اس سے پہلے الھمزہ، الباء، التاء اور الثاء کی فصول گزر چکی ہیں)۔ پھر اسی پر بس نہیں فصل الحاء پر پہنچ کر یہ دیکھنا ہوگا اگر کلمہ ثلاثی (تین حرف والا ہے) تو الحاء کے بعد کون سا حرف ہے۔ مذکورۂ بالا کلمات میں سے پہلے کلمے میں الحاء کے بعد دال، دوسرے میں الراء، تیسرے میں الزاء اور چوتھے میں السین ہے۔ اسی ترتیب سے یہ کلمات ملیں گے۔ اسی طرح رباعی کلمے میں تیسرے حرف کو اور خماسی میں چوتھے حرف کو دیکھا جائے گا۔

الجوھری نے خلیل کے طرز لغت نگاری کو دیکھا اور محسوس کیا کہ یہ طریق بڑا تکلیف دہ اور دقت طلب ہے۔ اوائل کلمات کو لغت کی اساس قرار دینا اور دوسرے تیسرے حرف سے صرف نظر کرنا درست نہیں، اس لیے کہ فاء کلمہ اکثر بدلتا رہتا ہے۔ اگر اس کے پہلے کوئی حرف لگا دیا جائے تو وہ پیچھے چلا جاتا ہے، مثلاً کَرُمَ ثلاثی مجرد کو جب اَکْرَمَ، تَکَرَّمَ یا مُکَرَّمٌ (ثلاثی مزید) بنا دیا جائے تو ایک شخص جو ماہر صرف نہ ہو حیران ہوگا کہ وہ ان کلمات کو کہاں تلاش کرے؟ آیا اَکْرَمَ کو باب الھمزہ میں تلاش کرے، تَکَرَّمَ کو باب التاء میں اور مُکَرَّمٌ کو باب المیم میں یا باب الکاف میں؟ بنابریں الجوھری نے ایک نئی راہ نکالی اور کسی کلمے کے آخری حرف کو لغت کی اصل و اساس قرار دیا، اس لیے کہ آخری حرف (لام کلمہ) بدلتا نہیں بلکہ اپنی جگہ برقرار رہتا ہے اور کلمے کے ابتدائی حرف کو فصل ٹھیرایا؛ لہٰذا اگر کرم، اکرم، تکرم اور مکرم کو الصحاح میں تلاش کرنا چاہیں تو باب المیم کھول کر اس کی فصل الکاف میں تلاش کیا جائے گا اور اگر تلاش کرنے والا مجرد و مزید کے فرق سے آشنا نہیں تو وہ کرم کو باب المیم فصل الکاف تکرم کو باب المیم فصل التاء میں تلاش کرے گا، بے شک یہ امر اس لیے باعث تکلیف تو ضرور ہے مگر اس میں اتنی صعوبت نہیں جتنی کسی کلمے کو کتاب العین یا کتاب الجیم میں تلاش کرنے میں ہوتی ہے۔ الجوھری کے مکتب فکر سے جو علما وابستہ ہوے ان میں مندرجۂ ذیل اکابر علما بہت نمایاں ہیں: (۱) امام الصغانی [رک بہ حسن الصغانی] نے اپنی مشہور لغات التکملة والذیل والصلة، مجمع البحرین اور العُباب میں الجوھری کے انداز کو اپنایا؛ (۲) ابن منظور الافریقی نے لسان العرب میں وہی ترتیب اختیار کی جس کے مطابق الجوھری نے الصحاح کو مرتب کیا تھا؛ (۳) امام فیروز آبادی نے القاموس المحیط میں الجوھری کی پیروی کی اگرچہ القاموس کی تالیف سے اس کا مقصد الجوھری کا مقابلہ کرنا اور اس کی کم مایگی اور عجز و قصور کا کشف و اظہار تھا، مگر بایں ہمہ وہ لغت نگاری کا کوئی جدید انداز اختراع نہ کر سکا اور الجوھری کی پیروی کرنے پر مجبور ہوا۔

(۴) مدرسة البرمکی: اس مکتب فکر میں لغت نویسی کی بنیاد حروف الھجاء کی معروف ترتیب پر رکھی گئی۔ لغت کو الھمزہ سے شروع کر کے الیاء پر ختم کیا گیا۔ کسی کلمے کے پہلے حرف کے ساتھ ساتھ دوسرے، تیسرے اور چوتھے حرف کو بھی ترتیب میں ملحوظ رکھا گیا۔ اس مکتب فکر کا آغاز امام ابو عمرو الشیبانی سے ہوا، مگر

اس نے کسی کلمے کے صرف پہلے حرف کو پیش نظر رکھا ہے اور پچھلے حروف سے صرف نظر کیا ہے ۔ وہ باب الهمزه میں ہر اس کلمے کو ذکر کرتا ہے جو الهمزه سے شروع ہو، مگر مواد کی ترتیب میں ما بعد والے حروف کو نظر انداز کر دیتا ہے ۔ اس نے اپنی کتاب میں جو ترتیب ملحوظ رکھی ہے اس کی ایک مثال یہ ہے: (۱) الأوق، (۲) الألب، (۳) المأفول، (۴) الأفق، (۵) الأزدح، (٦) المأموم ۔ ان کلمات میں الهمزه کے بعد جو حرف ہیں ان میں کوئی ترتیب نہیں پائی جاتی ۔ پہلے کلمے میں همزه کے بعد واؤ، دوسرے میں همزه کے بعد لام، تیسرے میں همزه کے بعد فاء، علٰی ھذا القیاس ۔ چونکہ الشیبانی کی مذکورۂ صدر ترتیب درست نہ تھی، اس لیے یہ دبستان لغت اس کی جانب منسوب نہیں ۔ اس کی بڑی وجہ اس کی یہی خامی ہے کہ وہ کسی کلمے کے صرف پہلے حرف کو ملحوظ رکھتا ہے اس کے مابعد کے حروف کو نظر انداز کر دیتا ہے ۔ بخلاف ازیں البرمکی کسی کلمے کے پہلے حرف کو پیش نظر رکھنے کے پہلو بہ پہلو ثلاثی کلمے کے دوسرے حرف، رباعی کے تیسرے اور خماسی کے چوتھے حرف کو بھی مواد کی ترتیب میں ملحوظ رکھتا ہے ۔ یہ امر البرمکی کے لیے سہولت کا باعث ہوا کہ الجوهری نے بھی دوسرے تیسرے اور چوتھے حرف کو پیش نظر رکھا ہے، تاهم الصحاح کو ازسر نو مرتب کرنے میں البرمکی کو بڑی محنت وکاوش سے کام لینا پڑا ۔

البرمکی نے یہ کارنامہ انجام دیا کہ الصحاح للجوهری کو آخری حرف کے بجائے اوائل کلمات پر مرتب کر دیا اور اس کے ساتھ ساتھ شروع کلمہ کے دوسرے، تیسرے اور چوتھے حرف کو بھی ترتیب میں ملحوظ رکھا ۔ علمائے لغت کے نزدیک یہ ترتیب بڑی انوکھی اور نرالی تھی ۔ الزمخشری (م ۵۳۸ھ) کو اس کا مؤسس قرار دینا فاش غلطی ہے، جو ظاهر ہے البرمکی کے کافی عرصہ بعد پیدا ہوا ۔ البرمکی ۳۹۷ھ میں بقید حیات تھا اور اسی سال اس نے الصحاح کو جدید قالب میں ڈھالا، اس لیے اس ترتیب کا بانی البرمکی ہے الزمخشری نہیں ۔ اس کے بعد عصر حاضر تک سب لغت نویس البرمکی کی هموار کردہ راہ پر گامزن رہے اور لغت نگاری میں کوئی جدت پیدا نہ کر سکے ۔ خلاصہ یہ کہ عربی لغت نگاری اپنے نقطۂ آغاز سے لے کر عصر حاضر تک ان چار مکاتب فکر میں محدود و محصور ہے (کشف الظنون؛ الجوهری : الصحاح، مقدمه؛ تاج العروس، مقدمه؛ ابن سیدة : المحکم، مقدمه؛ لسان العرب، مقدمه).

مآخذ: متن میں دے دیے گئے ہیں ۔

(غلام احمد حریری)

انشا: رك بآں.

بلاغت: رك بآں.

معانی و بیان: رك به بیان؛ معانی.

فنون شعر: رك به فن : شعر و شاعری؛ شاعر.

محاسن ادب و نقد ادب: رك به بلاغت، بیان، ادب.

جدید نظم:

(الف) **عربی**: رك به العربیه.

(ب) **فارسی**: رك به ایران.

(ج) **اردو**: رك بآں؛ نیز رك به پاکستان.

(د) **ترکی**: ترکوں کے ہر طبقے میں شاعری همیشہ سے ایک مقبول مشغلہ رہی ہے ۔ ترکی تاریخ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ فن شاعری سے ان کی یہ دل بستگی زمانۂ عروج و زوال اور دور انقلاب و احیاء میں یکساں طریقے پر قائم رہی ۔

کئی ترک سلاطین، مثلاً سلطان محمد فاتح (م ۱۴۸۱ء) اس کا بیٹا شہزادہ جم، سلطان سلیم اول (’’سلیمی‘‘؛ م ۱۵۲۰ء)، سلطان سلیمان قانونی (’’محبّی‘‘؛ م ۱۵۶۶ء) اور سلطان مراد رابع (’’مرادی‘‘؛ م ۱۶۴۰ء) اچھے شاعر تھے اور ان کا کلام اب تک محفوظ ہے۔ اس طرح بعض مشائخ اور علما، جیسے شیخ الاسلام یحیی افندی اور قاضی برہان الدین وغیرہ اور متعدد خواتین، مثلاً مہری خاتون (م ۱۵۱۴ء)، فطنت خانم (م ۱۸۰۰ء) اور لیلی خانم (م ۱۸۵۸ء) نے بھی اس فن میں نام پیدا کیا۔ ترکی کے بعض شاعر ایسے بھی ہوے ہیں جن کا نام فارسی کے بہترین شعرا کے مقابلے میں لیا جا سکتا ہے۔ ان میں ندیم، مسیحی، فضولی، غالب، نابی، باقی، سنبل زادہ و ہبی، وغیرہ کئی شعرا شامل ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ترکی شعرا نے قصیدے، غزل، مثنوی، رباعی، مخمّس، مسدّس غرض یہ کہ ہر صنف سخن میں قابل ستائش جولانی طبع کا اظہار کیا ہے، بلکہ بعض ایسی اصناف کو بھی اپنایا ہے جو فارسی شاعری میں کمتر پائی جاتی ہیں (مثلاً شرقی، جو ندیم کے تلامذہ میں سے تھا)۔ علاوہ ازیں انھوں نے بہت سے عوامی گیت (جن میں سے بعض بیکتاشی گیتوں کی طرز پر ہیں) لکھے ہیں۔ ان میں مقبول عوام گیت ترکی اور چِنگ (جن کا تعلق چنگانوں (gypcies) سے ہے) بھی شامل ہیں؛ لہٰذا یہ کہنا صحیح نہیں کہ ترکی شاعری محض فارسی شاعری کا ایک بھدّا سا چربہ ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ بعض باتوں، مثلاً غنائیت اور موسیقیت میں ترکی شاعری کو فارسی شاعری پر فوقیت حاصل ہے، جس کی ایک بڑی وجہ ترکی زبان کا مخصوص کردار بھی ہے۔ مثال کے طور پر مسیحی کی بعض نظموں میں ایسی خوش آئند روانی اور ترنم ہے جو کسی فارسی شاعر کے کلام میں بمشکل ہی ملے گا۔ بایں ہمہ ابھی زمانۂ حال تک ترکی شاعری فارسی شاعری سے بہت حد تک متاثر رہی ہے اور ترکی شعرا ایران کے اساتذہ کے نقش قدم پر چلنے کی کوشش کرتے رہے ہیں۔

اس شاعری کا آغاز، جسے ہم جدید شاعری کہہ سکتے ہیں، انیسویں صدی کے اواخر میں ہوا اور اس کا اور تنظیمات (عہد سلطان عبدالمجید اوّل، ۱۸۳۴ تا ۱۸۶۱ء) سے قریبی تعلّق ہے۔ اس دور میں جہاں نظم و نسق مملکت میں اصلاحات کرنے اور نظام حکومت کو مغربی طرز پر ڈھالنے کا سوال زیر بحث آیا وہاں ترکی ادب کو بھی ایک نیا رنگ دینے اور اسے عوام سے قریب تر لانے کا رجحان بھی پیدا ہوا۔ اس ادبی تحریک کے اولین رہنما صدر اعظم رشید پاشا تھے، لیکن چونکہ انھیں اپنی سیاسی مصروفیات سے بہت کم فرصت ملتی تھی، اس لیے وہ خود کوئی نمایاں کام نہ کر سکے، تاہم انھوں نے اپنے زمانے کے ان نوجوان ادیبوں کی ہر طرح اعانت اور سرپرستی کی جو اس میں سرگرم عمل تھے۔ ان میں سر فہرست ابراہیم شناسی افندی تھا۔

شناسی افندی ۱۸۲۶ء میں قسطنطنیہ کے محلۂ اسلحہ خانے (Arsenal) میں پیدا ہوا اور ایک ہی سال کا تھا کہ اپنے والد کے سایۂ عاطفت سے محروم ہو گیا۔ اس کی پرورش اس کے بعض رشتے داروں نے اور ابتدائی تعلیم و تربیت ایک عالم ابراہیم افندی کے ہاتھوں ہوئی۔ انتہائی نامساعد حالات کے باوجود اس نے عربی و فارسی علوم میں بڑی مہارت پیدا کر لی، بلکہ کہا جاتا ہے کہ اس نے مشہور عربی لغات القاموس کا ایک بڑا حصّہ زبانی یاد کر لیا تھا۔ بڑے ہو کر اس نے اسلحہ خانے ہی میں ملازمت اختیار کر لی اور رشید پاشا نے اس کی فطری ذہانت اور علمی استعداد کو دیکھ کر

اسے ترکی کی نو قائم شدہ انجمن دانش، نیز مجلس مالیات کا رکن مقرر کر دیا ۔ بعد ازاں پاشا نے اسے پیرس بھیج دیا، جہاں اسے فرانسیسی زبان میں مہارت حاصل کرنے اور بعض مشہور فرانسیسی مفکرین، مثلاً رینان، لا مارتین اور دساسی سے ملنے اور ان سے تبادلۂ خیالات کا موقع ملا ۔ پیرس سے واپسی پر ۱۸۵۸ء میں اس نے اپنے ایک دوست آغا افندی کے ساتھ مل کر پہلا غیرسرکاری اخبار ترجمان احوال کے نام سے جاری کیا؛ پھر ۱۸۶۱ء میں اپنا ذاتی اخبار تصویر افکار شائع کرنا شروع کیا، جس میں فرانسیسی افسانوں وغیرہ کے ترجمے اور محبّ وطن شاعروں کی نظمیں چھپتی رہیں اور اس نے ترکی کے ادبی حلقوں میں بڑا نام پیدا کیا ۔ سلطان عبدالمجید کے انتقال کے بعد جب رشید پاشا کے حریف علی پاشا کو صدر اعظم کا منصب مل گیا اور اس نے شناسی کو اس کے تمام عہدوں سے برطرف کر دیا تو وہ دوبارہ پیرس چلا گیا ۔ وہاں کچھ عرصے قیام کے بعد وہ واپس استانبول آیا اور ایک دماغی عارضے میں مبتلا ہو کر ۱۸۷۱ء میں فوت ہو گیا ۔

شناسی نے اپنے نسبۃً مختصر عرصۂ حیات میں جو کچھ لکھا وہ زیادہ‌تر نثر میں ہے اور وہ بھی مضامین کی شکل میں؛ لیکن اس کا دیوان موجود ہے، جس میں قدیم اور نئی دونوں روشوں کی نظمیں ہیں ۔ اس کی جدید طرز کی نظموں میں حقیقت پسندی نظر آتی ہے اور وہ اس طرح کی باتیں کہنے سے بھی اجتناب نہیں کرتا جنھیں ذوق سلیم کے منافی کہا جا سکتا ہے (دیکھیے W. Gibb : *History of Ottoman Poetry*) ۔ آزاد خیالی اور حقیقت پسندی کے باوجود اس میں ایک جذبۂ اسلامی پایا جاتا تھا، جس کے ثبوت میں اس کی مشہور مناجات پیش کی جا سکتی ہے ۔ دیوان میں بعض منظوم کہانیاں بھی ہیں، جو خاصی دلچسپ ہیں ۔ شناسی نے ترکی صرف و نحو پر بھی ایک تصنیف کی تھی اور ایک ضخیم ترکی لغات کئی جلدوں میں مرتب کرنا شروع کی تھی، جو اس کی بے وقت موت کی وجہ سے نا مکمل رہ گئی ۔

شناسی افندی کے بعد جدید ترکی ادب و شاعری کی باگ ڈور اس کے شاگرد اور رفیق کار ایک نوجوان شاعر نامق کمال بے کے ہاتھ میں آ گئی، جو شناسی کی پیرس میں غیر حاضری کے دوران میں کچھ عرصے تک تصویر افکار کی ادارت کے فرائض بھی انجام دیتا رہا تھا (۱۸۶۴ - ۱۸۶۵ء) ۔ نامق کمال تکفورطاغی کا باشندہ تھا اور قارص میں بھی عرصے تک مقیم رہا تھا، لیکن پھر استانبول میں سکونت پذیر ہو گیا ۔ اس کا شمار جدید ترکی شعرا کی صف اول میں ہوتا ہے، بلکہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ جدید شاعری کا حقیقی بانیؒ تھا ۔ حبّ الوطنی اور جوش ملّی کا جو جذبہ اس کی نظموں میں پایا جاتا ہے وہ کسی اور ترکی شاعر کے کلام میں نظر نہیں آتا ۔ اس نے ترکوں کو ان کی گزشتہ عظمت و شان، ان کی بے مثال شجاعت و شوق شہادت اور ان کی اولوالعزمی کی یاد دلائی اور ان میں اپنی موجودہ زبوں حالی اور وطن کی خراب و خستہ حالت کو درست کرنے کا احساس پیدا کرنے کی کوشش کی ہے ۔ اس کی حبّ الوطنی اور فخر قومی سے بھر پور نظموں نے ترکی عوام میں بیداری کی ایک نئی لہر دوڑا دی، یہاں تک کہ حکومت وقت کو، جو جبر و استبداد کے اصولوں پر کاربند تھی، اندیشہ پیدا ہو گیا ۔ اس کا منہ بند کرنے کے لیے اسے گیلی پولی کا گورنر بنا کر بھیج دیا ۱؎، لیکن وہ صرف چند ماہ وہاں رہ کر واپس استانبول آ گیا اور برابر اسی نوع کی نظمیں لکھتا رہا ۔ علاوہ ازیں اس نے نثر میں بھی دیباچۂ تاریخ ترکی و عہد فتوحات کے نام

سے ایک کتاب لکھی اور متعدد ڈرامے اور افسانے بھی تصنیف کیے ۔ عبرت کے نام سے اس نے ایک اخبار نکالنا شروع کیا تھا، جس کی اشاعت پر ایک سے زائد مرتبه حکومت کی طرف سے پابندی عائد کی گئی ۔ بهر حال اس کی تقلید میں اور کئی اخبار نکلنے لگے اور اس طرح آزادی و حریت کی رو تمام ملک میں جاری و ساری ھوگئی ۔ گویا ترکیه کی نشأۃِ ثانیه میں نامق کمال نے ایک بڑا کردار ادا کیا اور اس کی یاد ھمیشه ترکوں کے دلوں میں باقی رھے گی ۔

اسی زمانے کا ایک اور ترک ادیب، جس نے جدید ترکی نظم و نثر میں بڑا نام پیدا کیا، عبدالحامد ضیاء بے تھا، جو آخر عمر میں منصبِ وزارت تک پہنچ گیا تھا اور اسے سلطان عبدالحمید کے عهد میں پاشا کا خطاب بھی عطا ھوا ۔ وه ۱۸۲۹ء میں استانبول میں پیدا ھوا اور وھیں ۱۸۸۰ء میں فوت ھوا ۔ ضیاء پاشا کی دو طویل نظمیں، ظفر نامه اور ترجیع بند، خاص طور پر مشهور ھیں ۔ ظفر نامه ایک طنزیه نظم ھے، جس میں مدح و ستائش کے پیرائے میں علی پاشا کی مهم قبرص کا مذاق اڑایا گیا ھے، اگرچه اس کا نام کهیں مذکور نهیں ۔ ترجیع بند کا انداز فلسفیانه ھے، جس میں کسی حد تک دهریت پسندی کا شائبه بھی پایا جاتا ھے ۔ اس میں اسرار و رموز کائنات کے ناقابل حل ھونے کا ذکر ھے ۔ اس کے کل باره بند ھیں؛ ھر ایک بند میں دس شعر ھیں اور گیارھواں شعر، جو ترجیع کا ھے، عربی میں ھے، جس سے ضمناً یه بھی پتا چلتا ھے که وه عربی میں اچھی استعداد رکھتا تھا ۔ ان دو نظموں کے علاوه اس کی اور بھی کئی نظمیں خاصی مشهور ھیں اور اس میں کوئی شبهه نهیں که ضیاء پاشا کو جدید ترکی شاعری میں ایک ممتاز مقام حاصل ھے ۔ اس کی زیاده مشهور نظمیں کلاسیکی شاعری کی پیروی میں بحر اور قافیے کی پابند ھیں، لیکن عوامی طرز کے گیتوں (ترکیلر) میں یه پابندی نهیں ھے ۔ ضیاء پاشا کی ایک اور قابل ذکر تصنیف خرابات کے نام سے تین جلدوں میں ترکی شعرا کے کلام کا ایک انتخاب ھے، جس میں اس نے قدیم ترین شعرا سے لے کر اپنے زمانے تک کے شاعروں کے کلام کے نمونے جمع کر دیے ھیں ۔ اس میں اس کے اپنے بھی متعدد اشعار شامل ھیں ۔ خرابات کی پهلی جلد ۱۸۷۴ء میں شائع ھوئی تھی اور باقی دو ایک سال بعد ۔ اس کے اس انتخاب پر نامق کمال نے بهت سخت تنقید کی ھے، جس کی ایک وجه شاید یه بھی تھی که اگرچه نامق کمال سے ضیاء پاشا کی بهت دوستی تھی، تاھم اس نے اس انتخاب میں اس کے صرف چند اشعار رکھے ھیں اور وه بھی زیاده اچھے نهیں ۔ نامق کمال کا ایک اور اعتراض یه ھے که اس نے اس میں مدحیه قصائد کو، مع ان قصائد کے جو اس نے خود سلطان عبدالعزیز کی شان میں لکھے تھے، جگه دی ھے، جو اس زمانے کے مزاج شاعری اور حریت پسندی کے منافی ھے ۔

نامق کمال اور ضیاء پاشا کے دو ان سے کم عمر ھم عصر رجائی زاده محمود اکرم اور عبد الحق حامد تھے ۔ محمود اکرم کے کلام میں وه جوش و ولوله نهیں ھے جو نامق کمال کے کلام میں پایا جاتا ھے، لیکن سلاست بیان اور صحت زبان کے لحاظ سے وه بےشک قابل قدر ھے ۔ وه فرانسیسی زبان سے بهت متأثر تھا، تاھم اس کا کلام زیاده تر عشقیه ھے، اگرچه وه کهیں کهیں عوام کے آلام و مصائب کا بھی ذکر کرتا ھے ۔ اسے نئے موضوعات کی تلاش رھی، لیکن وه صنائع و بدائع کے استعمال کی قدیم روش کو یکسر ترک نه کر سکا ۔ بایں همه اس کے کلام کا اسلوب شسته اور پاکیزه ھے اور اس میں ایک غیر معمولی نزاکت پائی جاتی ھے ۔

عبدالحق حامد جدید ترکی شاعری کا زیاده بڑا

استاد تھا ۔ وہ نامق کمال کا شاگرد تھا، لیکن بعض باتوں میں اپنے استاد سے بھی بازی لے گیا ۔ وہ جدید خیالات کی ترجمانی اور حیقیت پسندی کی بنا پر مشہور ہے ۔ اس نے عربی و فارسی بحروں مین کئی تصرفات کیے ۔ اس نے کئی ڈرامے بھی لکھے، مثلاً دختر ہندو، زینب وغیرہ: لیکن اگر ایک طرف اس کی تصنیفات کی شہرت پھیلتی گئی تو دوسری طرف اس کے مخالفین کی ایک جماعت بھی پیدا ہو گئی، جس کے ارکان عام طور پر آزاد خیالی اور مذہب سے بے رخی اور بیگانگی پر معترض تھے ۔ اس جماعت کا بڑا رہنما معلم ناجی تھا ۔ اس کی اور اس کے پیروؤں کی تحریروں کا یہ نتیجہ ہوا کہ سلطان عبدالحمید نے نئی وضع کے ادب کی اشاعت بند کر دی اور کچھ عرصے تک صرف معلم ناجی کی تصانیف شائع ہوتی رہیں.

بہرحال ان اقدامات سے تجدید ادب کی تحریک کو دبایا نہ جا سکا بلکہ وہ روز افزوں ترقی کرتی گئی اور سلطان عبدالحمید کے بعد ایک نیا ادبی حلقہ مضبوطی سے قائم ہوگیا، جو حلقہ ادبیات جدیدہ یا ثروت فنون ادبیاتی کے نام سے مشہور ہے ۔ اس حلقے کے مصنفین نے اپنی تحریروں سے نہ صرف سلطان کی حکومت کی بنیادیں ہلا دیں بلکہ بہت سے لوگوں کو مذہب سے بھی بدظن کر دیا، یا کم از کم بدظن کرنے کی کوشش کی ۔ اس حلقے کے بڑے علم بردار شاعر توفیق فکرت اور ناول نگار خالد ضیاء بے تھے ۔ توفیق فکرت عظیم ذہنی صلاحیتوں کا مالک تھا اور اس نے اپنی نظموں میں بار بار حکومت جبر و استبداد کے خلاف آواز اٹھائی ہے ۔ اس کی نظموں کا ایک مجموعہ رباب شکستہ عوام میں بہت مقبول ہوا، یہاں تک کہ حکومت نے برگشتہ خاطر ہو کر اس نے اخبار ثروت فنون کو بند کر دیا اور اسے گرفتار کر لیا ۔ رہائی کے بعد وہ استانبول کے ایک امریکی کالج میں پروفیسر ہو گیا اور اپنی گزشتہ ادبی سرگرمیوں کو خیر باد کہہ دیا: چنانچہ رباب شکستہ کے بعد اس کی نظموں کا کوئی مجموعہ شائع نہیں ہوا، اگرچہ کہا جاتا ہے کہ وہ چوری چھپے نظمیں لکھتا رہا، جنھیں اس کے دوست اور ہوا خواہ زبانی یاد کر لیتے تھے ۔ حلقۂ ثروت فنون کا ایک اور شاعر شہاب الدین تھا، تاہم وہ بحیثیت نثر نگار زیادہ مشہور ہے ۔ اس نے اپنی سیاحت یورپ پر کئی مقالے تصنیف کیے، جو ادبی نقطۂ نگاہ سے بہت بلند پایہ ہیں اور یورپی مصنّفین کے بہترین سیاحت ناموں کے مقابلے میں پیش کیے جا سکتے ہیں.

ان جدید ترکی شاعروں میں سے، جو مغربی تہذیب و تمدّن کے بے حد دلدادہ اور قدیم روایات سے متنفر تھے، ایک مشہور شاعر ضیاء گوک آلپ تھا، جو تورانی تحریک کا پر جوش حامی تھا ۔ اس کے مقاصد میں یہ بات بھی شامل تھی کہ ترکی زبان میں سے تمام غیر ملکی (یعنی عربی و فارسی) الفاظ کو خارج کر کے ایسے ترکی الفاظ کو استعمال کیا جائے جو عہد عثمانی سے پہلے وسط ایشیا کی ترکی زبان میں پائے جاتے تھے اور بعد ازاں متروک ہو گئے تھے: چنانچہ اس نے اپنی نظموں میں اپنے اس خیال کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش کی، لیکن قدیم ترکی کے یہ الفاظ جزو زبان نہ بن سکے اور گوک آلپ کو جلد ہی اپنی اس سعی کے رائگاں ہونے کا احساس ہو گیا اور اس نے اسے کلی طور پر نہیں تو بہت حد تک ترک کر دیا ۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی بیشتر نظمیں اسی نوعیت کی ہیں جیسی کہ مثلاً نامق کمال کی اور ان میں عربی و فارسی تراکیب بکثرت پائی جاتی ہیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد اگر بعض شعرا، مثلاً محمد رؤف، سلیمان نظیف اور احمد حکمت نئی روش کے مطابق

شعر کہتے رہے تو دوسری طرف بعض اور شعرا، جیسے حسین سیرت اور سلیمان فائق، قدیم عشقیہ اسلوب شاعری ہی پر کار بند رہے اور یوں قدیم اور جدید دونوں دبستان ساتھ ساتھ چلتے رہے ۔

تورانی تحریک کا ایک قابل ذکر نمائندہ محمد امین تھا، جس نے اپنے اشعار میں روز مرہ کے محاورات بلکہ عامیانہ اور بازاری بول چال کے الفاظ بھی داخل کر دیے، تاہم اس کی بعض چھوٹی نظموں میں، جو ترکی معاشرے کے متعلق ہیں، بہت مؤثر طریقے پر اظہار خیال کیا گیا ہے ۔

دریں اثنا ایک نئی زبان کی تشکیل کا کام برابر جاری رہا اور نوجوان ترکوں کے دور کے بعد اتاترک کے عہد اقتدار میں بھی ترکی ادبیوں کی توجہ اس طرف مرکوز رہی ۔ ١٩٢٨ء میں عربی رسم الخط کو چھوڑ کر لاطینی رسم الخط اختیار کر لیا گیا ۔ اس طرح ادب و شاعری کی قدیم روایات سے ایک گونہ بیگانگی پیدا ہونے لگی اور ترکی تہذیب و تمدن کا ایک نیا دور شروع ہو گیا ۔ شاعروں میں سے اس جدید دور کا علمبردار بالعموم ضیاء گوک آلپ کو مانا جاتا ہے، لیکن زیادہ تر کام رضا توفیق بولوک پاشی نے کیا، جو ایک بلند پایہ عالم، یورپی زبان کا ماہر اور بے مثال خطیب تھا ۔ اس کی شاعری میں لطیف جذبات اور احساسات کے ساتھ ساتھ ایک مخصوص غنائیت بھی پائی جاتی ہے اور کہیں کہیں تغزّل کا رنگ بھی نمایاں ہے ۔ اسے بکتاشیوں کے گیت بہت پسند تھے اور اس نے ان کے رنگ میں متعدد نظمیں لکھی ہیں ۔ دوسری طرف اپنی نظموں میں مذہبی احساسات کو جگہ دینے کا شرف محمّد عارف ارسوای کو حاصل ہوا ۔ وہ علم عروض کا ایک بے نظیر عالم، عمرانیات کی بعض کتابوں کا مصنف اور اسلام کا دلدادہ تھا ۔ عارف مغربی شاعری سے بالکل غیر متأثر رہا، لیکن اس نے سادہ اور سلیس زبان مین عوامی زندگی کے مختلف پہلوؤں کی ترجمانی کی ہے ۔ روزمرہ کی زبان استعمال کرتے ہوئے اس نے انتہا پسند قومی تحریک کی مخالفت اور مذہب کی حمایت کی ہے، بلکہ اس نے ترکوں کے زوال کی بڑی وجہ ان کی مذہب سے روز افزوں بیگانگی بتائی ہے ۔ اگرچہ اس کے خیالات کا ترکوں کے عام خیالات و افکار پر کچھ زیادہ اثر نہیں پڑا، تاہم وہ ایک مقبول عام شاعر تھا اور ترکی کا قومی ترانہ لکھنے کا شرف بھی اسی کو حاصل ہوا ۔

زمانۂ حال کے بلند پایہ ترکی شاعروں میں سے ایک ناظم حکمت تھا ۔ وہ اپنے اشعار میں اشتراکی عقائد کی تلقین کرتا ہے اور مذہب پر علانیہ حملے کرتا ہے ۔ اسی لیے حکومت نے اسے ملک بدر کر دیا تھا اور وہ ماسکو چلا گیا ۔ حکومت نے اس کی تصانیف کی اشاعت بھی ممنوع قرار دے دی تھی، لیکن اس کی نظمیں اب بھی عوام میں بہت مقبول ہیں ۔ اس نے آزاد نظم کی شکل میں اور روزمرہ کی زبان میں بھی شاعری کی ہے ۔

ناظم حکمت کے بعد یحیٰی کمال بیاتلی کا درجہ ہے، جسے حقیقت نگاری، فطرت کی تصویر کشی اور جذبات کی ترجمانی میں کمال حاصل ہے ۔ اس کی غزلوں اور رباعیوں کو خاصی مقبولیت حاصل ہے: جن میں ایک بلند پایہ سادگی اور لطافت پائی جاتی ہے ۔ اس کی شاعری میں کلاسیکی اوزان اور قوافی کی پابندی موجود ہے، لیکن اس نے نئے استعارات اور انوکھی تشبیہات استعمال کی ہیں اور ان کی تقسیم اور قافیوں کی ترتیب میں بھی جدت پیدا کی ہے ۔ فاروق نافذ چملی بل اور احمد حمدی تانپنار جیسے متعدد شعرا نے بھی کئی باتوں مین اس کی تقلید کی ہے ۔

دورِ جدید کے ممتاز شعرا میں جاہد صدقی

ترنجی اور خان ولی کانک کا ذکر بھی کیا جا سکتا ہے۔ جاھد صدقی کی زبان سادہ اور فطری ہے، لیکن اس کے ساتھ زوردار اور پر تاثیر بھی ہے، اور خان نے بھی سلیس اور سادہ زبان میں نئے تعمیری اور معاشرتی رجحانات کی ترجمانی کی ہے۔ ان دونوں کے کلام میں شاعرانہ حسن پایا جاتا ہے۔ جمہوری دور کے بعض اور نمایاں شاعر اور خان سیفی، یشربنی نائیر، بھجت ملیح جودت، فاضل حسنو طاغلوجہ، بدری رحمی ایوب اوغلو، اوکتای رفعت، کمال الدین کامو، آصف خالد چلبی، صباح الدین قدرت اکسل وغیرہ ھیں۔ یہ سب شعرا اپنے کلام کے ذریعے عوام میں اجتماعی فکر اور احساس قومیت پیدا کرنا چاہتے ھیں۔ انھوں نے ترکی نظم کے اوزان اور موضوعات میں بھی بہت کچھ تغیّر و تبدّل کر دیا ہے؛ بایں ھمہ ان کا رشتہ قدیم شاعری سے بالکل منقطع نہیں ھوا بلکہ ان کی شاعری دراصل اسی کا ایک نیا روپ ہے.

مجموعی طور پر جدید ترکی شاعری کی نمایاں خصوصیات یہ ھیں: کلاسیکی شاعری کے فرسودہ موضوعات سے کنارہ کشی؛ مروجہ بحور اور ردیف و قافیہ کی کڑی پابندیوں سے گریز؛ فطرت کی عکاسی؛ حقیقت پسندی جس میں کہیں کہیں عریانیت بھی پیدا ھو جاتی ہے؛ صنائع کا کم از کم استعمال؛ سادہ سلیس اور عام فہم زبان اور مغربی تأثرات و خیالات کو اپنی زبان میں داخل کرنا۔ اسی بنا پر ھم گب Gibb کی اس رائے کو تسلیم نہیں کر سکتے کہ نئے دور میں ترکی شاعری نے مشرق سے یکسر منہ موڑ کر مغرب کی تقلید اختیار کر لی ہے۔ اس میں شبہہ نہیں کہ شناسی اور اس کے معاصرین کے علاوہ اس کے بعد کے ادوار کے ترک شعرا بھی مغربی ادب کے خوشہ چین رہے ھیں، تاھم کلاسیکی شاعری صدیوں سے ترکوں کی گھٹی میں ملی ھوئی ہے؛ چنانچہ اس کے اثرات ابھی تک باقی ھیں اور خیال یہ ہے کہ بعض جدت پسندوں کے علی الرغم ھمیشہ باقی رھیں گے.

مآخذ : (۱) Gibb : *A History of Ottoman Poetry*، ج ۵، لنڈن ۱۹٦۷ء؛ (۲) احمد حلمی : ادیب (ترکی)، ۲ جلد، استانبول ۱۳۲۷ھ؛ (۳) اکمل ایوبی : ترکی (اردو)، دہلی ۱۹٦۳ء، جس میں متعدد مآخذ مذکور ھیں.

(محمد وحید مرزا)

جدید نثر : رَكَ بہ انشا.

۴ - علوم حِکمیه

تمہید

علوم کی تقسیم کئی طرح کی گئی ہے - ایک تقسیم یه ہے : (۱) علوم شرعیه؛ (۲) علوم حکمیه - علوم شرعیه ادیان، خصوصاً دین اسلام، سے متعلق ہیں - علوم حکمیه ملت اسلام سے مخصوص نہیں؛ تمام ملتوں اور قوموں نے ان کو ترقی دی اور ان کے بعض اصول ہمیشه کارآمد رہتے ہیں اور بعض بدلتے رہتے ہیں - انہیں علوم حقیقیه بھی کہا جاتا ہے (تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل ماده).

یه بھی امر واقعه ہے که ان علوم کے نام نه صرف مختلف مصنفوں کے یہاں مختلف بھی ہیں بلکه بعض اوقات اصول اور فروع میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے، مثلاً طب کا علم بعض کے نزدیک ایک عملی علم حکمت ہے، جو شرعیات سے متعلق نه ہونے کے باوجود غیر شرعی نہیں اور بعض جگه اسے علوم حکمیه کی فرع قرار دیا گیا ہے - اسی طرح منطق کو بعض مصنفوں (مثلاً الخوارزمی) نے سب سے پہلے جگه دی ہے (گویا یه اصل الاصول ہوا) اور بعض نے اسے علوم آلیه میں شمار کیا ہے - غرض اس طرح علوم حکمیه کی فہرست اور تقدم و تأخر کے اعتبار سے ان کا درجه بدلتا رہا ہے - ان میں مذموم (برے مقاصد والے) علوم بھی شامل ہیں اور محمود (اچھے مقاصد والے) بھی - بعض عملی علوم ایسے ہیں جن میں مزاولت اور استقرار کا عمل جاری رہتا ہے، مثلاً خیاط کا پیشه، جسے بعض مصنفوں (مثلاً ابن خلدون) نے علم کے بجاے صناعة کہا ہے - بعض علوم وہ ہیں جنہیں آج کل میکانیات کہتے ہیں اور انہیں پچھلے مصنفوں نے علم الحیل والحرکات (= مشینوں اور کلوں کا علم) قرار دیا ہے

تو معلوم ہوا که علم محض بذریعۂ حروف و الفاظ حاصل ہونے والی شے نہیں؛ اکتساب عملی (تحریر کی مدد کے بغیر حصول علم بھی) اس میں شامل ہے - آج کی دنیا میں علوم کی تقسیم کی بنیادیں مختلف بھی ہو گئی ہیں اور متنوع بھی (دیکھیے ڈیوی : *Decimal Classification*)؛ لیکن موٹی تقسیم آج بھی وہی ہے، یعنی علوم حکمیه اور علوم غیر حکمیه - علوم حکمیه میں پولی تکنیک آج بھی کسی نه کسی طور شامل ہو ہی جاتی ہے - علوم حکمت کی پرانی تقسیم میں تربیت اخلاق، تدبیر منزل اور تدبیر ملک (سیاست) بھی حکمت عملی میں شامل تھی - موسیقی، ریاضی کی ایک مستقل شاخ تھی، لیکن تعجب یه ہے که حکمت نظری کی کچھ شاخیں ایسی بھی ہیں جو درحقیقت عمل میں آ کر ہی اپنے نتائج کو ظاہر کرتی ہیں، مثلاً ریاضی میں موسیقی، علم العدد میں حساب، علم الہندسه، تعمیر و تشکیل و ترتیب؛ انہیں یا تو صناعة کا نام دیا گیا ہے، یا ان کے عملی پہلو کو نظر انداز کر دیا گیا ہے - جدید دور میں اطلاقی (applied) سلسلے سے بڑے بڑے کام لیے جا رہے ہیں، جو انسان کی عملی زندگی میں صدہا فوائد کا باعث ہیں - محض نظری علم راسته تو بتاتا ہے، لیکن عملاً راستے پر چلنا نہیں سکھاتا، اگرچه یه بھی امر واقعه ہے که ان نظری علوم کو نظری کہنے کے باوجود ان سے عملی فوائد بھی اٹھائے جاتے رہے، تاہم اس عملی تکنیک کے لیے اطلاقی اصولیات کی تحریری صورت سے زیادہ کام لیا گیا، اِلّا ماشاء الله - اطلاقی علم (طب کے سوا) بالعموم صدری ہی چلتا رہا، جو زبانی انجام پاتا رہا - ممکن ہے اس کے کچھ اور پہلو بھی ہوں، لیکن ہماری موجودہ بحث تفصیل کی متحمل نہیں.

ذیل میں ان اہم مباحث کا خلاصه مستند

اھل علم کی کتابوں سے دیا جا رھا ھے اور علوم حکمیه کے بارے میں خوف تکرار کے باوجود مختلف انداز نظر پیش کیے جاتے ھیں:

(۱) ابن الندیم (م ۳۸۰ھ/ ۹۹۵ء) : ابن الندیم کی کتاب الفہرست (تکمیل ۳۷۷ھ / ۹۸۶ / ۹۸۷ء) کے دس باب یا مقالے ھیں، جن میں ساتواں اور دسواں مقاله علوم حکمیه سے متعلق ھے۔ ساتویں مقالے کے مندرجات به ھیں : فن اول : فی اخبار الفلاسفة الطبیعیین و الموسیقیین و اسماء کتبھم . . . . . ؛ فن دوم : فی اخبار اصحاب التعالیم والمهندسین والارثماطیقین والموسیقیین والحساب والمنجمین و صنّاع الآلات و اصحاب الحیل والحرکات؛ فن سوم : فی ابتداء طب و اخبار المتطبّبین من القدما و المحدثین و اسماء کتبھم . . . . . دسویں مقالے کا تعلق اخبار الکیمیائین و الصنعویین من الفلاسفة القدیمة و المحدثین و اسماء کتبھم سے ھے ۔ علاوه ازیں پانچویں مقالے کے پانچویں فن میں متصوفین کے علاوه ''المتکلمین علی الوساوس والخطرات و اسماء کتبھم'' سے بحث ھے، جسے علم النفس سے متعلق سمجھا جا سکتا ھے ۔

(۲) ابن سینا (م ۴۲۸ھ/ ۱۰۳۷ء) : ابن سینا کے رسائل فی الحکمة والطبیعیات کا پانچواں رساله اقسام العلوم العقلیه کے بارے میں ھے۔ بعد کے آنے والوں نے کم و بیش اسی سے استفاده کیا ھے ۔

(۳) الفارابی (م ۳۳۹ھ/ ۹۵۰ء) : احصاء العلوم میں الفارابی نے بحث علم کو پانچ فصول میں منقسم کیا ھے :-

پہلی فصل علم اللسان اور اس کے فروع (اللغة، النحو، الصرف، الشعر، الکتابة، القراءة) سے متعلق ھے؛ دوسری فصل کا تعلق علم منطق سے ھے؛ تیسری فصل علم التعالیم (= علم الریاضیات) کے بارے میں ھے، جس کے سات اجزا یا فروع ھیں: علم العدد، علم الهندسه، علم المناظر یا علم البصریات علم النجوم التعلیمی یا علم الفلک (جس میں اجسام سماوی کی اشکال، مقادیر اجرام اور ان کی باھمی نسبتوں اور ان کی حرکات سے بحث کی گئی ھے)، علم الموسیقی، علم الاثقال، علم الحیل یا میکانیات؛ چوتھی فصل میں العلم الالٰھی (ما بعد الطبیعة) اور العلم الطبیعی (الفیزیقیا = فزکس؛ اس کی آٹھ فروع ھیں) کا بیان ھے (دیکھیے الفارابی : احصاء العلوم طبع عثمان امین، مصر ۱۹۴۸ء، ص ۷)۔ پانچویں فصل کا تعلق علم المدنی (علم الاخلاق اور علم السیاست)، علم الفقه اور علم الکلام سے ھے ۔

الفارابی کی اس تقسیم علوم میں تیسری اور چوتھی فصل کا تعلق علوم حکمیه (عقلیه) سے ھے ۔ یه تقسیم ارسطو کے خیالات کے مطابق ھے اور اس سے اس بنا پر اختلاف کیا گیا ھے که اس میں علوم شرعیه کے اھم اجزا (تفسیر و حدیث وغیره) اور تصوف وغیره کو جگه نہیں دی گئی۔ الفارابی نے اپنی تقسیم العلوم کا اجمالی خاکه اپنی کتاب التنبیه علی سبیل العادة میں بھی بیان کیا ھے ۔ اس کی رو سے اولاً علوم کی قسمیں دو ھیں : (۱) علوم نظری اور (۲) علوم العملیة والفلسفة المدنیة۔ علوم نظری کی تین اصناف ھیں : (۱) علم التعالیم (= علم الریاضی)؛ (۲) علم الطبیعی؛ (۳) علم الالٰھی (ما بعد الطبیعة).

(۴) الخوارزمی (م ۳۸۷ھ/ ۹۹۸ء) : الخوارزمی نے مفاتیح العلوم کو دو مقالات میں تقسیم کیا ھے : مقالۂ اول میں علوم الشرعیه کا ذکر کیا ھے، جن کے ساتھ علوم العربیه کو بھی ملا لیا ھے؛ مقالۂ دوم میں علوم العجم کو لایا گیا ھے، جس کی تشریح یوں کی ھے : ''. . . من الیونانیون وغیرھم من الامم''۔ مقالۂ اول (علوم شرعیه)

کے سات باب رکھے هیں، جس کی ۵۲ فصلیں هیں (تفصیل کے لیے دیکھیے طبع فان فلوٹن G. van Vloten، ۱۸۹۵ء) - مقالۂ دوم کے نو باب هیں، جو ۴۱ فصلوں پر مشتمل هیں- موجودہ بحث میں همیں صرف مقالۂ دوم سے سروکار ہے - اس کے نو ابواب کی تفصیل یه ہے :-

باب اول : اس کا تعلق فلسفے سے ہے - اس کی دو قسمیں هیں: (۱) نظری اور (۲) عملی - بعض نے منطق کو تیسری جز قرار دیا ہے اور بعض نے اسے فلسفے کا آله قرار دیا ہے - فلسفۂ نظری کی تین قسمیں قرار دی گئی هیں: (۱) علم الطبیعه؛ (۲) علم الامور الالٰهیه (یونانی : ثاؤ لوجیا = Theology)؛ (۳) علم التعلیمی و الریاضی (مقادیر، اشکال، حرکات) - علم الفلسفة العملیة کی بھی تین قسمیں هیں : (۱) علم الاخلاق (تدبیر نفس)؛ (۲) تدبیر الخاصه (= تدبیر منزل) اور (۳) تدبیر العامه (سیاسة المدنیة والامّة والملک) - الخوارزمی نے لکھا ہے که علم الٰہی کی قسمیں یا اجزا نہیں، البته علم الطبیعی کی قسمیں هیں، مثلاً علم طب، علم الآثار العلویه (الامطار و الریاح والرعود و البروق وغیرہ)، علم المعادن و النبات والحیوان و طبیعة شئی شئی مماتحت فلک القمر و صناعة الکیمیا - اسی طرح علم التعلیمی والریاضی (ارثماطیقی) کی چار قسمیں هیں، یعنی علم العدد والحساب؛ علم هندسه (الجومطریا)؛ علم النجوم (اسطرنومیا) اور علم الموسیقی (= علم اللحون) - علم الحیل (میکانیات) کو الخوارزمی نے ان سب سے جدا رکھا ہے.

باب دوم : علم منطق پر ہے - اس کی نو فصلیں هیں : (۱) ایساغوجی (یونانی : لوغیا)؛ (۲) قاطیغوریاس؛ (۳) باری ارمینیاس؛ (۴) انولوطیقا؛ (۵) انفودقطیقی؛ (۶) طوبیقی؛ (۷) سوفسطیقی؛ (۸) ریطوریقی اور (۹) بیوطیقی (ان کے عربی مترادفات اور تشریحات کے لیے دیکھیے الخوارزمی : مفاتیح العلوم، طبع فان فلوٹن، ص ۱۴۰ ببعد).

باب سوم : طب سے متعلق ہے، جس کی آٹھ فصلیں هیں (تفصیل کے لیے دیکھیے کتاب مذکور، ص ۱۵۲ ببعد).

باب چہارم : علوم ارثما طیقی کے بارے میں ہے، جس کی پانچ فصلیں هیں : (۱) الکمیة المفردة؛ (۲) الکمیة المضافة؛ (۳) الاعداد المسطّحة والجسمة؛ (۴) العیارات اور (۵) حساب الهند و حساب الجمل و مبادی الجبر والمقابله.

باب پنجم : الهندسه کے بارے میں ہے، جس کی چار فصلیں هیں : (۱) مقدمات هندسه؛ (۲) خطوط؛ (۳) بسائط اور (۴) المجسمات.

باب ششم : علم النجوم کے بارے میں ہے، جس کی چار فصلیں هیں : (۱) اسماء النجوم؛ (۲) ترکیب الافلاک و هیئة الارض؛ (۳) مبادی الاحکام و مواضعات اصحابها اور (۴) آلات المنجمین.

باب هفتم : موسیقی پر ہے، جس کی تین فصلیں هیں : (۱) آلات؛ (۲) جوامع الموسیقی فی کتاب الحکماء اور (۳) الأیقاعات المستعملة.

باب هشتم : علم الحیل کے بارے میں ہے - اس کی دو فصلیں هیں : (۱) جر الاثقال بالقوة الیسیرة و آلاته اور (۲) آلات الحرکات و صنعة الاوانی العجیبة.

باب نہم : علم کیمیا کے بارے میں ہے اور اس میں تین فصلیں هیں : (۱) آلات؛ (۲) عقاقیر و ادویه و جواهر و احجار اور (۳) تدبیر و معالجات.

(۵) ابن خلدون (م ۸۰۸ھ / ۱۴۰۵ء) : ابن خلدون نے علوم الحکمت کے لیے علوم العقلیة کی اصطلاح استعمال کی ہے - اس کی راے میں یه علوم کسی ملت سے مخصوص نہیں- هر ملت اس میں حصه لے سکتی ہے اور لیتی رهی ہے- ان کا دوسرا

نام علوم الفلسفه والحکمت ہے ۔ ابن خلدون نے ان کی چار قسمیں بیان کی ھیں : (۱) علم المنطق؛ (۲) علم طبیعی؛ (۳) ماوراء الطبیعة (روحانیات) سے متعلق امور (اسی علم کا نام علم الٰہی ہے)؛ (۴) علم مقادیر، جو چار علوم پر مشتمل ہے (جنھیں تعالیم کہا جاتا ہے)، یعنی علم الھندسه، علم ارثماطیقی، علم الموسیقی اور علم الھیئة ۔ گویا اصولی علوم الفلسفیه (یا حکمیه) سات ھوے : (۱) منطق؛ (۲ تا ۵) تعالیم، یعنی ارثماطیقی، ھندسه، ھیئة اور موسیقی؛ (۶) طبیعیات اور (۷) الٰہیات.

ان میں سے ھر ایک کے فروع ھیں : مثلاً طبیعیات کی طب، علم العدد کی علم الحساب و الفرائض والمعاملات، علم الھیئة کی ازیاج اور علم النجوم کی علم احکام النجومیه ۔ ابن خلدون نے ان کے سلسلے میں مِلَلِ سابقه کی ترقیات علمی کا ذکر بھی کیا ہے.

(۶) تھانوی (م ۱۱۵۸ھ / ۱۷۴۵ء) : تھانوی نے کشاف اصطلاحات الفنون میں لکھا ہے کہ علم کی تقسیم کئی طرح کی ھو سکتی ہے : (اول) نظری اور عملی (اس کی تعریف مختلف مقامات پر آ چکی ہے ۔ یه تقسیم حکمت کے سلسلے میں بھی آتی ہے)؛ (دوم) علوم آلیه اور علوم غیر آلیه، مثلاً منطق علوم آلیه میں سے ہے (آلیه سے مراد وہ علوم ھیں جو کسی دوسرے علم کی تحصیل کا ذریعه یا آله بنتے ھوں اور غیر آلیه سے مراد وہ علوم ھیں جو مقصود بالذات ھیں)؛ (سوم) شرعیه اور غیر شرعیه؛ (چھارم) عربیه اور غیر عربیه؛ (پنجم) حقیقیة اور غیر حقیقیة؛ (ششم) عقلیه اور نقلیه؛ (ھفتم) علوم الجزئیه و غیر الجزئیه.

تھانوی نے علوم حکمیه کی بحث حکمة کے تحت کی ہے ۔ حکمت نظری اور حکمت عملی کی نشاندھی کے بعد حکمت نظری کو (الف) علم الٰہی، (ب) ریاضی (تعلیمی) اور (ج) طبیعی، تین اقسام میں منقسم کیا ہے ۔ پھر ان میں سے ھر ایک کے اصول و فروع گنوائے ھیں.

(الف) علم الٰہی : اس کے پانچ اصول ھیں : (۱) الامور العامة؛ (۲) اثبات الواجب؛ (۳) اثبات الجواھر الروحانیة؛ (۴) ارتباط الامور الارضیه بالقوی السماویة؛ (۵) نظام الممکنات ۔ اس کے فروع ھیں : (۱) البحث عن کیفیة الوحی و صیرورة المعقول محسوسًا و منه تعریف الالٰھیات و منه الروح الامین؛ (۲) العلم بالمعاد الروحانی.

(ب) علم ریاضی : اس کے تین اصول ھیں : (۱) علم العدد؛ (۲) علم الھندسة؛ (۳) علم الھیئة ۔ اس کے فروع ھیں : (۱) علم الجمع والتفریق؛ (۲) علم الجبر و المقابلة؛ (۳) علم المساحة؛ (۴) علم جرّ الاثقال؛ (۵) علم الزیجات والتقاویم؛ (۶) علم الارغنوة (اتخاذ الآلات الغریبة علم موسیقی).

(ج) علم طبیعی : اس کے آٹھ اصول ھیں : (۱) العلم باحوال الامور العامّة للاجسام؛ (۲) العلم بارکان العالم و حرکاتھا واماکنھا (علم السماء)؛ (۳) العلم بکون الارکان و فسادھا؛ (۴) العلم بالمرکبات الغیر التامّة کائنات الجوّ؛ (۵) العلم باحوال معادن؛ (۶) العلم بالنفس النباتیه؛ (۷) العلم بالنفس الحیوانیة؛ (۸) العلم بالنفس الناطقة ۔ اس کے فروع ھیں : (۱) الطب؛ (۲) النجوم؛ (۳) علم الفراسة؛ (۴) علم التعبیر؛ (۵) علم الطلسمات (و ھو مزج القوی السماویة بالقوی الارضیة)؛ (۶) علم النیرنجات (و ھو مزج القوی الجواھر الارضیة بعضھا ببعض)؛ (۷) علم الکیمیات (و ھو تبدیل قوی الاجرام المعدنیة بعضھا ببعض).

منطق کے اصول نو ھیں (تفصیل کے لیے دیکھیے کشاف، مقدمه).

ان علوم الحکمیه کے اصول و فروع کی تفصیل،

جن میں ان سے متعلق ذیلی علوم کا تذکرہ ہے، کشاف کے مقدمے (علم) میں مذکور ہے۔

(ے) طاش کوپری زادہ (م ۹۶۲ھ): مفتاح السعادۃ و مصباح السیادۃ (طبع دائرۃ المعارف النظامیہ، حیدر آباد دکن) میں طاش کوپری زادہ نے حکمت نظری و حکمت عملی کی تفصیلات دی ہیں اور اصول و فروع دونوں کا شمار کیا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حکمت سے متعلق علوم کا پورا خاکہ یہاں دے دیا جائے تاکہ مجموعی تصور قائم ہو سکے۔

(الف) الدوحة الرابعه کے مقدمے میں العلوم الحکمیة النظریة الی الالٰهیة والریاضیة والطبیعیة سے بحث کی گئی ہے (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۲۰۵ ببعد)۔ اس کے بعد ان علوم کو مندرجۂ ذیل دس شعبوں میں تقسیم کیا گیا ہے:

(اول) العلم الالٰهی والحکمة الذوقیة۔

(دوم) فروع العلم الالٰهی (علم معرفة النفوس الانسانیة؛ علم معرفة الملکیة؛ علم معرفة المعاد؛ علم امارات النبوة: علم مقالات الفرق؛ علم تقاسیم العلوم)۔

(سوم) العلم الطبیعی۔

(چهارم) فروع العلم الطبیعی (علم الطب، علم البیطرة؛ علم البیزرة؛ علم النبات؛ علم الحیوان؛ علم الفلاحة؛ علم المعادن، علم الجواهر؛ علم الکون والفساد؛ علم قوس قزح؛ علم الفراسة؛ علم تعبیر الرؤیا؛ علم احکام النجوم، علم السحر، علم الطلسمات علم السیمیاء، علم الکیمیا)۔

(پنجم) فروع فروع العلم الطبیعی: (الف) فروع علم الطب (علم التشریح، علم الکحالة، علم الاطعمة والمزورات، علم الصیدلة، علم طبخ الاشربة والمعاجین، علم قلع الآثار من الثیاب، علم ترکیب انواع المداد، علم الجراحة، علم الفصد، علم الحجامة، علم المقادیر والاوزان المستعملة فی علم الطب، علم الباه)؛ (ب) فروع علم الفراسة (علم الشامات والخیلان، علم الاساریر، علم الاکتاف، علم قیافة الاثر یا علم العیافة، علم قیافة البشر، علم الاهتداء بالبراری والاقفار؛ علم الریافة یا استنباط المیاه، علم الاستنباط المعادن، علم نزول الغیث، علم العرافة، علم الاختلاج)؛ (ج) فروع احکام النجوم (علم الاختیارات، علم الرمل، علم الفال، علم القرعة، علم الطیرة والزجر)؛ (د) فروع السحر (علم الکهانة، علم النیرنجات، علم الخواص، علم الرقی، علم العزائم، علم الاستحضار، علم دعوة الکواکب، علم الفلنطیرات، علم الاخفاء، علم الحیل الساسانیة، علم کشف الدک و ایضاح الشک، علم الشعبذة والتخیلات، علم تعلق القلب، علم الاستعانة بخواص الادویة والمفردات)۔

(ششم) علوم الریاضیة (علم الهندسة، علم الهیئة، علم العدد یا الارثماطیقی، علم الموسیقی)۔

(هفتم) فروع علم الهندسة (علم عقود الابنیة، علم المناظر، علم المرایا المحرقة، علم مراکز الاثقال، علم جر الاثقال، علم المساحة، علم انباط المیاه، علم الآلات الحربیة، علم الرمی، علم التعدیل، علم البنکامات، علم الملاحة، علم السباحة، علم الاوزان والموازین، علم الآلات المبنیة علی ضرورة عدم الخلاء)۔

(هشتم) فروع علم الهیئة (علم الزیجات و التقاویم، علم کتابة التقویم، علم حساب النجوم، علم کیفیة الارصاد، علم الآلات الرصدیة، علم المواقیت، علم الآلات الظلیة، علم الاکر، علم الاکر المتحرکة، علم تسطیح الکرة، علم صور الکواکب، علم مقادیر العلویات، علم منازل القمر، علم جغرافیه و معناه صورة الارض، علم مسالک البلدان والامصار، علم معرفة البرد و مسافتها، علم خواص الاقالیم، علم الادوار والاکوار، علم القرانات، علم الملاحم، علم مواسم

السنة، علم مواقیت الصلوٰة، علم وضع الاسطرلاب، علم عمل الاسطرلاب، علم وضع ربع الدائرة المجیب والمقنطرات، عمل ربع الدائرة، علم الآلات الساعة).

(نهم) فروع علم العدد (علم حساب التحت والمیل، علم الجبر والمقابلة، علم حساب الخطائین، علم حساب الدور والوصایا، علم حساب الدرهم والدینار، علم حساب الفرائض، علم حساب الهواء، علم حساب العقود والمراد بالعقود عقود الاصابع، علم اعداد الوفق؛ علم خواص الاعداد المتحابة والمتباغضة علم التعابی العددیة فی الحروب).

(دهم) فروع علم الموسیقی (علم الآلات العجیبة، علم الرقص، علم الغنج).

(ب) الدوحة الخامسة میں الحکمة العملیة سے بحث کی گئی هے، جو حسب ذیل چار شعبوں میں منقسم هیں: (۱) علم الاخلاق؛ (۲) علم تدبیر المنزل؛ (۳) علم السیاسة؛ (۴) فروع الحکمة العملیة (علم آداب الملوک و وظائف السلطان، علم آداب الوزارة، علم الاحتساب اور علم قود العساکر والجیوش).

(۸) صدیق حسن خان (م ۱۳۰۷ھ/ ۱۸۸۹ء): صدیق حسن خان نے ابجد العلوم میں علم کی تقسیم کے مختلف تصورات بیان کرنے کے بعد چوتھی تقسیم میں کہا هے که علوم یا تو حکمیة هیں یا غیر حکمیة، یعنی شرعی و دینی۔ علومِ حکمیه یا غیر دینی علوم کو علوم حقیقیه بھی کہا جاتا هے۔ بعض غیر دینی علوم محمود هیں، مثلاً طب، حساب، وغیره؛ بعض غیر محمود هیں، یعنی طلسم، نیرنجات وغیره۔ پانچویں تقسیم علوم حکمیه (حکمت عملی اور حکمت نظری) سے متعلق هے۔ اس کے بعد انهوں نے نظری اور عملی علوم کی اقسام کا شمار کیا هے، جو معروف هے۔ پھر نظری اور عملی اصول و فروع کی مفصل فهرست دی هے، جو کم و بیش مفتاح السعادة سے مأخوذ هے۔

(۹) حاجی خلیفه کاتب چلبی (م ۱۰۶۷ھ/ ۱۶۵۷ء): حاجی خلیفه کی مشهور تصنیف کشف الظنون کا مقدمه بهت مفید هے، لیکن اس کتاب میں باقی مندرجات بلحاظ حروف تہجّی هیں، جس کی وجه سے علوم کا ذکر یکجا نهیں۔ علوم عقلیه کی بحث (علم) حکمت کے تحت لائی گئی هے۔ [سیّد عبدالله، رئیس اداره، نے لکھا].

(اداره)

⊗ **الٰهیات**: انسان نے جب سے فکر و تدبر کا آغاز کیا هے، تین مسئلے همیشه اس کا موضوع تحقیق رهے هیں: (۱) همارے گرد و پیش پھیلی هوئی یه کائنات کیا هے؟ (۲) اس کو کس نے وجود کا پیراهن بخشا؟ (۳) انسانوں میں رشته و تعلق کی نوعیت فرائض و واجبات کے کس نقشے کی مقتضی هے؟ یهی تین اشکال مذهب، فلسفه اور سائنس کا هدف رهے هیں۔ یه تین اشکال بجائے خود اشکال بنی هیں اور فکر و نظر اور تهذیب و تمدن کی بلندی و گهرائی کے پیمانے بھی۔ ان کے جوابات اور حل و کشود کی مختلف النوع کوششوں سے اندازه هوتا هے که کوئی قوم حکمت و بصیرت کے کس درجے پر فائز هے۔

جب قرآن مجید نازل هوا اور انسانی ذهن اس کی ضوء سے مطلع انوار بنا تو مسلمانوں نے بھی ان مسائل پر کھل کر تحقیق کی اور ایسی تهذیب و حضارت کی طرح ڈالی جو علم و حکمت کی جلوه طرازیوں سے مالا مال تھی اور جس نے تقریباً دو هی صدیوں میں متعدد علوم و فنون پر تحریر و نگارش کے انبار لگا دیے۔ صرف و نحو، تفسیر و لغت، فقه، اصول، حدیث، تاریخ، علم الکلام، فلسفه، منطق، سیاسیات، طبیعیات اور تصوف و اشراق، کونسا ایسا موضوع تھا جس کو اسلامی ذهن نے وسعت نه

بخشی اور اس پر اپنی چھاپ ثبت نہ کی ۔ انہیں گراں مایہ علوم میں ایک علم الٰہیات بھی تھا، جسے مسلمانوں نے نئی سج دھج اور زیبائش عطا کی ۔

الٰہیات سے کیا مراد ہے؟ اس کا دائرۂ بحث اس قدر وسیع اور بو قلموں ہے کہ ٹھیک منطقی اصطلاح میں اس کی تعریف بیان کرنا مشکل ہے، تاہم آسانی فہم کی خاطر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس سے مقصود بحث و تمحیص کا وہ اسلوب ہے جو حوادث کونیہ سے اس حیثیت سے تعرض کرتا ہے کہ یہ وصف وجود سے اتّصاف پذیر نہیں ۔ اسی مفہوم کو یوں بھی ادا کیا جا سکتا ہے کہ اس سے غرض ان احوال کے بارے میں غور و فکر کرنا ہے جو وجود خارجی و عقلی میں مادّے کے رہین منت نہ ہوں ۔ اس کے دائرۂ بحث میں وہ تمام مسائل آتے ہیں جن کا تعلق مروّج اصطلاح ''ما بعد الطبیعیات'' سے ہے، بشرطیکہ فکر و تدبر کا انداز غیر متعصبانہ ہو ۔

یہ مشمولات فکر و نظر کے کن کن گوشوں کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہیں؟ الفارابی کے تجزیے کے مطابق ان کو تین خانوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے :

اس میں ایک حصہ تو موجودات و اشیا کے اس پہلو سے متعلق ہے جس پر خالص وجودیاتی نقطۂ نظر سے گفتگو کی جاتی ہے اور یہ بتایا جاتا ہے کہ ان کی کیا حیثیت ہے؟ ان کے تحقق و اثبات کی نوعیت کیا ہے؟ وہ کیونکر صادر ہوتی ہیں اور کس طرح اور کس ترتیب سے انہوں نے معروضی شکل اختیار کی؟

دوسرے حصے میں مروجہ علوم و فنون کے مسلمات اور بنیادی نکات سے بحث کی جاتی ہے، مثلاً یہ کہ منطق کیا ہے؟ حد اور اسم میں کیا فرق ہے؟ حد اگر جنس اور فصل سے ترکیب پذیر ہو تو کیا وہ شے یا حقیقت جسے ہم جاننا چاہتے ہیں، پوری طرح ذہن کی گرفت میں آ جاتی ہے؟ کیا حد و تعریف کی منطقی صورت سے ہٹ کر کوئی اور طریق یا اسلوب کسی شے کو جاننے کا نہیں ہے؟ جداول اربعہ میں کون کون جدول ایسے ہیں جو نتیجہ آفریں نہیں؟ کیا ان جداول کو کم کیا جا سکتا ہے؟ قضایا اور مقدمات میں کیا فرق ہے اور یہ کہ سفسطہ اور مغالطہ کیونکر ابھرتا ہے؟

اسی طرح مبادی علوم میں ہندسہ کے مسائل زیر بحث آتے ہیں، مثلاً یہ کہ نقطہ کیا ہے؟ کیا اس کی حیثیت صرف علمی مفروضے کی ہے یا یہ معروضی وجود سے بھی اتصاف پذیر ہے اور اگر یہ معروضی وجود رکھتا ہے تو کیا یہ قابل تجزیہ ہے اور مکان و حیز چاہتا ہے یا نہیں؟ خط کی ترکیب میں جو نقطے پائے جائیں وہ محدود ہیں یا غیر محدود؟ سطح شے کیونکر ظہور پذیر ہوتی ہے اور آخر میں یہ کہ کیا ہندسی اشکال معروضی وجود کی مقتضی ہیں یا ان کی حیثیت محض تجرید و انتزاع کی ہے؟

طبیعیات میں جن بنیادی نکات سے تعرض کیا جاتا ہے وہ یہ ہیں کہ علت و معلول میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ کیا یہ محض حسن تألیف کا کرشمہ ہے کہ جب الف پایا جائے تو ب بھی پائی جائے یا الف و ب میں سبب اور مسبب کا حقیقی رشتہ پایا جاتا ہے؟ طبیعیات کے مطالعے سے ابھرنے والے وہ کون سے نتائج ہیں جو قطعی ہیں اور کونسے ہیں جو ظن و تخمین کی حدود سے آگے نہیں بڑھ پائے؟ جوہر کسے کہتے ہیں؟ عرض کیا ہے اور یہ کہ ان میں وہ کیا حد فاصلہ ہے جن کے ذریعے جوہر و عرض میں فرق معلوم کیا جا سکتا ہے؟

تیسرے حصّے میں جن سوالات کا جواب ڈھونڈا جاتا ہے ان کا تعلق نہ تو براہ راست اجسام سے ہے اور نہ ان احوال و اشیا سے جو کسی نہ کسی طرح اجسام سے رابطہ رکھتی ہیں، لیکن اس کے باوجود یہ اثبات و تحقق کے وصف سے اتصاف پذیر نہیں ۔ ان کے بارے میں پہلا سوال، جو بحث وجدل کا ہدف قرار پاتا ہے، یہ ہے کہ یہ وجود کے کس درجے پر فائز ہے، یا یہ کہ خود وجود کلی مشکک ہے یا متواطی، یعنی اس کے دائرے میں شامل افراد سب یکساں نوعیت کے حامل ہیں یا یہ کہ نفسِ وجود کے مختلف درجات اور مراتب ہیں؟ عقل کیا ہے؟ عقل فعال کسے کہتے ہیں اور اس سے ظہور پذیر ہونی والی اشیا میں کوئی ترتیب پائی جاتی ہے یا نہیں؟ ارادۂ الٰہی کیا ہے؟ کیا یہ معلول ہے یا علت اور کیا ارادۂ الٰہی کو تسلیم کرنے سے ذات خداوندی میں تغیر و تجدد تو لازم نہیں آتا؟ علم الٰہی کی نوعیت کیا ہے؟ کیا اللہ تعالٰی کا علم صرف کلیات ہی پر حاوی ہے یا جزئیات بھی اس کے دائرۂ ادراک میں شامل ہیں؟

اسی حصے میں بحث کا یہ انداز بھی داخل ہے کہ کائنات میں اس طرح کا ارتباط ثابت کیا جائے کہ اس میں ہر ناقص وجود کامل کی طرف حرکت کناں ہے اور آخر میں ارتقا کا یہ سلسلہ اسی ذات پر جا کر ختم ہوتا ہے جو تقدم و ازلیت کے ایسے مقام پر ہے جہاں سے تخلیق و آفرینش کے عمل کا آغاز ہوتا ہے اور یہ کہ یہ عمل ایسا محکم، استوار اور نظم و قاعدہ کے سانچوں میں ڈھلا ہوا ہے کہ اس میں کہیں بھی خلل یا تنافر نہیں پایا جاتا۔

الفارابی کے اس تجزیے سے یہ حقیقت نکھر کر فکر و نظر کے سامنے آ جاتی ہے کہ ہمارے ہاں الٰہیات پر بحث کرنے والے حضرات پر سپینوزا Spinoza اور ڈارون Darwin سے بہت پہلے محض فکر و تامل کے بل پر ان نتائج تک رسائی حاصل کر چکے تھے، کہ یہ عالم رنگ و بو کمال کے اس مرتبے پر فائز ہے کہ جس سے بہتر کا تصور ممکن نہیں اور یہ کہ اس میں نظم و ارتباط اور ارتقا کے داعیے برابر کارفرما رہے ہیں ۔ الارشاد القاصد الی اسنی المقاصد کے مشہور مصنف شمس الدین محمد بن ابراہیم بن ساعد الانصاری نے جن مباحث کو الٰہیات میں شمار کیا ہے وہ یہ ہیں:-

(۱) امور عامّہ : یعنی ماہیت اشیا کیا ہے؟ واجب کسے کہتے ہیں؟ امکان کے کیا معنی ہیں؟ حدوث کا اطلاق کس پر ہوتا ہے؟ وحدت کیا شے ہے اور کثرت و تعدد سے کیا مراد ہے؟

(۲) مبادی علوم.

(۳) وجود و اثبات باری کے ذلائل پر بحث اور اس موقف کی تائید کہ اللہ تعالٰی کا وجود باجود ازروے عقل واجب ہے: اس لیے اگر مذاہب و ادیان کا نزول نہ بھی ہوتا جب بھی فکر و تدبر کا تقاضا یہ تھا کہ اس کی ذات پر حق کو تسلیم کیا جائے ۔ بحث کا یہ انداز بھی اس میں داخل ہے کہ اس ذات گرامی کو صفات کمال و جمال سے اتصاف پذیر گردانا جائے، ذات و صفات میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کو واضح کیا جائے اور بتایا جائے کہ کیا صفات ذات سے الگ تھلگ اور غیر ہیں یا صفات و ذات ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں ۔ صفات کے ضمن میں الٰہیات کے جاننے والوں نے اس شق پر بھی گفتگو کی ہے کہ ذات و صفات میں ربط و تعلق کی نوعیت ایسی ہے جسے لاعین اور لا غیر کہا جا سکتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح اس کی ذات یگانہ اور بے مثل ہے، اسی طرح اس کی صفات کا تعلق بے نظیر اور بے مثل ہے، مگر اسے عین و غیر کی اصطلاحوں میں بیان نہیں

کیا جا سکتا۔

(۴) جواھر مجرّد، جیسے ارواح، جنّات، ملائکه اور شیاطین، ان کی حیثیت اور احوال و افعال کی تشریح و توضیح؛

(۵) معاد یا آخرت، یعنی کیا زندگی عناصر کی ترکیب و امتزاج ھی سے عبارت ھے یا اس کا تعلق ایک دوسرے عالم سے بھی ھے، جھاں ھر شخص کو اس کے ایمانیات اور اعمال کے مطابق زندگی بسر کرنا ھے اور یه که کیا جنت و دوزخ ان مقامات سے عبارت ھیں جھاں اللّٰه تعالٰی کی رضا اور اس سے محرومی کی جلوہ طرازیاں ھوں گی، یا ان سے مراد احوالِ نفس کے ممکنات کی وضاحت و تکمیل ھے۔

الغزالی اور ابن رشد کی بحثوں میں زمان و مکان سے متعلقه موشگافیوں کا بھی تذکرہ ملتا ھے۔ زمان کے بارے میں تحریر و فکر کا اسلوب کچھ اس طرح کے سوالات کے گرد گھومتا ھے که کیا زمان کا وجود حقیقی ھے یا غیر حقیقی؟ زمانه محدود آنات پر مشتمل ھے یا غیر محدود آنات سے تعبیر ھے؟ پھر اس ضمن میں غیر محدود یا لانهایة کی حقیقت زیرِ بحث آتی ھے۔

مکان سے متعلق بھی سوالات کی نوعیت وھی ھے جو زمان کے بارے میں ھے که کیا مکان کا وجود معروضی ھے؟ کیا کائنات کے پرے یا ماورا بھی مکان کا وجود ھے اور یه که زمان و مکان کی دنیا میں حرکت و انتقال کی نوعیت کیا ھے؟

اس فن کے متعدد نام ھیں، مثلاً علم الٰهی، علم اعلٰی، فلسفۂ اولٰی، ما بعد الطبیعیات، ما قبل الطبیعیات وغیرہ، لیکن بعض علما نے اسے علم الکلام، العلم الکلی اور الفقه الاکبر بھی کھا ھے۔ التفتازانی نے اس کو علم التوحید والصفات کے نام سے تعبیر کیا ھے۔

ناموں کے اس تعدُّد کی دو وجهیں ھیں: ایک وجه تو یه ھو سکتی ھے که اس فن پر لوگوں نے مختلف زاویه ھاے نظر اور مختلف مصالح کے تحت بحث کی ھے۔ جن لوگوں نے ذاتِ الٰهی کو اس کا محور گردانا انھوں نے اسے علم الٰهی کے وصف سے پکارا اور جن حضرات نے اس فن کو فلسفے کی اساس اور بنیاد سمجھا انھوں نے اسے فلسفۂ اولٰی کے نام سے یاد کیا۔ ما بعد الطبیعیات اسے اس بنا پر موسوم کیا گیا که ارسطو نے اس نوع کے مسائل کو طبیعیات کے بعد بیان کیا ھے۔ یه محض اتفاق تھا، لیکن ارسطو کے بعد یه دستور چل نکلا که اس طرح کے مسائل کو، جو مجردات سے متعلق ھوں، ما بعد الطبیعی کھا جائے۔ ما قبل الطبیعیات کی اصطلاح متأخرین کی ایجاد کردہ ھے اور یه اس بنا پر ھے که ارسطو کی ترتیب سے قطع نظر یه علوم اس لائق ھیں که ان پر طبیعیات سے پھلے تعرض کیا جائے۔ علم الکلام کا اطلاق ان علوم پر اسی وجه سے ھوا که الٰهیات کے بیشتر مسائل بعینه وھی ھیں جن پر متکلمین نے داد تحقیق دی ھے۔ الفقه الاکبر کا نام امام ابو حنیفه رحمة اللّٰه علیه کا عطا کردہ ھے اور اس کتاب سے مأخوذ ھے جس کا نام ھی الفقه الاکبر ھے۔ یه کتاب جھاں فقه کے اھم مسائل پر مشتمل ھے وھاں اس میں مسئلۂ ارجاء کی تشریح و توضیح بھی کی گئی ھے اور ظاھر ھے که مسئلۂ ارجاء کا تعلق علم الکلام سے ھے، فقه سے نھیں۔ دونوں میں وجه اشتراک یه ھے که فقه اگر عمل کی تصحیح کا فرض انجام دیتی ھے تو علم الکلام فکر کے نصب العین کو پورا کرتا ھے، یعنی عمل کے اعتبار سے دونوں میں چولی دامن کا ساتھ ھے۔ صحیح عمل صحیح عقیدہ چاھتا ھے اور صحیح عقیدہ عمل کی صحت و استواری کا ضامن ھے۔

ان بہت سے ناموں کی دوسری وجہ مسائل زیر بحث کا اشتراک اور تداخل ہے؛ چنانچہ اس بارے میں علامہ ابن خلدون کا یہ شکوہ بجا اور درست ہے کہ متأخرین نے نہ صرف الٰہیات اور کلام کے دائروں کو باہم مختلط کر دیا ہے بلکہ دونوں کے مزاج اور روح کو بدل کر رکھ دیا ہے، حالانکہ دونوں میں فرق و امتیاز کے حدود واضح ہیں ۔ الٰہیات کے شناور اس بنا پر احوال کونیہ کو موضوع بحث و تمحیص قرار دیتے ہیں کہ اس کے ذریعے اصل حقیقت کا سراغ لگایا جائے اور متکلمین اسلام کی کاوش فکری کا محور یہ جذبہ ہے کہ اسلام کی حقانیت ثابت کی جائے اور بتایا جائے کہ حکمت و فلسفہ کے دعویداروں نے فکر و استدلال کی وادیوں میں کہاں کہاں ٹھوکر کھائی ہے ۔ گویا دونوں میں منطقی فرق یہ ہے کہ ایک گروہ مذہب و دین کی حمایت و مخالفت سے قطع نظر کر کے حقیقت مطلقہ کا جویا ہے اور دوسرا گروہ اس حقیقت مطلقہ کو اسلام ہی کے پیغام فکر و دانش میں منحصر اور سمٹا ہوا جانتا ہے ۔

اس تجزیے سے ایک شبہہ تو یہ ابھرتا ہے کہ متکلمین نے دلائل کی چھان پھٹک میں معروضی اسلوب استعمال نہیں کیا بلکہ اپنی بحثوں میں اس کے بجائے مناظرانہ حربوں سے کام لیا ہے: دوسرا شبہہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کے مقابلے میں حکما نے اسلام کے تہذیبی اور تصوراتی پہلوؤں سے ہٹ کر خالص معروضی انداز سے حقائق اشیا کو جاننے کی کوشش کی ہے ۔ واقعات کی سطح پر یہ دونوں شبہے غلط فہمی اور سادہ فکری پر مبنی ہیں ۔ ان کے جواب میں دو ٹوک بات یہ ہے کہ جہاں تک حکمائے اسلام کا تعلق ہے انہوں نے اپنی تحریروں میں کبھی اسلام کے تصورات سے ہٹ کر اپنے لیے غور و فکر کی الگ راہ یا روایت قائم نہیں کی بلکہ کسی نہ کسی طرح اسلام ہی کی تعبیر پیش کی ہے ۔ رہا متکلمین اسلام کا اسلوب بحث و کاوش، تو یہ بھی کبھی معروضیت سے تہی نہیں رہا بلکہ کہیں کہیں اس میں زیادہ گہرائی اور زیادہ فکری استواری کی جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں ۔

ابن حزم، ابن تیمیہ اور الغزالی نے الٰہیات میں ایک نئے دور کی طرح ڈالی، جس میں یونانی علوم و مسلّمات سے متعلق تشکیک و ارتیاب، اور نقد و تمحیص کے پہلوؤں کو خصوصیت سے نکھارا اور واضح کیا اور فکر و نظر کے ان نئے معیاروں کی طرف توجہ دلائی جو نسبةً زیادہ معقول اور قرین قیاس ہیں ۔

شاہ ولی اللہ دہلوی نے الٰہیات کے دائرۂ اطلاق پر اس نقطۂ نظر سے بحث کی کہ اس نظام فکر کو اسلام کے مزاج اور تصریحات کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ ہونا چاہیے، اس میں زندگی کی حرکت اور رہنمائی کے عناصر کی جھلک پائی جائے، نیز اس کو اپنے واضح اصول اور پیمانوں کی تشریح اور توضیح پر مشتمل ہونا چاہیے، جن سے نہ صرف عقیدہ و برہان کی مشکلات حل ہوں بلکہ احیائے اسلام کی راہیں بھی ہموار اور روشن ہو جائیں ۔ ان کے انداز تفکر کی خصوصیات یہ ہیں :-

۱ ۔ انہوں نے اسلام پر ایک کُل اور وحدت کی حیثیت سے غور کیا ؛

۲ ۔ انہوں نے الٰہیات اور علم الکلام کے دائروں کو اس طرح وسعت دی کہ اس کو بجا طور پر فلسفۂ مذہب کے مستقل اور جدید عنوان سے موسوم کیا جا سکتا ہے ؛

۳ ۔ انہوں نے فلسفۂ مذہب کے اس حصے پر خصوصیت سے زور دیا جس سے اسلام کے اجتماعی تصور کی وضاحت ہوتی ہے ؛

۴ ۔ انہوں نے تصور نبوت کی تشریح اس جامع

انداز سے کی کہ اس سے فکرو دانش اور اشراق و تصوف کے دو گونہ تقاضوں کی تکمیل و تسکین کا سامان فراہم ہوتا ہے؛

۵ - شریعت کے بیان کردہ آخرت سے متعلق بعض احوال کی تطبیق کے لیے افلاطون کے نظریۂ مُثُل کو اُنھوں نے عالم مثال کے رنگ میں پیش کیا اور بتایا کہ اس عالم میں معانی یا غیر جسمانی کیفیات جسم کے قالب میں ڈھل جاتی ہیں اور اجسام معانی کی شکل اختیار کرتے ہیں.

اس دور میں جب کہ فلسفہ و فکر کے کاخ بلند میں زبردست تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں اور بام سے لے کر بنیاد و اساس تک ہر چیز اپنی جگہ سے ہل گئی ہے، الٰہیات کے ایسے مرتّب و محکم نظام کی ضرورت تھی جس میں ذوق کے لحاظ سے ہر شے نئی ہو اور جس میں ادائے مطالب کے لیے استدلال اور زبان کا ایسا اسلوب اختیار کیا جائے جو جدید، معقول اور اس دور کی سطح فکری کے عین مطابق ہو، یعنی اگر ایک طرف اس میں اسلام کی روح تخلیق جلوہ گر ہو تو دوسری طرف وہ اس لائق بھی ہو کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی معجزہ طرازیوں سے متأثر اذہان کو مطمئن کر سکے۔ اس اہم اور فکری ضرورت کو علامہ اقبال نے پورا کیا۔ الٰہیات اسلامی کے باب میں انھوں نے جس صبح نو کا آغاز فرمایا اور ثروت عقلی کو جس نوعیت سے مالا مال کیا اس کے چند ممیزات ملاحظہ ہوں:-

۱ - یہ دنیائے رنگ و بو اپنی فطرت میں نہ تو محض مادّے کی طرفہ طرازیوں کا نتیجہ ہے اور نہ محض روح کی جلوہ فرمائیوں کا ثمر ہے۔ یہ اس جوشش حیات کی تخلیقی قوتوں کا مظہر ہے جو مسلسل اور پیہم تخلیق و اختراع کے عمل کو جاری رکھے ہوئے ہے؛

۲ - اللہ تعالٰی ایسا لاثانی ایغو (Ego) ہے جو ازل سے تخلیق و آفرینش کے عمل کو آگے بڑھا رہا ہے اور ہر آن اور ہر مرحلے میں اس کا عمل تخلیق ایک نئی عظمت کا حامل ہے۔ تخلیق و آفرینش کے اس عمل میں وہ کسی خارجی عامل یا غرض و غایت کا محتاج نہیں بلکہ اس کا اپنا آزاد ارادہ جس طرح چاہتا ہے اپنے ذاتی اقتضا سے اس عالم وجود کو نئی نئی صور و اشکال سے آراستہ کرتا رہتا ہے؛

۳ - یہ دنیا اپنے وجود کے لحاظ سے محض مایا، یا فریب نظر کا کرشمہ نہیں بلکہ حقیقی اور معروضی ہے اور اس اللہ تعالٰی کی خوے تخلیق کا شاہکار ہے؛

۴ - زمان و مکان کا تصور فکر کا آفریدہ ہے اور اس کی کئی سطحیں اور درجے ہیں؛

۵ - انسان میں اپنے ایغو (Ego) کو جلا دینے اور مظاہر فطرت پر قابو پانے کی ان گنت صلاحیتیں پوشیدہ ہیں؛

۶ - جسم اور ذہن ایک ہی حقیقت، یعنی زندگی یا جوشش حیات، کے دو رخ، یا پرتو ہیں؛

۷ - انسان اپنے ارادے میں آزاد ہے اور تقدیر یا جبر کا تعلق وجود کی اس سطح سے ہے جس میں شعور یا ایغو پوری طرح بیدار یا واضح نہیں۔ انسان کو اللہ تعالٰی نے ارادہ و تسخیر کی ایسی صلاحیتوں سے نوازا ہے کہ جن کے بل پر وہ جبرو اضطرار کی زنجیروں کو توڑ سکتا ہے.

مآخذ: (۱) صدیق حسن خان: ابجد العلوم؛ (۲) عبدالقاہر البغدادی: الفرق بین الفِرَق؛ (۳) ابن حزم: کتاب الفِصَل فی المِلَل والا ھواء والنِحَل؛ (۴) الفارابی: احصاء العلوم؛ (۵) ابن تیمیہ: الرد علی المنطقیّین؛ (۶) ابن ندیم: الفہرست؛ (۷) ابن خلدون: مقدمہ؛ (۸) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون؛ (۹) محمد اقبال: *A Reconstruction of Religious Thought in Islam*؛

(۱۰) سید عبدالواحد: *Iqbal's Thought and Art*؛ (۱۱) شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغۃ - مزید براں رک بہ کلام؛ حکمت؛ فقہ؛ عقائد؛ عقیدہ؛ ان مقالات میں اس فن کے نامور مصنّفین اور ان کی کتابوں کا ذکر آیا ہے۔

(محمد حنیف ندوی)

⊗* **منطق** (ع): عرب فلاسفہ کی منطق ارسطاطالیسی ہے، جس میں کہیں یونانی شارحین کے رواقی اور نوافلاطونی رجحانات کی وجہ سے کچھ تبدیلیاں پیدا ہو گئی ہیں - عربوں نے اس منطق کے ارتقا میں تو کوئی حصّہ نہیں لیا، لیکن وہ اسے دوبارہ منظر عام پر لائے اور اس کی شرحیں لکھیں [اور اس پر تنقید کی مثلاً امام ابن تیمیہ نے]، جن میں وہ اکثر کامیاب رہے - انھیں اس پر پوری دسترس حاصل تھی اور یہ صرف منطق ہے جس میں انھوں نے مستند ارسطاطالیسی فلسفے کو سب سے زیادہ ٹھیک سمجھا - جہاں تک نفس مضمون کا تعلق ہے ان کے لیے ارسطو کی دوسری تصانیف کی نسبت اس کی منطقی تحریروں کے اصل مفہوم تک پہنچنا زیادہ آسان تھا کیونکہ جہاں، مثال کے طور پر، اس کی مابعد الطبیعات کا ترجمہ بے حد ناقص اور نامکمل رہا وہاں منطق کا ترجمہ بڑی احتیاط سے اور بار بار کیا گیا (دیکھیے J. Pollak: *Die Hermeneutik des Aristotles in d. arab. Übers d. Ishāk b. Hunain*، لائپزگ ۱۹۱۳ء، میں *Interpretation* کے آغاز کے دو تراجم) - معلوم ہوتا ہے کہ اخوان الصفا منطق کو کچھ زیادہ اہمیت نہیں دیتے تھے؛ لہٰذا ان کی یہ رائے، جو انھوں نے اپنے مختصر سے رسالۂ منطق کی ابتدا میں ظاہر کی ہے، درست نہیں کہ دانایان قدیم نے اگرچہ اس موضوع سے بحث کی ہے اور ان کی تصنیفات قارئین کے ہاتھ میں ہیں، تاہم ان میں بڑا انتشار پایا جاتا ہے کیونکہ مترجمین ان کا اصل مفہوم نہیں سمجھ سکے۔

ارسطو کی چھے تصانیف، یعنی قاطیغوریاس (*Categories* = مقولات)، باری ارمینیاس (*Hermeneutics* = تعبیرات یا تشریحات)، انالوطیقا انّی اور انالوطیقا لِمّی (*Prior and Posterior Analytics* = انّی و لِمّی تحلیلات)، طوبیقا (*Topics* = مضامین) اور سوفسطیا (*Sophistics* = مغالطات) پر عربوں نے بھی متأخر یونانی شارحین کے مانند رطوریقا (*Rhetoric* = خطابت) اور بولی طیقا (*Politics* = سیاسیات) کا اضافہ کیا (جہاں تک خطابت کا تعلق ہے خود ارسطو نے اسے جدلیات (Dialectics) اور سیاسیات کی ایک ضمنی شاخ قرار دیا تھا (*Rhet.* ۱/۲: ۱۳۵۶ الف، س ۲۵) - ان تصنیفات کی ترتیب بھی انھوں نے متأخر یونانی شارحین (دیکھیے Eliae، *Aristotelis Categor. Comment.* در Busse طبع، ص ۱۱۶ س ۲۹ ببعد) کے انداز ہی میں بیان کی ہے - ان رسائل میں سب سے زیادہ اہم چوتھا ہے، یعنی انالوطیقا لِمّی اور پہلے تین رسائل کی حیثیت محض اس کی تمہید اور مقدمے کی ہے - ان کا خیال تھا کہ انالوطیقا لِمّی میں ارسطو نے حق محض اور بوطیقا میں باطل محض سے بحث کی ہے - درمیانی رسائل جوں جوں بوطیقا سے قریب ہوتے جاتے ہیں، اتنا ہی ان پر عدم احتمال کا عنصر غالب نظر آتا ہے - پھر یونانیوں ہی کے تتبع میں انھوں نے فرفوریوس Prophyry کی ایساغوجی (*Isagoge*) کو ان کے مقابلے میں رکھا جیسا کہ اس کے نام **Εἰσαγωγὴ εἰς τας ’Αριστοτέλους κατηγορίας**، کتاب فرفوریوس المعروف بہ المدخل، ہی سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ارسطو کی منطق کا ایک مقدمہ ہے۔

یونانیوں کے یہاں فلسفہ، یا دوسرے لفظوں میں چونکہ فلسفے کے مطالعے کی ابتدا منطق سے ہوتی تھی، اس لیے ارسطاطالیسی منطق کے دو مقدمے تھے: ایک میں، جو قاطیغوریاس (مقولات) سے

پہلے آتا ہے، یعنی Προλεγόμενα τῶν κατιγοριῶν، دس سوالات (جن میں سے بعض یہ ہیں: فلسفے کے مختلف مذاہب کے نام کہاں سے آئے؟ ارسطو کی تصنیفات کی تقسیم کیا ہے؟) اور ان کے مختصر جوابات پیش کیے گئے ہیں - عربوں میں بھی اس قسم کا مقدمہ اب بھی الفارابی کی ایک مختصر سی تصنیف رسالة فی ماینبغی ان یقدم قبل تعلیم الفلسفة (طبع Schmoelders، در *Docum. philos. arab.*) میں موجود ہے؛ دوسری قسم کے مقدمے کو، جس کا اصلی اور اولیں نمونہ پروکلوس Proclus کے شاگرد اموینس ہرمیا Ammonius Hermiac نے پیش کیا ہے، ایساغوجی کی تمہید سمجھیے - پہلے حصے میں تعریفات سے بحث کی گئی تھی اور دوسرے میں فلسفے کی تقسیم سے - علوم کی تقسیم میں جو عربی رسائل تصنیف ہوئے ان کا مأخذ یہی مقدمہ ہے، جس کو انہوں نے مزید نشو و نما دی: چنانچہ دو عظیم ترین عرب فلاسفہ، یعنی الفارابی اور ابن سینا نے تقسیم علوم میں اس طرح کے جو رسائل لکھے وہ اب تک ہمارے پاس موجود ہیں - ابن سینا کا رسالہ مقالہ تقاسیم الحکمة والعلوم قسطنطنیہ سے تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات میں شائع ہوا - الفارابی کی کتاب احصاء العلوم کے مخطوطات اور ان کی طباعت کے بارے میں معلومات کے لیے دیکھیے ایک مختصر سا تبصرہ، در العرفان، صیدا (شام) ۱۹۲۱ء؛ نیز اغلاط متن کی تصحیح کے لیے دیکھیے Bouges کا ایک بلند پایہ تحقیقی مطالعہ، در *Mélanges de l'Université St. Joseph*، ج ۹، کراسہ ۲، بیروت ۱۹۲۳ء؛ ان دونوں رسائل کا ترجمہ لاطینی میں ہوا - اس سلسلے میں الفارابی کا رسالہ، جس کا لاطینی عنوان *De Scientus* تھا، بالخصوص قابل ذکر ہے، جسے Gundissalinus کی *De Divisione Philosophiae* میں پورے طور پر شامل کر لیا گیا تھا اور اس بنا پر ازمنۂ متوسطہ کے فضلاے یورپ نے اس سے بڑا گہرا اثر قبول کیا.

اس بارے میں کہ منطق کا رشتہ نظام فلسفہ سے کیا ہے، یونانی منطقیوں کے یہاں تین نظریے ملتے ہیں: (۱) مشائیوں (Peripatetics) کے نزدیک منطق محض منہاجات سے عبارت ہے، یا یہ کہ اسے فلسفے کا مقدمہ سمجھنا چاہیے؛ (۲) اپنی حقیقت کلی کے سوا حقیقت کی ساخت ذہن کی ساخت کے مطابق ہوتی ہے، لہذا اصول منطق کا تعلق حقیقت ہی سے ہے، چنانچہ منطق صحیح معنوں میں فلسفے ہی کا ایک حصہ ہے - یہ رواقیین اور بالخصوص فلوطینوس (Plotinus : *Enn.*، ۱ / ۵ : ۳) کی رائے تھی؛ (۳) نوافلاطونیوں میں اکثر نے ان دونوں نظریوں کو باہم ملا دیا، یعنی یہ کہ منطق فلسفے کا مقدمہ بھی ہے اور اس کا ایک حصہ بھی - یہ تینوں نقطہ ہاے نظر عربوں کے یہاں بھی پائے جاتے ہیں (دیکھیے الخوارزمی: کتاب مفاتیح العلوم، طبع van Vloten، ص ۱۳۲)، لیکن مشائی نظریہ زیادہ مقبول تھا - تیسرے نظریے کی مثال ابن سینا سے ملے گی (دیکھیے *Logica*، وینس ۱۵۰۸ء، ورق ۲-الف).

عرب منطقیوں کے نزدیک منطق معلوم سے غیر معلوم کے متعلق علم حاصل کرنے میں ہماری رہنمائی کرتی ہے، دیکھیے ارسطو، ''انالوطیقا لمی'' (*Post. Anal.*) کے آغاز میں: لیکن عربوں اور متأخر یونانی شارحین کی رائے میں اس کی اصل یہ ہے کہ ہم خیر اور شر کے درمیان امتیاز کرتے ہوئے اس کی مدد سے انتہائی کمال نفس اور انتہائی مسرت حاصل کر لیں.

ارسطا طالیسی فلسفے کے عرب پیرووں نے اگرچہ منطق کے متعلق بعض امور میں اختلاف کیا ہے، بایں ہمہ وہ بڑی باتوں میں متفق الراے ہیں، حتی کہ ابن رشد نے، جو اپنے پیش رووں پر اکثر اعتراض

کرتا ہے، اپنی تصانیف کے دوسرے حصوں میں بیشتر متنازع فیہ نظریات کی حمایت کی ہے۔ مزید براں ارسطاطالیسی اور شاید بعض دوسرے فلاسفہ کے یہاں بھی مسائل کا حل ایسے قاعدوں پر مشتمل ہے کہ اگر ان کا غائر مطالعہ کیا جائے تو اکثر ان کا مطلب واضح طور پر سمجھ میں نہیں آتا۔ ہم یہاں چند عام باتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جن کا تعلق ما بعد الطبیعیات کے مسائل سے ہے۔

جہاں تک ارسطو کا تعلق ہے، عرب منطقیوں کے نزدیک علم حقیقت کی ایک تعبیر ہے یا اس کی شبیہ۔ نفس میں اشیا کی امثلہ (ὁμοώματα) یا محمول موجود ہوتے ہیں، جن کو حکم لگانے میں یکجا کر دیا جاتا ہے۔ اس تصور کی رو سے، جو بجائے خود متناقض ہے (کیونکہ اس سے بیک وقت حقیقت کے علم کا اقرار بھی کیا جاتا ہے اور انکار بھی)، فکر کا حقیقت سے کبھی اتصال پیدا نہیں ہوتا، گو ارسطو نے صریحًا یا معنًا اس اتصال کی اکثر تصدیق کی ہے۔ علم کے بارے میں تصور کہ وہ شبیہ ہے حقیقت کی، بایں ہمہ حقیقت سے اتصال واضح طور پر قائم ہے۔ اس کی ایک انوکھی مثال نظریۂ ثنویت وجود میں ملتی ہے، جسے عربوں نے یونانی شارحین سے اخذ کیا۔ ''مقولات عشرہ'' کا وجود ثنوی ہے۔ جیسا کہ ہم انہیں باہر کی دنیا میں پاتے ہیں اور جیسا کہ ان کی شبیہیں نفس انسانی ہی میں موجود ہیں۔ ایسے ہی لفظ وجود کے دو معنی ہیں: (۱) حقیقت یا معروضی وجود؛ (۲) نفس کا موضوعی وجود۔ مثلاً بطور تصور اولیہ (πρωτὴ θεσνς = intentio prima) خارجی دنیا کا رخ کر سکتی ہے، جس کی اعلیٰ ترین اقسام مقولات عشرہ ہیں، لیکن بطور تصور ثانیہ (δευτέρα θέσις = intentio secunda) خود اپنے اندر، یعنی اپنے تصورات کی طرف، بھی منعطف ہو سکتی ہے اور اس کی اعلیٰ ترین اقسام ہیں فرفوریوس کی محسوسات خمسہ (the five "voces") - ہر شے کا وجود ہے۔ خارجی دنیا میں نہیں تو کم از کم نفس کے اندر؛ لیکن اس نظریے سے کئی اشکال پیدا ہوتے ہیں: اول یہ کہ لفظ وجود کے معنی بہت کچھ مبہم ہو جاتے ہیں؛ ثانیًا چونکہ نفس میں ہر شے کی نفی وجود ہے، لہٰذا ''وہ جو نفس میں موجود نہیں''۔ اس کا وجود بھی نفس ہی میں ہو گا۔ لاشیئیت (οὔτινα) کے وجود اور عدم وجود سے متعلق رواقی خیالات کے زیر اثر بالخصوص کلام (رک بآں) اور اس میں بھی نمایاں طور پر اشاعرہ کے یہاں غیر اضافی اور سلبی ایسے تصورات کی بحث ملتی ہے۔ ارسطو کے عرب مقلدین نے اکثر اس بات کو کافی سمجھا کہ شی (رواقیین کے یہاں τί) کو، جو وجود سے زیادہ عام ہے، تسلیم کر لیں، مگر انہوں نے یہ نہیں سوچا کہ اس طرح ان کے اس دعوے کی تردید ہو جائے گی کہ ہر شے کی ہستی ہے۔ جہاں تک باقی مسائل کا تعلق ہے، ارسطاطالیسی فلسفے میں وجود یا ہستی کے تصور سے سخت پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ مسلمانوں میں نہ صرف فلاسفہ بلکہ علمائے الٰہیات اور متصوفین نے بھی اس مسئلے سے بحث کی اور اس کی وجہ وہ مابعد الطبیعی سوالات ہیں جو اس سے متعلق ہیں۔ ارسطو نے تو پہلے ہی تسلیم کر لیا تھا کہ وجود یا ہستی جنس ہے نہ جوہر۔ عرب فلاسفہ الفارابی، ابن سینا، الغزالی اور ابن رشد نے بھی اس نظریے کی حمایت کی اور وہی طرز استدلال اختیار کیا جس کی رسم پڑ چکی تھی کہ وجود سے اشیا کے جوہر کا اظہار نہیں ہوتا، اس لیے کہ انسان ہونے کا مطلب ہے حیوان ہونا، ایک زندہ جسم ہونا، جسم ہونا، وغیرہ وغیرہ؛ لیکن اس سے یہ مطلب کہاں نکلتا ہے کہ انسان ایک ہستی ہے۔ برعکس اس کے ارسطاطالیسی فلسفے میں ہستی (τὸ ὄν) اور جوہر (ἡ οὐσία) [illegible] مترادف ہیں: لہٰذا ان دونوں

نظریوں میں تطبیق پیدا کی جائے تو کس طرح؟ ابن سینا کہتا ھے (جیسا که علماے الٰہیات اس سے پہلے که چکے تھے) که یه صرف ذاتِ باری ھے جس میں جوھر (ھستی) اور وجود ایک ھو جاتے ھیں؛ رھے دوسرے جواھر، تو ان میں وجود کا اضافه بطور ایک عرض ھی کے کیا جا سکتا ھے۔ برخلاف اس کے ابن رشد اور اس سے پہلے اشاعره کی راے یه ھے که ھستی ھمیشه عبارت ھوگی جوھر سے، نه که عرض سے۔ ابن رشد کہتا ھے که ایسی تصدیقات میں جہاں ھستی کا اسناد کیا جاتا ھے اور اس لیے بظاھر اس کی حیثیت عرض کی ھو جاتی ھے (جیسا که ھمارا یه قول که ''جوھر ھے'') ان میں ''ھے'' کی حیثیت مقولۂ ثانیه کی ھوتی ھے.

جہاں تک نظریۂ اعیان کا تعلق ھے، عرب منطقیوں نے ارسطو کے تتبع میں اسی کا طرز استدلال استعمال کرتے ھوے کلیات کے جداگانه وجود سے انکار کیا ھے، لیکن افلاطون سے اتفاق راے کرتے ھوے یه بھی مانا ھے که ان کا وجود محسوسات سے ورا ھے۔ یه نظریه فلسفے کے آخری دور (افلاطونیت کا متوسط زمانه، نوفیثاغورثیت اور نوافلاطونیت) میں بڑا مقبول تھا که اعیان اور صور کلیه روز ازل ھی سے خود ذات باری کے اندر موجود ھیں۔ اشیا کے تعقل کی یہی وجه ھے که عقل ھی ان کی علت ھے۔ جس طرح سنگ‌تراش کے ذھن میں کسی مجسمے کا تصور اس کے وجود اور ادراك کی علت ھے، بعینہٖ خالق کائنات کی عقل علت ھے اشیاے فطرت کے تعقل کی۔ ابن سینا نے یه نظریه اس اصول کی شکل میں بیان کیا ھے که جہاں تک اشیا کا تعلق ھے کائنات ''کثرت در کثرت'' سے متقدم ھے، لیکن جہاں تک ھمارے نفس کا تعلق ھے وہ اس سے مؤخر ھے۔ یه اس اصول کا دوسرا جز ھے، جس میں ''کثرت در کثرت'' سے ھمارے لیے یه دشواری پیدا ھوتی ھے (اور یه ارسطو کے یہاں پہلے ھی سے موجود ھے) که ایسی اشیا میں جو بجاے خود مفرد ھیں کلیات کا تصور کیسے ممکن ھو؟ عرب ارسطاطالیسیوں کا رجحان بیشتر تصوریت اور اسمیت کی طرف تھا۔ وہ صاف کہتے ھیں که کلیات کا تعلق صرف ذھن سے ھے اور پھر افرودی سیاس Aphrodisias کے تتبع میں یه که صور مادّه کو مفرد قرار دیا جائے؛ لیکن چونکه ارسطاطالیس کے نظام فلسفه میں صور کو از روے تعریف کلیات کہنا چاھیے، لہٰذا یوں ایک معارضه پیدا ھو جاتا ھے، جس سے بچنا ممکن نہیں۔ یہی وجه ھے که عربوں کے یہاں بھی کلیات کے بارے میں بالعموم جو نظریے قائم ھوے وہ بہت زیادہ پیچیده اور گنجلک ھیں۔ اسمیت اور داخلیت کی طرف عربوں کا ایک دوسرا رجحان ان کے اس تصور میں نظر آتا ھے جو انھوں نے علاقه (بین الاشیاء) کے متعلق قائم کیا۔ رواقیّین کی طرح ان کے نزدیک علاقه وہ ھے جسے خود ذھن اشیا سے منسوب کرتا ھے؛ لیکن یه اصل میں علماے الٰہیات تھے جنھوں نے مادّی، رسمی اور حسّی رواقیت کے زیر اثر ایک ایسے نظام فلسفه کو نشو و نما دیا، جو صرف جوھری اور مفرد حقائق تسلیم کرتا ھے اور سمجھتا ھے که ان کے درمیان کوئی تعلق نہیں: لہٰذا ان میں جو علاقه پیدا کیا جاتا ھے اس کی حیثیت محض داخلی بلکه سرے سے غیر موجود ھے.

ارسطو نے ممکن، غیر ممکن اور واجب کے متعلق جس مبہم انداز میں بحث کی ھے اس کی وجه سے نه صرف خود ارسطو بلکه عرب منطقیوں کے یہاں بھی، جو اس کی پیروی میں سرمو تجاوز نہیں کرتے تھے، سخت پیچیدگیاں پیدا ھو گئی ھیں۔ ارسطو (*Prior Analyt.*، ورق ۳۲ الف س ۱۸ تا ۲۵) بھی عرب منطقیوں (مثلاً ابن سینا : اشارات،

طبع Forget، ص ۳۴) کی طرح ممکن کے تصور کے دو پہلوؤں میں امتیاز کرتا ہے۔ ممکن بیک وقت غیر ممکن اور واجب کی نفی بھی ہے، لیکن وہ ان دونوں پہلوؤں کو ہمیشہ پیش نظر نہیں رکھتا: لہٰذا واجب اور واقعی دونوں کو ممکن سمجھ لیا گیا ہے، کیونکہ جو کچھ ہوتا ہے وہ غیر ممکن نہیں۔ دوسری جانب واقعی کو واجب ٹھہرایا جاتا ہے، کیونکہ جو کچھ ہوتا ہے اسے لازماً ہونا پڑتا ہے۔ پھر اگرچہ ممکن کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ یہ وہ ہے کہ جس کے ہونے کا احتمال ہے اور نہ ہونے کا بھی، ارسطو کے نزدیک ممکن عبارت ہے صرف اس سے جو ہو گا، کیونکہ جو نہیں ہو گا وہ ممکن بھی نہیں۔ یہ معارضات اس لیے پیدا ہوتے ہیں کہ اس ساری بحث کی تہ میں ممکن اور واجب کی موضوعیت یا معروضیت کا جو مسئلہ ہے، ارسطو نے اس سے ایک ہی طرح بحث نہیں کی ہے۔ جبر اور عدم جبر کے بارے میں وہ کچھ متذبذب سا نظر آتا ہے۔ ''ارمنیاس'' میں مستقبل کے دو حوادث کے متعلق اس کا کہنا یہ ہے کہ اگرچہ ان میں سے ایک واقع ہو گا، لیکن اس کی تعیین قبل از وقت نہیں ہوتی۔ اس کے نزدیک عالم سماوات میں لزوم کی کارفرمائی نہیں؛ عالم تحت القمر میں البتہ اتفاق کا سکہ چل رہا ہے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ یہ صرف خدا کی ذات ہے جو مطلقاً واجب ہے: باقی سب کا وجوب فرضی ہے، یعنی ان میں اتفاق کا عنصر موجود ہے۔ دوسری جانب ہر شے معلول ہے اور اس لیے قدرۃً کسی علت اولٰی کی جانب لوٹ جاتی ہے۔ عرب ارسطاطالیسیوں کے یہاں بھی یہ سارے معارضات پائے جاتے ہیں۔ متکلمین، جو رواقیوں کی طرح ممکن کو حقیقت کے دائرے سے خارج کرنا چاہتے تھے (لیکن کبھی کبھی بعض رواقیوں سے اتفاق کرتے ہوئے ممکن اور واجب دونوں کو موضوعی قرار دیتے تھے اور یوں گویا اس امر کا اعتراف کر لیتے تھے کہ ہر شے ممکن ہے)، ان کا یہ کہنا بجا ہے کہ اگر کوئی علت موجبہ موجود ہے تو اس کا معلول بھی لازماً واجب ٹھیرے گا: لہٰذا دنیا میں اتفاق کہیں موجود نہیں۔ معلوم ہوتا ہے الغزالی کا رد کرتے ہوئے ابن رشد نے اس دلیل کی صحت کو تسلیم کر لیا ہے، مگر دوسرے مقامات پر اس نے ہر کہیں اپنے استاد ہی کے نظریوں کو دہرایا ہے۔ الغزالی کو اس کا اعتراف ہے کہ الٰہیات اور فلاسفہ کی مابعد الطبیعیات گو باہم متخالف ہیں، بایں ہمہ یہ ناممکن ہے کہ ہم ان باتوں کا انکار کر سکیں جن کی شہادت منطقی تکنیک سے ملتی ہے۔

متکلمین نے کبھی کبھی منطق کے خلاف متشککین یونان کے بعض دلائل کا اعادہ بھی کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں تعریف ممکن نہیں کیونکہ جزئی سے کلی تک پہنچنا ناممکن ہے؛ علٰی ہٰذا قیاس منطقی ایک قسم کا مغالطۂ اقتراح المسئول ہے، کیونکہ نتیجہ مقدمۂ کبرٰی میں پہلے ہی سے موجود ہوتا ہے۔ ایک اختیاری نظریے کی حیثیت سے، جس کی ابتدا جزئیات سے ہوتی ہے، ارسطاطالیسی فلسفے کے خلاف یہ دلائل نہایت صحیح ہیں، تاہم ارسطو اور عرب منطقیوں کے یہاں ایک عقلی رجحان بھی ملتا ہے۔ انہیں اعتراف ہے کہ عقل کو اصول اولیہ کا فوراً علم ہو جاتا ہے، علٰی ہٰذا یہ کہ جزئی حقائق سے استقرا کیے بغیر وہ ان روابط کو سمجھ سکتی ہے جو کلیات کے درمیان پائے جاتے ہیں؛ لیکن جب متکلمین یہ کہتے ہیں کہ علم اور کلیہ دونوں احقاق سے قاصر ہیں کیونکہ ''حق'' کی تعریف ہی یہ ہے کہ علم اور حقیقت باہم دگر موافق ہوں، درآں‌حالیکہ علم کلی ہے اور حقیقت انفرادی، تو ان کی اس دلیل سے ارسطاطالیسی فلسفے کا سب سے بڑا معارضہ ہمارے سامنے آ جاتا ہے۔

ابن رشد نے اس کا رد کرنے کی کوشش کی، مگر ناکام رہا۔

مآخذ: (۱) Fr. Uberweg: *Grundriss d. Gesch. d. Philosophie*، بار یازدهم، برلن ۱۹۲۸ء، ۲: ۲۹۱ تا ۲۹۳، ۷۱۵ تا ۷۲۳، جس میں مآخذ بھی دیے ہوے ہیں؛ (۲) C. Prantl: *Geschichte der Logik im Abendlande*، لائپزگ ۱۸۶۱ء، ۲: ۲۹۷ تا ۳۹۶؛ (۳) Abusalt de Denia: *Ractificatiôn de la mente, tratade de lógica, texto árabe traduction y estudio previo* by C. Angel Gonzaliz Palencia، میڈرڈ ۱۹۱۰ء؛ (۴) عبدالرحمٰن الاخضری: *Le Soullam, Traité de Logique* (عربی سے ترجمہ از J. D. Luciani)، الجزائر ۱۹۲۱ء۔

(S. van den Berg)

تعلیقہ (۱): مغربی فلسفے میں منطق کی ابتداء، بطور ایک ضابطۂ معلومات، ارسطو (رک بہ ارسطو طالیس) سے ہوئی، گو اس کی داغ بیل اس سے پہلے پڑ چکی تھی۔ سقراط کا منہاج سر تا سر منطقی تھا، یعنی سوالات پر سوالات اور ایک کے بعد دوسرے نتیجے کا استنباط۔ اسی طرح سوفسطائی بھی منطق سے کام لے رہے تھے۔ ارسطاطالیسی منطق کو آخری شکل اسکندر افرودیسی نے دی۔ پھر آنے والے رومی ہیلینیکی ادوار میں اس کا چرچا عام ہو گیا اور طرح طرح سے اس کی تشریح و تعبیر میں قلم اٹھایا گیا۔ منطق کی یہی یونانی اسکندری روایت جب عالم اسلام میں پہنچی تو فلاسفہ کے ایک طبقے ''حکمائے اسلام'' نے اس یونانی روایت کو مزید وسعت دی۔ انہوں نے منطق میں جو کچھ لکھا اس کی اساس اور ہیئت اگرچہ یونانی تھی، لیکن مزاج اور روح غیر یونانی۔ ان کے اجتہاد فکر اور جدت و طباعی نے اسے ایک نیا رنگ دیا۔

ان حکما کے پہلو بہ پہلو وہ ارباب فکر و نظر بھی موجود تھے جنھوں نے دیکھا کہ منطق یونانی نے بعض ایسے سوالات پیدا کر دیے ہیں جن کی زد براہ راست اسلامی تعلیمات پر پڑ رہی ہے۔ ان سوالات کی نوعیت عقلی تھی؛ لہٰذا ان کے جواب میں بھی عقلی روش اختیار کی گئی، لیکن اس روش پر یونانی منطق کا رنگ غالب ہونے کے باعث حکمائے اسلام بھی اس باب میں اسلامی ذہن کی تشفی نہ کر سکے۔ رفتہ رفتہ دوسرے ارباب غور و فکر کی توجہ ان سوالات کی طرف منعطف ہوئی۔ انہوں نے سوچا کہ بحث و نظر کے اس سلسلے کا تعلق جس منطق سے ہے، اس میں جس طرح قیاس و استدلال سے کام لیا جا رہا ہے کیوں نہ اس کا جائزہ لیا جائے؛ ممکن ہے یہ بحث و نظر کسی ایسی منطق پر مبنی ہو جس میں غلطی اور خطا کا امکان ہے۔ انہوں نے منطق یونانی کو بہ نگاہ تنقید دیکھا تو اس کی جرح و قدح کے ساتھ یونانی فلسفے کے خلاف ایک رد عمل پیدا ہوا۔ ایک گروہ نے تو سرے سے اس فلسفے کو مذموم ٹھیرایا تاآنکہ فلسفے کی بطور فلسفہ مذمت ہونے لگی (مثلاً السیرافی؛ دیکھیے محمد حنیف ندوی: عقلیات ابن تیمیہ)۔ دوسرا گروہ متکلمین اسلام کا تھا۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ عالم اسلام میں کلام کے نام سے جس مذہبی غور و فکر کا آغاز ہوا اسے مسیحی فلسفۂ کلام (Scholasticism) سے کوئی نسبت نہیں، جسے ہم اپنی زبان میں محض اس لیے کلام سے تعبیر کرتے ہیں کہ یہ فلسفہ اسلامی کلام سے متأثر ہوا، یا یوں کہیے کہ ہمیں انگریزی لفظ **Scholasticism** کا کوئی ترجمہ نہیں ملتا (اگر ہے تو تدریسیت، لیکن یہ بھی باعتبار مفہوم ناکافی ہے)۔ متکلمین اسلام کے پیش نظر تو یہ مسئلہ تھا کہ اسلامی تعلیمات، یا یوں کہ لیجیے کہ مذہب کی عقلی اساسات کیا ہیں؟ مسیحی متکلمین

(School Men) کی کوشش اس کے برعکس یہ تھی کہ مسیحی عقائد کو فلسفۂ یونان سے تطبیق دیں۔ یہ غلط فہمی کہ متکلمین اسلام بھی اسلامی عقائد اور کسی فلسفے، بالخصوص یونانی فلسفے، سے تطبیق پیدا کرنا چاہتے تھے سر تا سر غلط ہے۔ بہرحال متکلمین اسلام نے جب یونانی فلسفے پر تحقیق کی نظر ڈالی تو اس تحریک کی ابتدا ہوئی جسے اقبال [رکّ باں] نے رد یونانیت (anti-classical) سے تعبیر کیا ہے۔ یونانی فلسفے کی طرح یونانی منطق بھی اس تحریک کی زد میں آ گئی۔ اس کے علمبرداروں نے دیکھا کہ یونانی منطق جس مغالطے کا شکار ہے وہ بقول ابن سینا [رکّ باں] یہ ہے کہ منطق وہ آلہ یا ذریعہ ہے جس سے انسان تصورات و تصدیقات میں خطا اور لغزش سے بچتا اور کسی شے کی ماہیت کو صحیح طور پر سمجھ لیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ھوا کہ جب ہم نے کسی شے کی تعریف کر لی تو گویا اس کی ماہیت سمجھ لی، ھس ماھو کا جواب مل گیا۔ بالفاظ دیگر حد (تعریف) معرفتِ شے کے مترادف ہے۔

یوں ایک مابعد الطبیعی بحث کا آغاز ھوا۔ متکلمین نے بجا طور پر کہا کہ کسی شے کی تعریف کر لی گئی تو یہ کیسے ممکن ہے کہ یوں اس کی ماہیت بھی سمجھ میں آ جائے۔ یونانی منطق کا یہی مابعد الطبیعی عنصر تھا جس پر متکلمین اسلام نے سب سے پہلے نظر ڈالی اور ارسطاطالیسی منطق کے اس دعوے سے انکار کر دیا کہ منطق آلہ ہے معرفتِ شے کا۔ گویا منطق کے ذریعے ہم یہ بھی معلوم کر سکتے ھیں صداقت کیا ہے اور حق کسے کہتے ھیں؟ انھوں نے یونانی منطق پر کڑی تنقید کی اور بجا طور پر کہا کہ حد (یعنی تعریف) کا مطلب اگر یہ ہے کہ ہم کسی کے حدود مقرر کر لیں۔ یعنی وہ سب باتیں پیش نظر رکھیں جو اس قسم کی دوسری اشیا میں موجود ھیں اور ان سب سے انکار کر دیں جو موجود نہیں، تو اس شے کی اس جامع و مانع تعریف سے ہم اس میں اور دوسری اشیا میں تمیز تو کر لیں گے، لیکن یہ نہیں کہ سکیں گے کہ اس کی اھمیت بھی سمجھ میں آ گئی۔ انھوں نے نہایت ٹھیک کہا کہ یہ جو ارسطو نے منطق کا رشتہ مابعد الطبیعیات سے جوڑا ہے اس کا کوئی جواز نہیں۔ مثال کے طور پر ہم نے ایک صغرٰی کبرٰی قائم کرتے ھوئے نتیجۂ یہ کہا کہ انسان حیوان ناطق ہے، تو کیا انسان کی اس تعریف سے پہلے لوگ نہیں جانتے تھے کہ انسان کو قوت نطق حاصل ہے، یا یہ کہ وہ کہہ ہی نہیں سکتے تھے کہ انسان کیا ہے؟ اس کی تعریف کی گئی تو یہ بھی سمجھ میں آ گیا کہ وہ ہے کیا؟ حیوان ناطق! لہٰذا متکلمین نے سب سے پہلے یونانی منطق کے اسی دعوے کو رد کیا، جیسا کہ آگے چل کر عہد حاضر میں ان کے زیر اثر مغربی فلاسفہ نے، کہ تعریف سے بجز ایک وجہ امتیاز کے اور کچھ حاصل نہیں ھوتا۔

ابوبکر الرازی پہلے شخص تھے جنھوں نے، جیسا کہ اقبال نے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (خطبۂ پنجم) میں لکھا ہے، ارسطاطالیسی منطق کی شکل اول پر اعتراض کیا اور اسی اعتراض کو عصر حاضر میں انگریز فلسفی مل Mill نے دہرایا۔ شکلِ اول کی رو سے کہا جاتا ہے کہ:

انسان فانی ہے۔
سقراط انسان ہے۔
لہٰذا سقراط فانی ہے۔

فرمائیے! الفاظ کے اس داؤ پیچ سے کیا حاصل ھوا؟ کچھ بھی نہیں!

منطق پر جرح و تنقید کا یہ سلسلہ جس خوبی سے جاری رھا، اس سے بالآخر ارسطو کے مقولات عشرہ بھی محفوظ نہ رہے۔ الباقلانی نے ان کا [illegible]

سے جائزہ لیا اور جیسا کہ ڈی - بی - میکڈانلڈ نے اپنی کتاب *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* میں اعتراف کیا ہے، الباقلانی کے ہاتھوں ارسطو کے مقالات میں سے ایک وجود (existence) کے سوا کوئی مقالہ بھی محفوظ نہ رہا اور وجود کی نفی بھی گویا ہوتے ہوتے رہ گئی ۔

مقولات کی بحث سے قطع نظر قابل لحاظ امر یہ ہے کہ ارسطاطالیسی منطق کی نوعیت سر تا سر استخراجی ہے اور استخراج میں حد اوسط (middle term) بالخصوص اہم ہے، اس لیے کہ مقدمتین، یعنی مقدمۂ کبری (major premise) اور مقدمۂ صغری (minor premise) سے جب ہم ایک نتیجہ (inference) قائم کرتے ہیں تو اس میں مقدمۂ اولی کی حیثیت اتنی اہم نہیں ہوتی جتنی مقدمۂ ثانی کی، کیونکہ یہ مقدمہ بعض اوقات مشکوک بھی ہو سکتا ہے اور محل نظر بھی - منطقیین اسلام نے حد اوسط پر طرح طرح سے اعتراض کیے ہیں تا آنکہ امام ابن تیمیہ [رک باں] نے اپنی کتاب الرد علی المنطق میں اس پر ایسی کڑی تنقید کی کہ اس سے ارسطاطالیسی منطق کی عمارت ہی سرے سے متزلزل ہو گئی ۔

بات یہ ہے کہ فلسفے یا عقل کا سارا مسئلہ ایک پہلو سے تصور اور تصدیق کا مسئلہ ہے - ہماری عقلی کاوشوں کی انتہا جب کسی تصور پر ہوتی ہے، ہم عقلاً کسی معاملے میں حکم لگاتے ہیں اور یہ حکم ایک تصدیق کی شکل اختیار کر لیتا ہے تو اس میں منطق کا دخل اس سے زیادہ نہیں ہو سکتا کہ ہم نے تصورات و تصدیقات کو لساناً جو شکل دی، استدلال و برہان سے جس طرح کام لیا، اس میں کسی سہو و خطا کا ارتکاب تو نہیں ہوا؛ لہٰذا منطق کے بارے میں متکلمین اسلام نے یہ موقف اختیار کیا کہ منطق زبان کی تنقید ہے، یعنی یہ کہ ہم اپنے خیالات جس طرح پیش کر رہے ہیں ان میں کوئی سقم، تضاد و تخالف تو نہیں ہے ۔

منطق معرفت حق کا ذریعہ نہیں - یہی وجہ ہے کہ منطق کی مخالفت یا اس پر جرح و تنقید سب سے زیادہ اس مابعد الطبیعی عنصر کی بنا پر کی گئی جسے غلطی سے منطق میں داخل کر لیا گیا تھا - بات یہ ہے کہ منطق نے بعض مابعدالطبیعی حقائق کا ساتھ دیا اور بعض کا نہیں - اندریں صورت جن حقائق کا ساتھ نہیں دیا ان کو رد کرنا ضروری ٹھیرایا، یا اگر رد نہیں کیا گیا تو ان کی نوعیت یکسر بدل گئی، جسے ذہن انسانی نے قبول نہیں کیا - ان حقائق کو جوں کا توں قائم رکھنے کی ایک صورت یہ تھی کہ اس منطق ہی کو رد کر دیا جائے جس سے ان حقائق کا رد لازم آتا ہے، یا پھر اس کی عمارت جن اساسات پر تعمیر ہوئی ہے، اسے از روے علم جو شکل دی گئی ہے، اس کا اطلاق کسی امر میں جس طرح ہو رہا ہے اس پر تنقید کی نظر ڈالی جائے اور یہ دیکھا جائے کہ کہیں اس کی تعمیر ہی تو غلط بنیادوں پر نہیں ہوئی، یا ممکن ہے ان حقائق تک پہنچنے کا منطق کے علاوہ کوئی اور راستہ بھی ہو - بہرحال ضروری ہے کہ منطق کو اس کے حقیقی وظیفے، یعنی تنقید زبان تک محدود رکھا جائے - یہ خیال تھا جس نے متکلمین کو یونانی منطق کی تنقید پر آمادہ کیا اور حق یہ ہے کہ انھوں نے اس باب میں جو قدم اٹھایا اس میں منطق ہی کا مفاد مضمر تھا - متکلمین اسلام نے منطق کے یونانی نظام کی خامیوں اور خرابیوں کی نشان دہی کی اور یہ منطق کی بحیثیت منطق ایک بہت بڑی خدمت تھی، جس سے اس کے مزید نشو و نما کا راستہ صاف ہو گیا اور ایک نئی منطق کی داغ بیل پڑی ۔

یونانی منطق کا سارا دار و مدار قیاس (Syllogism)

پر تھا۔ اس کا منہاج (method) استخراجی (decuctive) تھا۔ جب اس منہاج کا از روے منطق ھی جائزہ لیا گیا تو ثابت ھوا کہ قیاس سے ھمارے علم میں کوئی اضافہ نہیں ھوتا اور اس کی حیثیت تحلیل و تجزیے سے زیادہ نہیں، مثلاً جب ھم نے کہا: ''انسان فانی ھے''، تو ظاھر ھے سقراط بھی فانی ھونا؛ لہٰذا صغرٰی و کبرٰی، یعنی مقدمتین، قائم کرنے کی کیا ضرورت ھے کہ: ''انسان فانی ھے'': ''سقراط انسان ھے''؛ لہٰذا ''سقراط بھی فانی ھے''۔ یوں ھمارے علم میں کوئی نئی بات تو نہیں آتی کیونکہ جب کہا جاتا ھے کہ انسان فانی ھے تو کہنے والا سارے انسانوں پر بشمول سقراط حکم لگا رھا ھے۔

صغرٰی و کبرٰی عبارت ھیں مقدمتین سے۔ لیکن بعض مقدمات بدیہی ھوتے ھیں، مثلاً طلوع آفتاب ایک بدیہی امر ھے۔ یوں ھمارے ذھن میں طلوع آفتاب کا جو تصور قائم ھوتا ھے اس کی تائید کے لیے کسی منطق کی ضرورت نہیں۔ رھے وہ مقدمات جو غیر بدیہی ھیں، ان میں بھی ھم ایک حد تک منطق سے بے نیاز رہ سکتے ھیں۔ آپ نے یہ خبر سنی کہ آج شام بیرون شہر میں بارش ھوئی۔ اب یا تو آپ تسلیم کر لیتے ھیں کہ یہ خبر درست ھے، یا آپ کو اس کی صحت میں شک ھوتا ھے۔ دوسری صورت میں یہ مسئلہ اعتماد و عدم اعتماد کا ھوتا ھے، ممکن یا ناممکن کا نہیں اور نہ اس امر کی ضرورت ھوتی ھے کہ ھم اسے ایک منطقی قضیے کی شکل دیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ فلسفۂ یونان، بالخصوص منطق یونانی، سے بے اطمینانی اور اس پر کڑی تنقید کی ابتدا اس وقت ھوئی جب یونانیت سے ذھنًا اور اخلاقًا امت کے لیے کئی خطرے پیدا ھو چکے تھے۔ اسلامی تعلیمات یونانیت کی زد میں آ کر ایک غلط شکل اختیار کر رھی تھیں۔ اس طرح جو ردعمل ھوا اس کی نوعیت اگرچہ خالصةً علمی اور عقلی تھی، لیکن وجوہ کچھ بھی ھوں اھل مغرب نے کبھی تو مسیحی اصطلاح راسخ العقیدگی (orthdoxy) سے کام لیتے ھوے اسے دینی رد عمل سے تعبیر کیا اور کبھی اپنی علمی اصطلاح سکولاسٹسزم (scholasticism) سے۔ انھوں نے کلام کے بارے میں بھی (کہ اس کا موضوع ھے مذھب، یا وہ بنیادی سوالات جو نوع انسانی میں مشترک تو ھیں لیکن علم بالحواس یا ظن و تخمین اور قیاس و استدلال کی زد میں نہیں آتے) فلسفیانہ غور و فکر سے یہ راے قائم کی۔ اس سے اسلامی عقائد کی رائج الوقت فلسفیانہ افکار سے ھم آھنگی مقصود تھی۔ بہرحال اس ثقافتی تصادم میں، جو اسلام اور یونانیت میں رونما ھوا (کیونکہ انسان، کائنات، زندگی، اس کے مسائل، اخلاق، روحانیت، ذاتِ الٰہی، غرض ھر مسئلے میں دونوں کا نقطۂ نظر بنیادی طور پر ایک دوسرے سے مختلف تھا)، وہ رد عمل ناگزیر تھا جس کی باقاعدہ ابتدا اشاعرہ سے ھوئی۔ اس رد عمل میں چونکہ اصل مسئلہ عقل کا تھا (روز مرہ کی زندگی، سیاست و اجتماع سے لے کر مابعد الطبیعی تصورات اور ایمان تک، عقل ھی یونانیت کا سرمایۂ افتخار تھا)، لہٰذا عقل ھی کا تقاضا تھا کہ سب سے پہلے یونانیت کا وہ حصار توڑ کر اسے آزادانہ کارفرمائی کا موقع دیا جائے جس نے دل و دماغ کو خود ساختہ زنجیروں میں جکڑ رکھا ھے کیونکہ اسی صورت میں ھم منطق سے ھر مسئلے میں اس کے حسب منصب صحیح طور پر کام لے سکیں گے۔ یہاں یہ بات بھی نظر انداز نہیں کرنی چاھیے کہ منطق بعد کی چیز ھے اور گو بطور ایک ضابطۂ تنقید ایک مستحسن امر ھے، لیکن انسان اس سے پہلے بھی حقائق کو سمجھ رھا تھا، ان کا اظہار بغیر کسی سہو و خطا اور ابہام و التباس کے ھو رھا تھا اور لوگ اس وقت بھی منطقی لحاظ

ہی سے مسائل پر رائے زنی اور ان کی تائید و تردید کر رہے تھے ۔ اب اگر تردید و تائید یا نقد و جرح کے اس عمل میں کچھ اصول کارفرما ہیں اور ایسے قواعد و ضوابط ہیں جنہیں ملحوظ رکھتے ہوئے ہم ان مغالطوں یا سفسطوں (Fallacus) کا سراغ لگا سکتے اور ان سے بچ سکتے ہیں جن کا کسی مسئلے پر گفتگو کرتے ہوئے ہم اکثر شکار ہو جاتے ہیں ، تو منطق کی ایجاد اسی طرح ایک امر ضروری ٹھیرتی ہے جس طرح قواعد زبان کی ایجاد ۔ اس کے برعکس اگر منطق احقاق حق میں ممد و معاون ثابت ہونے کے بجائے حق کو اپنے اندر محصور کر لے ، جیسے منطق یونانی میں ہوا ، تو اس کا نتیجہ بجز اس کے کچھ نہیں ہوگا (اور فی الواقع ایسا ہی ہوا) کہ یا تو کسی تصور کی نفی ہوگئی یا اثبات : مگر منطقی قضایا میں اثبات ہوا یا نفی ، اس سے ذہن کی تسلی نہ ہو سکی ۔

منطق یونانی نفی و اثبات کی منطق تھی ۔ اس نے اول جملہ حقائق کو مقدمات کی شکل دی ۔ یہ حقائق سبھی قسم کے تھے ۔ ان میں وہ بھی تھے جن کا تعلق مصالح حیات سے ہے اور وہ بھی جن کی حیثیت مابعد الطبیعی تھی ۔ پھر منطق نے ان پر حکم لگاتے ہوئے یا تو انہیں رد کر دیا یا قبول کیا تو اس شکل میں جو باعتبار اس کے قواعد و ضوابط کے ممکن نہ تھی ۔ اس سلسلے میں یہ امر نظر انداز کر دیا گیا کہ ان حقائق کی صحت و عدم صحت ، یا ان کی ماہیت و نوعیت تک پہنچنے کے کچھ اور بھی ذرائع ہیں ۔ اس معاملے میں انداز بحث کو بدلنے کی ضرورت ہے کیونکہ ہم ان حدود و قیود سے آزاد ہیں جو منطق ہم پر عائد کر رہی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ عالم اسلام نے اس منطق کے خلاف شدید احتجاج کیا اور یہ احتجاج عالم اسلام ہی میں ممکن تھا کیونکہ اس وقت عالم اسلام ہی میں زندگی تھی اور باقی دنیا پر ذہنی اعتبار سے جمود طاری تھا ۔

عالم اسلام کو یہ سمجھنے میں دیر نہیں لگی کہ منطق یونانی کا منہاج چونکہ سر تا سر استخراجی ہے اور اس پر مجرد تصورات کا غلبہ ہے ، لہٰذا وہ علم جو کسی منطقی قیاس (Syllogism) سے حاصل ہوتا ہے وہ عام نہیں بلکہ تجزیہ و تحلیل ہوتا ہے (فلاسفۂ مغرب بہت آگے چل کر عہد نشأۃ الثانیہ میں کہیں اس نکتے کو سمجھے اور جب جا کر ان کے یہاں بھی منطق یونانی کی جرح و تنقید ہونے لگی)۔ عالم اسلام میں اس قسم کی منطقی بحثیں بالآخر لاطائل ہو کر رہ گئیں اور پائے استدلالیاں چوبیں ثابت ہو کر ڈگمگانے لگے ۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ منطق یونانی کی روش سے مصالح حیات کو تقویت کے بجائے گزند پہنچ رہا تھا ۔ اس کے مابعد الطبیعی عنصر کے باعث (کہ ”حد شے معرفتِ شے ہے“) مجرد تصورات پر حقیقت کی ایک خیالی عمارت تیار ہونے لگی اور وہ یوں کہ جب ذہن انسانی میں ایک تصور ابھرا، مثلاً اشیا کو دیکھتے ہوئے شے کا، ان کو محدود دیکھتے ہوئے وجود کا جس کا اطلاق ہر موجود پر ہو سکتا ہے ، تو اسے اس کا عین ٹھیرایا گیا ۔ یہ ایک قدرتی امر تھا ۔ مثال کے طور پر انسان کا بطور انسان ایک تصور ہمارے ہاں موجود ہے : ہم اس کا اطلاق ہر انسان پر کرتے ہیں اور یوں انسان اور غیر انسان میں امتیاز ہو جاتا ہے : مگر جب اس مدرک ذہنی کے بارے میں کہا گیا کہ عین ایک حقیقت ثابتہ ہے ، گو وجود سے عاری (ہم اسے اصطلاحاً ثبوت کہیں گے)، لیکن وجود بہر حال اس کے تابع ہے اور پھر اس کے وجود کی علت اور یوں اعیان ثابتہ کے حوالے سے کائنات کی تعبیر ہونے لگی تو یہ ایک مدرک ذہنی کو بلا ثبوت حقیقت مان لینا استخراج کا عمل تھا،

اصلاً منطق کو حدود سے باهر اور ایک طرح سے مصادره علی المطلوب۔ اس قسم کے نظریے خود منطق کی رو سے منطق یونانی سے بد دلی کا باعث هوے۔ اس منطق کا رشته رفته رفته زندگی سے کٹ گیا۔ اس کی تردید منطق هی کے دلائل و براهین سے هونے لگی، تاآنکه امام ابن تیمیه نے الرد علی المنطقیین میں منطق یونانی کی خامیوں کو بڑی وضاحت سے واضح کیا اور اسے بطور ایک آلۂ معرفت کلیۃً رد کر دیا [رک به ابن تیمیه].

حکماے اسلام کی روش منطق کے بارے میں محض سلبی یا صرف منطق یونانی کی تنقید اور تردید تک محدود نهیں رهی۔ جب ایک ثقافت کا دوسری ثقافت سے تصادم هوتا هے اور وه اس سے مغلوب نهیں هوتی تو اس تصادم میں پهلا مرحله اعتراضات اور رد و کد کا هوتا هے اور دوسرا تعمیر کا۔ یهی کچھ عالم اسلام میں هوا۔ منطق یونانی کے رد و کد کے ساتھ ساتھ انهوں نے ایک دوسری منطق، منطق استقرا (Inductive Logic) کی بنیاد رکھی، جس کا اسلامی مشرق کے علاوه اندلس کی درس گاهوں میں نشو و نما هوا۔ منطق استقرا عالم اسلام کی ایجاد هے۔ یه منطق ایجاد هوئی تو سائنسی تحقیق و اکتشاف کا راسته کھل گیا، سائنسی منهاج (scientific method) متشکل هوا اور سائنس کی ترقی اور فروغ کا زمانه آ گیا۔ یه دوسری بات هے که مسلمان ارباب علم، منطقیوں اور سائنس دانوں کی ان کوششوں سے سائنس کے لیے جو نتائج مرتب هوے اور اس کا ارتقا آگے چل کر جس نهج پر هوتا رها، اس سے اهل مغرب هی نے فائده اٹھایا، جس کا آج انهیں بھی اعتراف هے (دیکھیے اقبال: تشکیل جدید الٰهیات اسلامیه، خطبۂ پنجم).

مآخذ: (۱) Sarton: *Introduction to the History of Science*، مطبوعهٔ Carnegie Institution، واشنگٹن (اردو ترجمه، از سیّد نذیر نیازی: مقدمهٔ تاریخ سائنس، مطبوعهٔ مجلس ترقی ادب، لاهور)؛ (۲) محمد اقبال: *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (اردو ترجمه، از سیّد نذیر نیازی: تشکیل جدید الٰهیات اسلامیه، مطبوعهٔ مجلس ترقی ادب، لاهور)؛ (۳) Macdonald: *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*، لندن ۱۹۰۳ء؛ (۴) عبدالسلام ندوی: حکماے اسلام، ۲ جلدیں، اعظم گڑھ ۱۹۵۲ء؛ (۵) محمد حنیف ندوی: عقلیات ابن تیمیه، مطبوعهٔ ادارۂ ثقافت اسلامیه، لاهور؛ نیز رک به فلاسفه؛ فلسفه؛ ابن تیمیه؛ ابن سینا؛ الغزالی.

(سیّد نذیر نیازی)

⊗ تکمله (۲): منطق (ع: ماده ن ط ق؛ نَطَقَ، يَنْطِقُ، بمعنی بولنا گفتگو کرنا) کے لغوی معنی هیں کلام، گفتگو، بولی۔ اس لفظ کا اطلاق هر آواز پر هوتا هے۔ جانوروں کی آواز اور بولی کو بھی قرآن مجید میں منطق سے تعبیر کیا گیا هے: عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ (۲۷ [النمل]: ۱۶)، یعنی همیں (خدا کی طرف سے) جانوروں کی بولی سکھائی گئی هے (دیکھیے لسان العرب، بذیل ماده)۔ اصطلاحاً یه ایک علم کا نام هے۔ منطق کی کئی تعریفیں کی گئی هیں، جن میں سے مندرجۂ ذیل تعریف سب سے زیاده قابل قبول معلوم هوتی هے: "منطق وه علم هے جس کے ذریعے هم کو صحیح استدلال کے قواعد معلوم هوتے هیں اور یه وه فن هے جس سے هم اپنے ذهن کو صحت کے ساتھ استعمال کر سکتے اور مغالطے سے بچتے هیں" (امیر عالم علی خان: منطق استخراجی و استقرائی، حیدر آباد دکن ۱۹۰۹ء، ص ۲۱)۔ تقریباً اسی مفهوم کو عربی میں یوں ادا کیا جاتا هے: "المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر"۔ اس کا موضوع تصورات و تصدیقات (معلومات تصوریه و تصدیقیه) هیں۔ اس کا مقصد یه هے که ذهن

فکری لغزشوں سے محفوظ رکھا جا سکے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ تمام علوم میں صحت و اصابت برقرار رہے ۔ یہی وجہ ہے کہ ابن سینا نے منطق کو "خادم العلوم" کہا ہے اور الفارابی نے اسے "رئیس العلوم" کا لقب دیا ہے ۔

عام طور پر منطق کے نو اصول بیان کیے جاتے ہیں : (۱) کلیات؛ (۲) تعریفات: (۳) تصدیقات: (۴) قیاس؛ (۵) برہان؛ (۶) خطابت: (۷) جدل؛ (۸) مغالطہ؛ (۹) شعر ۔

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اخوان الصفا نے منطق میں ایساغوجی [رک بآں] کے مؤلف فور فریوس کا مسلک اختیار کرتے ہوئے اسی کے الفاظِ خمسہ، یعنی جنس، نوع، فصل، خاصّہ اور عرضِ عام اپنائے، البتہ ایک نئے لفظ 'شخص' کا اضافہ ضرور کیا (ظہر الاسلام، ۲ : ۱۶۷).

علم منطق کو سب سے پہلے مدوّن کرنے کا سہرا معلم اول ارسطو [رک بہ ارسطو طالسیس) کے سر ہے ۔ کئی فضلا (جن میں اسحٰق بن حنین، حنین بن اسحٰق اور ثابت بن قرّۃ بھی شامل ہیں) کی کوششوں کے بعد ابو نصر الفارابی (م ۳۳۹ھ) نے منصور بن نوح السامانی کی فرمائش پر ارسطو کی کتابوں کے ترجمے اور ملخص تیار کیے اور معلّم ثانی کہلایا ۔ اس کے بعد یہ شرف ابن سینا (م ۴۲۸ھ) کو حاصل. حاصل ہوا ۔

بقول ابن الندیم، ارسطو نے منطق پر آٹھ کتابیں لکھیں : (۱) المقولات: (۲) العبارۃ: (۳) تحلیل القیاس؛ (۴) البرہان؛ (۵) الجدل: (۶) المغالطین (یا المغالطہ)؛ (۷) الخطابۃ: (۸) الشعر (دیکھیے الفہرست، طبع فلوگل، ص ۲۴۸ تا ۲۵۰. نیز احمد بدوی : منطقِ ارسطو، جس میں المقولات، المدلولات اور مبادی البیان وغیرہ طبع ہو چکی ہیں).

ایک مدت تک ارسطو کی کتب منطق کی شروح لکھنے کا بہت رواج رہا ۔ ابو یوسف الیعقوب الکندی (م تقریباً ۲۶۰ھ) نے منطق پر نو رسائل لکھے (الفہرست، ص ۲۵۶) ۔ الکندی کے تلامذہ میں سے ابوالعباس احمد بن الطیّب السرخسی نے ارسطو کی کتب منطق کی شروح لکھیں (الفہرست، ص ۲۶۲) ۔ ارسطو کی کتب منطق کی شرحیں لکھنے والوں میں ابونصر الفارابی بھی شامل ہے، جس نے شروح کے علاوہ منطق پر مستقل کتابیں بھی لکھیں ۔ دیگر شارحین میں خاص طور پر قابل ذکر یہ ہیں : ابو اسحق قویری، ابو یحیی المروزی، ابو بشر متی ابن یونس، یحیی بن عدی، ابو علی عیسی بن زرعۃ، ابو الخیر بن سوار المعروف بابن الخمّار (الفہرست، ص ۲۶۲ تا ۲۶۵، ۲۳۴) .

مسلمان علما نے دیگر علوم کی طرح منطق پر بھی خوب طبع آزمائی کی اور کتابوں کے انبار لگا دیے۔ انھوں نے مستقل کتابوں کے علاوہ شروح و حواشی بھی لکھے۔ استقصا تو مطلوب نہیں : صرف چند اہم کتابوں کے نام پر اکتفا کیا جاتا ہے : (۱) ابوبکر محمد زکریا الرازی (م ۳۱۱ھ / ۹۲۳ء) : رسالۃ فی المنطق؛ (۲) ابو الحسن احمد بن سعد الکاتب الاصفہانی (م حدود ۳۵۰ھ) : کتاب المنطق؛ (۳) ابو احمد حسن بن عبداللہ العسکری (م ۳۸۲ھ) : کتاب المنطق؛ (۴) الغزالی (م ۵۰۵ھ / ۱۱۱۱ء) : معیار العلم فی فن المنطق (طبع سلیمان دنیا، قاہرہ ۱۹۶۱ء)؛ (۵) ابن باجۃ (م ۵۳۳ھ / ۱۱۳۸ء) : رسائل منطق؛ (۶) ابن رشد (م ۵۹۵ھ / ۱۱۹۸ء) : مناہج الادلۃ فی عقائد الملّۃ (طبع محمود قاسم) اور (۷) الشرح الاوسط (در رسائل ابن رشد، حیدر آباد دکن ۱۹۴۷ء؛ شروح کے علاوہ ارسطو اور الفارابی پر ابن رشد نے بڑی تنقید کی ہے)؛ (۸) سعد بن منصور ابن کمونۃ (م ۶۷۶ھ / ۱۲۷۷ء) : الحکمۃ الجدیدۃ فی المنطق (دیکھیے کشف الظنون، ۱ : ۶۸۵)؛ (۹) نجم الدین

علی بن عمر الکاتبی القزوینی (م ۶۷۵ھ / ۱۲۷۷ء؛ تلمیذ نصیر الدین الطوسی) : حکمة العین، (۱۰) جامع الدقائق فی کشف الحقائق اور (۱۱) الرسالة الشمسیه فی القواعد المنطقیه۔ الرسالة الشمسیه پر شروح اور حواشی لکھنے والوں میں قطب الدین محمود بن الرازی التختانی (م ۷۶۶ھ / ۱۳۶۴ء) اور سید شریف الجرجانی (م ۸۱۸ھ / ۱۴۱۳ء) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ مؤخرالذکر کی شرح پر ملاعبدالحکیم سیالکوٹی (م ۱۰۶۷ھ / ۱۶۵۷ء) نے بڑا عالمانہ اور محققانہ حاشیہ لکھا (براکلمان: تکملہ، ۱ : ۸۴۵ و ۲ : ۱۷۲)۔ قطب الدین مذکور کی ایک مستقل تصنیف (۱۲) الرسالة فی التصور و التصدیق بھی ہے، جس کی شرح میرزا زاہد ہروی (م ۱۱۰۱ھ / ۱۶۸۹ء) نے قلمبند کی (براکلمان : تکملہ، ۲ : ۲۹۳): (۱۳) سعد الدین التفتازانی (م ۷۹۲ھ / ۱۳۹۰ء) : تہذیب المنطق (اس پر کئی حواشی اور شروح لکھی گئیں، جن میں سے الکردی کی شرح زیادہ معروف ہے): (۱۴) الشریف نور الدین محمد بن علی السید الشریف الجرجانی (م ۸۳۸ھ / ۱۴۳۴ء) : الغرة فی المنطق (عبداللہ یزدی اور جلال الدین الدوانی کے علاوہ متعدد علما نے اس کے حواشی و شروح لکھیں، دیکھیے براکلمان : تکملہ، ۲ : ۲۹۴؛ کشف الظنون، عمود ۱۸۶۲، ۱۸۶۳): (۱۵) ابن تیمیہ (۷۲۸ھ/۱۳۲۸ء): نقض المنطق (طبع عبدالرزاق حمزہ) اور (۱۶) الرد علی المنطقیین (مطبوعہ بمبئی، مع دیباچہ از سید سلیمان ندوی): (۱۷) ابن سینا: الشفاء المنطق المدخل، (۱۸) المنطق البرہان، اور (۱۹) المنطق الخطابة (طبع ابوالعلا عفیفی): (۲۰) زین الدین عمر ابن سہلان الساوی: البصائر النصیریہ (مع تعلیقات مفتی محمد عبدہ، بولاق ۱۳۱۶ھ).

برصغیر پاک و ہند میں بھی دیگر علوم کی طرح منطق پر بھی بہت سی کتابیں لکھی گئیں، جن میں سے چند ایک خاص طور پر قابل ذکر ہیں : (۱) محب اللہ البہاری (م ۱۱۱۹ھ / ۱۷۰۷ء) : مسلّم العلوم اس کتاب کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی یہ دینی مدارس کے نصاب میں شامل کی گئی اور جلیل القدر علما اور اساتذہ نے اس کی شروح اور حواشی لکھے، جن میں سے قاضی مبارک گوپاموی (م ۱۱۶۲ھ / ۱۷۴۸ء) : قاضی مبارک؛ حمد اللہ السندیلوی (م ۱۱۶۰ھ / ۱۷۴۷ء) : حمد اللہ؛ ملا حسن بن غلام مصطفی (م ۱۱۹۸ھ / ۱۷۸۳ء) : ملا حسن اور ملا محمد مبین بن محب اللہ لکھنوی (۱۲۲۵ھ / ۱۸۱۰ء) : مرآة الشروح زیادہ مشہور ہیں (دیگر شروح و حواشی کے لیے دیکھیے عبدالحی الحسنی : الثقافة الاسلامیة فی الهند، دمشق ۱۹۵۸ء، ص ۲۶۰ تا ۲۶۱): (۲) عبدالحق محدث دہلوی : الدرة البہیة: (۳) فضل امام خیر آبادی (۱۲۴۳ھ / ۱۸۲۷ء) : مرقاة: (۴) تراب علی خیر آبادی (م ۱۲۴۲ھ / ۱۸۲۶ء) : الدر المنظور فی المنطق (کتب منطق اور شروح و حواشی کی تفصیلات کے لیے دیکھیے عبدالحی حسنی : کتاب مذکور، ص ۲۵۵ تا ۲۶۱؛ زبید احمد: *Contribution of India to Arabic Literature*، لاہور ۱۹۴۶ء، ص ۱۴۹ تا ۱۵۶ - ۳۹۵ تا ۴۲۸).

مآخذ: (۱) ابن الندیم : الفہرست، بمواضع کثیرہ؛ (۲) حاجی خلیفہ : کشف الظنون، بمواضع کثیرہ؛ (۳) احمد امین : ظہر الاسلام، ۱ : ۲۳۱ ببعد؛ (۴) القفطی : تاریخ الحکماء، لائپزگ ۱۳۲۰ء، ص ۳۴ تا ۳۸؛ (۵) احمد بدوی : منطق ارسطو؛ (۶) عبدالمتعال الصعیدی : تجدید علم المنطق؛ (۷) محمد وہبة الشربینی : کتاب المنطق العربی؛ (۸) محمود قاسم : المنطق الحدیث و مناہج البحث؛ (۹) علی سامی النشار : مناہج البحث عند مفکری الاسلام؛ (۱۰) عمر فروخ : تاریخ الفکر الاسلامی؛ (۱۱) زکی نجیب محمود : المنطق الوضعی، ۲ جلد، قاہرہ ۱۹۶۱-۱۹۶۲ء؛ (۱۲) عبداللہ عبدالحی : المنطق قدیماً و

حدیثاً، اسیوط ۱۹۶۰ء؛ (۱۳) عوض اللہ جاد حجازی : المرشد السلیم فی المنطق الحدیث و القدیم، قاھرہ ۱۹۶۳ء؛ (۱۴) علی سامی النشار : المنطق الصوری منذ ارسطو، اسکندریہ ۱۹۰۰ء؛ (۱۵) یوسف علی یوسف : الفیصل فی علم المنطق، قاھرہ ۱۹۶۲ء؛ (۱۶) عبدالحی حسنی : الثقافة الاسلامیة فی الھند، ص ۲۵۳ تا ۲۶۱؛ (۱۷) زبید احمد : ***Contribution of India to Arabic Literature***، ص ۱۴۹ تا ۱۵۶، ۳۹۵ تا ۴۲۸ .

(عبدالقیوم)

ریاضیات

تمہید : ریاضیات کی علمی تقسیم کی رو سے حکمت کی دو قسمیں ھیں: (۱) حکمت نظری؛ (۲) حکمت عملی - پھر حکمت نظری کی تین شاخیں ھیں : (۱) الٰہی، اسے علم اعلٰی یا فلسفة الاولٰی یا علم کلی بھی کہتے ھیں؛ (۲) ریاضی، اسے علم اوسط یا علم الوسط یا حکمت وسطٰی اور تعلیم (جمع : تعالیم) یا علم تسلیمی بھی کہا جاتا ھے - بقول تھانوی : حکماء تعلیم و تعلم میں ریاضی سے ابتدا کیا کرتے تھے کیونکہ یہ جسم تعلیمی سے بحث کرتی ھے (کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادّہ، مطبوعۂ کلکتہ)؛ (۳) طبعی یا علم الاولٰی (کیونکہ اس کا تعلق مادّی اجسام سے ھے - ان تینوں اقسام پر اور حکمت عملی (تہذیب الاخلاق؛ تدبیر منزل اور سیاست مدینہ) پر متعلقہ علوم کی کتابوں پر سیر حاصل بحثیں آئی ھیں (تعریف کے لیے دیکھیے تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل علم و علوم، در مقدمہ) - منطق کا علم حکمت میں شامل نہیں تو خارج بھی نہیں .

اس وقت ھمیں حکمت نظری کی شاخ ریاضی سے بحث ھے - اس کے اس نام کی وجہ تسمیہ یہ ھے کہ اس علم سے ریاضت ذہنی مقصود ھے یا یہ علم ذہنی ریاضت سے حاصل ھوتا ھے (کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادّہ) - دوسری تعریف یہ آئی ھے کہ یہ ان احوال کے علم کا نام ھے جن کی وجود خارجی میں مادّے پر غور و فکر کے بغیر ضرورت پیش آتی ھے - اس علم کے چار اصول ھیں: (۱) علم العدد (حساب)؛ (۲) علم الھندسہ؛ (۳) علم الھیئت؛ (۴) علم التألیف (نغمات، یعنی موسیقی کا علم) - اس علم کی فروع چھے ھیں- : (۱) علم جمع و تفریق؛ (۲) علم جبر و مقالہ؛ (۳) علم المساحة؛ (۴) علم جرالاثقال؛ (۵) علم الزیجات والتقاویم؛ (۶) علم

الارغنون (آلات غریبه کے اصولوں کا علم).

علم حساب (علم العدد) کی ذیلی شاخیں یه ہیں: (۱) علم حساب التخت و التراب (ہندسوں کی مختلف صورتوں کا علم)؛ (۲) علم حساب الخطائین (مطلق حساب کا علم)؛ (۳) حساب الدرہم والدینار (مجہولات عددیه کے استخراج کا علم)؛ (۴) علم حساب الدور و الوصایا (مال وصیت کی مقدار کا علم)؛ (۵) علم حساب العقود (انگلیوں پر شمار کرنا)؛ (۶) علم اعداد الوفق والدفق (مربع خانوں والی مربع جدولوں میں ہندسے لکھنے کا علم، بشرطیکه ان کی سطریں مساوی ہوں اور ہندسوں میں تکرار نه آئے۔ ان جدولوں کے عجیب و غریب روحانی فوائد بتائے جاتے ہیں)؛ (۷) عام التعابی العددیه (میدان جنگ میں فوجوں کی ترتیب اور صف بندی کا علم).

علم ہندسه کی ذیلی شاخیں یه ہیں: (۱) علم عقود الابنیه (مختلف عمارتوں، قلعوں اور بندوں کے بنانے اور اونچائی پر پانی کے پہنچانے کا عام)؛ (۲) علم المناظر والمرایا (علم البصریات)؛ (۳) علم المرایاء المحرقة (خطوط شعاعیه کے احوال اور آتشی شیشوں کے عمل کا علم)؛ (۴) عام مراکز الاثقال (لادی ہوئی چیزوں کے مرکز ثقل جاننے کا علم)؛ (۵) علم جر الاثقال (بھاری چیزوں کے اٹھانے کے آلات کا علم)؛ (۶) علم المساحة (پیمائش کرنے کا علم)؛ (۷) علم انباط المیاه (کنویں، چشمے اور نہریں نکالنے کا علم)؛ (۸) علم آلات الحربیه (آلات جنگ بنانے کا علم)؛ (۹) عام الرمی (تیر اندازی اور اس کے آلات کا عام)؛ (۱۰) علم التعدیل (دن اور رات میں تفاوت کی کیفیت کا علم)؛ (۱۱) علم البنکامات (وقت بتانے کے آلات، مثلاً دھوپ گھڑی اور شیشه ساعت وغیره کا علم؛ فارسی: پنکان)؛ (۱۲) علم الملاحة والسباحة (جہاز رانی اور پیراکی کا علم)؛ (۱۳) علم الاوزان و الموازین (بھاری پتھروں اور بوجھوں کی مقدار جاننے کا علم، آلات اوزان و پیمائش کا علم)؛ (۱۴) علم الآلات المبنیه علی ضرورة عدم الخلاء (آبی ظروف، یعنی قدح العدل اور قدح الجوار اور ان کی مقدار جاننے کا علم).

علم ہیئت کی ذیلی شاخیں یه ہیں: (۱) علم الزیجات (ستاروں کی حرکات کے نقشے اور تقاویم، جنتریاں، کیلنڈر وغیره تیار کرنے کا علم؛ (۲) علم کتابة التقاویم (جنتری لکھنے کا علم)؛ (۳) علم حساب النجوم (ستاروں کی حرکات کے نقشے لکھنے کا علم)؛ (۴) علم کیفیة الارصاد (ستاروں کے احوال دیکھنے کا علم)؛ (۵) علم آلات الرصدیه (آلات رصدیه کے حصول کا بیان)؛ (۶) علم المواقیت (اختلاف اوقات پہچاننے کا علم)؛ (۷) علم الآلات الظلیه (سایوں کے احوال اور ان کے آلات کا علم)؛ (۸) علم الاکر (کروں کے احوال کا علم)؛ (۹) علم الاکر المتحرکه (متحرک کروں کے احوال کا علم)؛ (۱۰) علم تسطیح الکره (کروں پر لکھے ہوئے خطوط اور دوائر کو سطح پر منتقل کرنے کا عام)؛ (۱۱) علم صور الکواکب (ستاروں کی صورتوں اور شکلوں کا علم)؛ (۱۲) علم مقادیر العلویات (اجرام سماوی کے احوال کا علم)؛ (۱۳) علم منازل القمر (چاند کی منزلیں پہنچاننے کا علم)؛ (۱۴) علم جغرافیا؛ (۱۵) علم مسالک البلدان و الامصار (Topography، شہروں کے جغرافیائی حالات کا علم)؛ (۱۶) عام معرفة البرد و مسافاتها (شہروں کے درمیان مختلف مسافتوں کے بیان کا علم)؛ (۱۷) علم خواص الاقالیم (مختلف ممالک کی خصوصیات کا علم)؛ (۱۸) عام الادوار والاکوار (سنه شمسی اور سنه قمری کے احوال کی تبدیلی کا علم)؛ (۱۹) علم القرانات (سات ستاروں میں سے دو یا دو سے زیاده ستاروں کے ایک ہی برج میں اجتماع کا علم)؛ (۲۰) علم الملاحم (احکام نجوم سے فتنوں اور فسادوں کی آمد کا علم)؛ (۲۱) علم مواسم السنة (مختلف تیوہاروں اور موسموں

کے اوقات کا علم)؛ (۲۲) علم مواقیت الصلٰوة (اوقات نماز کا علم)؛ (۲۳) علم وضع الاصطرلاب (اصطرلاب بنانے کا علم)؛ (۲۴) علم عمل الاصطرلاب (اسطرلاب سے اعمال فلکیه معلوم کرنے کا علم)؛ (۲۵) علم وضع ربع الدائره، یعنی اسطرلاب جیسے آلے بنانے کا علم)؛ (۲۶) علم عمل ربع الدائرۃ (ربع الدائره سے کام لینے کا عمل)؛ (۲۷) علم آلات الساعة (وقت شناسی کے آلات کا علم)۔ اس سلسلے میں دیکھیے حاجی خلیفه: کشف الظنون، مطبوعۂ استانبول ۱۹۴۰ء؛ طاش کبری زاده: مفتاح السعادۃ، مطبوعۂ حیدر آباد دکن، ۱۳۵۶ھ).

ریاضیات میں مسلمانوں نے جو کام کیا، مغربی مصنف اس کا اعتراف تو کرتے ھیں، مگر ساتھ ھی اس کی اھمیت کو کم کرنے کے لیے شرطیه اور استثنائی جملوں کا استعمال بھی کرتے ھیں۔ مثلاً *Legacy of Islam* میں ریاضی اور ھیئت کے مضمون نگار نے کہا ھے که ھمیں یه توقع نہیں رکھنی چاھیے که عربوں میں بھی وھی طاقتور عبقریت، وھی علمی تحقیق و جستجو، وھی ذوق و شوق اور وھی جدت فکر کی خوبیاں ھوں گی جن سے اھلِ یونان مالا مال تھے۔ عرب کچھ بھی ھوں، وه سب سے پہلے یونانیوں کے شاگرد ھیں (کتاب مذکور، ص ۳۷۶)۔ یه پیرایۂ بیان خاصا مغالطه آمیز، غیر علمی اور غیر تحقیقی ھے۔ دنیا میں کون سی قوم ھے جس نے اپنے سے پہلے لوگوں سے علمی استفاده نہیں کیا۔ یه اخذ و استفاده تو نسل انسانی کی روایت فطری ھے۔ مسلمانوں نے اس حقیقت کو نہیں چھپایا۔ انھوں نے یونانیوں سے بلکه تمام عالم سے استفاده کیا ھے۔ عربوں کی یه احسان شناسی تھی که انھوں نے یورپ کی طرح اپنے علمی محسنوں کی کردار کشی نہیں کی بلکه انھیں ھمیشه یاد رکھا، ان کا ذکر ھمیشه احترام سے کیا اور ان کے علوم و فنون کو بقاے دوام بخشا۔ یونانیوں میں سے افلاطون، ارسطو اور جالینوس مسلمانوں میں اتنے مانوس نام ھیں که بعض اوقات غیریت کا گمان بھی اٹھ جاتا ھے۔ مسلمانوں کی احسان شناسی کا یه ادنٰی ثبوت ھے که طب اسلامی کو اکثر اوقات طب یونانی کے نام سے موسوم کیا جاتا ھے کیونکه ابتدائی طور پر مسلمانوں نے علم طب میں یونان سے استفاده کیا تھا، اگرچه بعد ازاں اس میں غیر معمولی اضافے بھی کیے۔

یورپ کے بعض اھل علم کی یه کوشش بھی دراصل اسی علمی ناانصافی کا حصه ھے که ھر سائنسی اور ریاضیاتی کارنامه کسی یہودی، کسی ایرانی یا کسی ھندو سے منسوب کر کے مسلمانوں کو صرف سرپرستی کی داد دی جاتی ھے! [illegible] کارا دا وو Cara De Vaux کو یه اعتراف کرنا پڑا که ''مسلمانوں نے مختلف علوم میں بہت بڑی کامیابیاں حاصل کی ھیں۔ انھوں نے ریاضیات میں اعداد کا استعمال سکھایا حالانکه وه ان کے موجد نه تھے اور اس طرح وه روزانه زندگی میں علم حساب کے بانی بن گئے۔ انھوں نے الجبرا کو زیاده صحیح علم بنایا اور اس کو بے انتہا ترقی دی۔ اس کے علاوه ھندسۂ تحلیلی کی بنیادیں استوار کیں۔ وه بلا شبہه سطحی و کروی مثلثات (Trigonometry) کے موجد تھے، جن کا یونان میں کوئی وجود نه تھا۔ علم ھیئت میں انھوں نے بیش بہا ایجادات کیے۔ انھوں نے ایسی متعدد یونانی تصانیف کا ترجمه کر کے انھیں ھمارے لیے محفوظ کر دیا، جن کے اصل متن تلف ھو چکے تھے۔ جس زمانے میں مسیحی مغرب بربریت کے اندھیرے میں ڈوبا ھوا تھا ان دنوں عربوں نے بلند تر علمی زندگی اور مطالعے کی شمع روشن رکھی'' (Thomas Arnold و Alferd Guillaume : *Legacy of Islam*، لنڈن ۱۹۳۱ء، ص ۳۷۶، ۳۷۷).

کارا دا وو سے پہلے اور اس کے بعد چند مغربی مصنفین ایسے بھی ہیں جن کی کتابوں میں مسلمانوں کے علمی کارناموں کا بھرپور اعتراف کیا گیا ہے۔ ان میں ایک موسیو گستاؤ لی بان ہے، جس کی فرانسیسی کتاب *Civilization des Arabes* کا سید علی بلگرامی نے تمدن عرب (مطبوعۂ آگرہ و لاہور) کے نام سے ترجمہ کیا ہے۔ لی بان نے لکھا ہے: ''عربوں کی اکثر تصنیفات علوم طبیعیہ بالکل تلف ہو گئیں اور جو ہم تک پہنچی ہیں، ان میں ابن الہیثم کی کتاب المناظر ہے، جس کا ترجمہ لاطینی اور اطالوی زبانوں میں ہوا تھا اور جس سے کپلر نے اپنی کتاب مناظر میں بہت کچھ کام لیا ہے۔ اس میں نہایت محققانہ ابواب ہیں، جن میں آئینوں کے نقطۂ اجتماع الضوء اور ان میں تماثیل کے ظاہری مقامات، مسئلۂ انعطاف شعاعی اور تماثیل ظاہری کی جسامت وغیرہ مسائل سے بحث کی ہے۔ اسی کتاب میں مندرجۂ ذیل مسئلے کو بھی، جس کا حل گویا درجۂ چہارم کی مساوات پر موقوف تھا، اقلیدس سے حل کیا گیا ہے: ایک مدور آئینے میں نقطۂ انعکاس کو معلوم کرنا جبکہ شئ منعکس اور آنکھ کا مقام معلوم ہو'' (نیز دیکھیے کمال الدین الفارسی: تنقیح المناظر، طبع دائرۃ المعارف النظامیہ، حیدرآباد دکن ۱۹۲۸ء)۔ عربوں کو جر ثقیل کا عملی علم اعلیٰ درجے کا تھا۔ وہ چند آلات جو ہم تک پہنچے ہیں، ان سے اور نیز قدیم مصنفین کے بیانات سے ان کی اعلیٰ درجے کی صناعی کا اندازہ ہوتا ہے (گستاؤ لی بان: تمدن عرب، مترجمہ سید علی بلگرامی، ص ۵۱۹ تا ۵۲۰، بار دوم، لاہور)۔

رابرٹ برفالٹ Robert Briffault نے اپنی کتاب *Making of Humanity* میں سب سے بڑھ کر ان الفاظ میں اعتراف کیا ہے: ''دنیائے حاضر پر اسلامی علوم و فنون کا بڑا احسان ہے۔ عربوں (مسلمانوں) نے علم کے ان تمام سرچشموں سے، جو دستیاب ہو سکتے تھے، اپنا علم حاصل کیا۔ انہوں نے قدیم علوم میں تحقیق کی نئی روح پیدا کی، ریاضیات کو ترقی دی اور تجربے، مشاہدے اور پیمائش کے اسلوب اختیار کیے۔ عربوں نے یونانیوں کے علمی نظریات پر تنقید بھی کی اور ان پر اضافہ بھی کیا۔ انہوں نے بطلمیوس کے علم الکائنات کو تو قبول کر لیا، لیکن اس کی فہرست نجوم یا ستاروں کی جدول یا اس کی پیمائشوں کو قبول نہیں کیا۔ انہوں نے خود ستاروں کی بے شمار نئی فہرستیں مرتب کیں۔ کسوف کے ترچھے پن اور استقبال اعتدالین کی صحیح اقدار معلوم کیں اور سمت الراس کی دو الگ الگ پیمائشوں سے کرۂ ارضی کی جسامت کو معین کیا۔ البیرونی نے معدنیاتی نمونے جمع کیے اور مختلف اشیاء کو الگ الگ تول کر اوزان مخصوصہ کے جو نقشے تیار کیے وہ اب تک صحیح ہیں۔ عربوں نے صفر کا استعمال رائج کر کے ترسیم اعداد کے نظام اعشاریہ کو مکمل کیا۔ انہوں نے الجبرا ایجاد کیا اور اسے چوتھے درجے کی تعدیلات کے حل تک پہنچا دیا۔ انہوں نے علم مثلث کا استعمال شروع کیا اور یونانیوں کے وتر (Chort) کی جگہ جیب زاویہ اور مماس (Sine و Tangent) کو ترویج دی۔ البتانی نے سورج کے اوج مدار کی حرکت کا انکشاف کیا اور ابو الوفا نے قمر کے ثانوی اختلافات کا پتا چلایا۔ ابن الہیثم نے قوس قزح پر لکھا۔ اس طرح انہوں نے انسانی تحقیق و تجسس کی قوتوں میں ہزار گنا اضافہ کیا اور یورپ کی نشأۃ الثانیہ عربی علوم و فنون کے مطالعے ہی کے زیر اثر وجود میں آئی (*Making of Humanity*، لنڈن ۱۹۱۹ء، ص ۱۹۴، ۱۹۵)۔

اسی طرح جارج سارٹن نے مقدمۂ تاریخ سائنس میں لاطینی، انگریزی، اور ہندو ریاضیات کے ذکر

کے بعد دنیاے اسلام میں علمی سرگرمی کا جائزہ لیتے ہوے لکھا ہے: ''معلوم ہوتا ہے کہ ہم اندھیرے سے روشنی میں آ گئے ہیں یا ایک خوابیدہ عالم سے غیر معمولی طور پر بیدار اور سرگرم عمل دنیا میں آ گئے ہیں'' - ایک اور جگہ وہ رقمطراز ہے: ''قرن یازدہم میں علم و حکمت کا حقیقی ارتقا مسلمانوں کا رہین منت تھا - اس زمانے کی اچھوتی اور نادر خدمات کا تعلق صرف ریاضی سے ہے اور از اول تا آخر مسلمانوں ہی کی سعی و کاوش کا نتیجہ - عمر خیام ان کا سب سے زیادہ فطین اور بدیع الفکر نابغہ ہے، جو اس عہد میں گزرا اور جس کے ہم ان تخلیقات کے لیے ممنون احسان ہیں - عمر خیام کا زمانہ اسلامی علم و حکمت کے عصر زریں کا اختتام ہے - عمر خیام کے عہد کے بعد مسلمان علماے ریاضی کی تعداد کم ہو گئی - مسیحی ریاضی دانوں کی جدوجہد سے اگرچہ زیادہ کاوش اور سرگرمی کا اظہار ہوا، بایں ہمہ ان کی سطح اس قدر پست تھی کہ اس سے اسلامی کوششوں کے انحطاط کی تلافی نہیں ہوئی - پھر اس انحطاط کے باوجود اس وقت کے بعض مسلمان علما کے کارنامے بڑے شاندار اور معرکہ خیز ہیں'' (Sarton: *Introduction to the History of Science*، ج ۱، مطبوعۂ بالٹی مور و اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی، ص ۱۴۹۱، ۱۵۹۰، ۱۵۹۶، مطبوعۂ، لاہور).

ریاضی اور سائنس پر لکھنے والے بہت سے اور مغربی مصنفین نے بھی اس انداز میں اعتراف کیا ہے اور ریاضی کی عربی کتابوں کا مغربی زبانوں میں ترجمہ کیا ہے - ان میں ایک اطالوی نلینو کارلو الفانسو Nallino Carlo Alfanso (۱۸۷۲ تا ۱۹۳۸ء) اپنے زمانے میں عربوں کے علم ریاضی، علم ہیئت اور تاریخ اسلام اور جغرافیے کا سب سے بڑا عالم تھا - وہ اطالیہ کی مختلف جامعات میں عربی زبان و ادب اور تاریخ اسلام کا درس دیتا رہا - ۱۹۰۹ - ۱۹۱۰ء میں جامعۂ مصریہ (قاہرہ) کی دعوت پر اس نے عربی زبان میں عربوں کے علوم ریاضیہ پر خطبات دیے، جو تاریخ علم الفلک عندالعرب کے نام سے روما سے ۱۹۱۱ء میں شائع ہوے - اس کا اہم علمی کارنامہ البتانی کی الزیج الصابیٔ کی اشاعت ہے، جو لاطینی ترجمے اور اصل متن کے ساتھ روما سے شائع ہوئی (۱۸۹۹ - ۱۹۰۷ء) - اس نے مختلف علوم اسلامیہ پر بیسیوں مقالات لکھے - ان مقالات کا مجموعہ چھے جلدوں میں اس کی وفات کے بعد شائع ہوا (روما ۱۹۳۹ تا ۱۹۴۲ء؛ نیز دیکھیے نجیب العقیقی: المستشرقون، قاہرہ ۱۹۶۴ء، ۱: ۳۷۷ تا ۳۸۰).

عصر حاضر کے ایک عرب محقق عالم قدری حافظ طوقان نے ارقام العربیہ (Arabic Numerals) کے استعمال، صفر کی ترویج، حروف ابجد کی عددی قیمت، اعداد کی اقسام اور ان کے خواص جبر و مقابلہ میں تصنیف و تالیف، زاویے کی تین مساوی اقسام میں تقسیم، قطوع المخروط (Conic Sections) کی مدد سے معادلات مکعب (Cubic Equations) کا حل، عددوں کے مجموعی مربعات کی دریافت، جزر (Surd) کے استعمال، علم البصریات میں نئے نئے انکشافات، مثلثات القائمة الزاویه و المائله (Right angle Trigonometry) کے حل، حرکات کواکب کے تعین، اقلیدس اور المجسطی کے اغلاط کی تصحیح، خط نصف النہار سے مختلف درجوں کے طول کے حساب سے ازیاج کی تیاری، کرۂ ارضی کی قدامت اور اس کے ارتقا میں مختلف عوامل کی تشریح، علم مساحت میں ارتفاع قطب کی تعین، مختلف قسم کے اسطرلابوں اور آلات رصد کی صنعت، قطب نما کی ایجاد اور سمت قبلہ کے تعین کو عربوں کی اولیات میں شمار کیا ہے - اسی فاضل کی تحقیق کے مطابق انگریزی اور فرانسیسی زبانوں میں ستاروں کے جتنے

نام مروج ہیں ان میں سے پچاس فی صد کی اصل عربی ہے (قدری حافظ طوقان: تراث العرب العلمی فی الریاضیات و الفلک، ملخصاً، قاہرہ ۱۹۶۳ء، ص ۴۷ تا ۱۳۸).

یہ درست ہے کہ مسلمانوں نے سب سے پہلے یہ کام کیا کہ ریاضی، طبیعیات اور طب کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کرایا (دیکھیے شبلی نعمانی: رسائل شبلی؛ نیز ابن الندیم: کتاب الفہرست)، لیکن جیسا کہ مذکورۂ بالا مغربی مصنفوں نے لکھا ہے انہوں نے ان علوم میں اپنے اضافے بھی کیے اور آگے چل کر یورپ کے علما نے ان ترجموں اور ان کے اضافوں سے فائدہ اٹھایا۔ یورپ کی سائنسی و ریاضیانی تہذیب اس استفادے کے بغیر کبھی ممکن نہ تھی۔ سائنس یا ریاضی کی مختلف شاخوں میں مسلمانوں کے کارناموں کی تفصیل کے لیے رک بہ علم الحساب، علم الجبر و المقابلہ، علم الھندسہ، علم الھیئت، جن پر مستقل مقالات موجود ہیں.

یہاں محض تکمیل مدعا کی خاطر چند اہم ریاضی دانوں کا مختصر سا ذکر کافی ہوگا:-

(۱) یعقوب الفزاری (ابو اسحٰق ابراہیم بن حبیب الفزاری؛ م ۱۵۴ھ/ ۷۷۰ء) عباسی خلیفہ المنصور کے دربار کا ہیئت دان تھا۔ اس نے مسلمانوں میں سب سے پہلے اصطرلاب تیار کیا اور ایک کتاب لکھی جس کا نام العمل بالاسطرلاب السطیح تھا (*Legacy of Islam*، ص ۳۹۵)۔ ہندوستانی علم ہیئت کی مشہور تصنیف سدھانت کی مدد سے الفزاری نے ایک کتاب تیار کی تھی، جو سند الہند الکبیر کے نام سے مشہور ہوئی.

(۲) موسیٰ بن شاکر اور اس کے تین بیٹے (محمد ابن شاکر، احمد بن شاکر اور حسن بن شاکر): موسیٰ بن شاکر مامون الرشید کا درباری تھا اور اپنے زمانے میں ہندسہ و نجوم کا بڑا عالم سمجھا جاتا تھا۔ اس کی وفات کے بعد اس کے تینوں لڑکے (محمد ابن موسیٰ شاکر، احمد بن موسیٰ شاکر اور حسن بن موسیٰ شاکر جو بنو شاکر کہلاتے ہیں) آسمان علم و فضل پر درخشندہ ستارے بن کر چمکے۔ مامون الرشید کے عہد میں علوم ریاضیہ کی امامت ان پر ختم ہوئی ہے۔ انہوں نے زر کثیر صرف کر کے بلاد روم سے علوم قدیمہ کی کتابیں نقل کروا کر منگوائی تھیں اور نئے اور دلچسپ نظریے پیش کیے تھے (ابن الندیم: کتاب الفہرست، ص ۳۷۸، ۳۷۹)۔ بنو موسیٰ شاکر نے مراکز اثقال، ہندسہ، مساحت، مخروطات اور آلات حربیہ، پر بہت سی کتابیں لکھیں۔ ان کی ایک کتاب کتاب قسمة الزاویہ الی ثلاثة اقسام متساوية کا لاطینی میں ترجمہ ہوچکا ہے (Sarton : *Introduction to the History of Science*، ۱ : ۵۶۱).

(۳) محمد بن موسیٰ الخوارزمی (م ۲۲۰ھ) عہد مامون الرشید کا ایک اور نامور عالم ہے، جس نے علوم ریاضیات میں کمال حاصل کر کے بڑی شہرت پائی۔ اس کا مولد و منشا اگرچہ خوارزم تھا، لیکن اس کے فضل و کمال کا شہرہ بغداد سے بلند ہوا، جہاں اس نے اقامت اختیار کرلی تھی۔ اس کی شہرت کی امتیازی وجہ یہ ہے کہ اس نے علوم ریاضیات میں الجبرا کو الگ اور مستقل حیثیت دی۔ فرانسیسیوں اور انگریزوں نے لفظ ''جبر'' اسی سے مستعار لے کر اپنی اپنی زبانوں میں رائج کیا۔ ریاضی میں الخوارزمی کی حساب اور جبر و مقابلہ پر تصانیف تاریخی حیثیت رکھتی ہیں۔ ازمنۂ وسطی کے اہل یورپ کی ریاضیات میں معلومات کا انحصار ان کتابوں پر رہا ہے۔ Adelard of Bath نے حساب کا ترجمہ لاطینی زبان میں *Algoritmi de Nemero Indorium* کے نام سے کیا۔ اہلِ مغرب نے اسی کتاب سے گنتی کے عربی طریقے کو حاصل کیا اور پھر اسے اپنی علامت

میں تبدیل کرکے رومن طریقے کے بجائے رائج کیا ۔ علمائے یورپ گنتی کے موجودہ طریقے کو، جو اب تمام دنیا میں رائج ہے، عربی طریقے میں لکھے جانے والے ہندسوں کو عربی ہندسے (Arabic Numerals) کہتے رہے ۔ الخوارزمی کا حساب عرصۂ دراز تک یورپ میں علما ، تجار اور حسابیوں کا مصدر و مأخذ بنا رہا (قدری حافظ طوقان : تراث العرب العلمی فی الریاضیات والفلک، ص ١٦١، قاہرہ ١٩٦٣ء)۔

الخوارزمی کی مختصر من حساب الجبر و المقابلہ، نہایت سلیس ، مرتب اور منظم کتاب ہے۔ مصنّف نے پہلے تو درجۂ دوم کے معادلات (Equations) پیش کیے ہیں۔ اس کے بعد جبر و مقابلہ کی ضرب و تقسیم پر بحث کی ہے، پھر پیمائش سطوح کے متعلقہ مسائل کا حل کیا ہے اور تقسیم اثاثات و اراضی یا مختلف قانونی سوالات کی طرف توجہ کی ہے (*Legacy of Islam*، لنڈن ١٩٣١ء، ص ٣٨١) ۔ اس کتاب کا لاطینی ترجمہ Robert of Chester نے کیا اور تیسری بار Fredrik Rosen نے یہ لاطینی ترجمہ اصل عربی متن کے ساتھ ١٨٣١ء میں لنڈن سے شائع کیا ۔ ١٩١٥ء میں Carpinski نے انگریزی میں ترجمہ کیا، جو نیویارک سے شائع ہوا.

(٤) الکندی (م ٢٥٢ھ) : یعقوب الکندی کا شمار اگرچہ حکمائے اسلام میں ہوتا ہے، لیکن اسے علوم ریاضیہ میں بھی تبحر حاصل تھا (ابن الندیم : الفہرست، مطبوعۂ قاہرہ ص ٣٥٧) ۔ اس کی یہ رائے تھی کہ ریاضیات کے علم کے بغیر فلسفہ اچھی طرح سمجھ میں نہیں آسکتا ۔ اس کا یہ بھی خیال تھا کہ ستاروں کی گردش سے اہل دنیا کی سعادت اور نحوست پر کچھ اثر نہیں پڑتا ۔ اس نے علم موسیقی پر جو کتاب لکھی ہے اس کی بنیاد ہندسی تناسب پر ہے۔ الکندی نے علوم حکمیہ کے علاوہ انیس کتابیں ستاروں کے احوال میں اور گیارہ کتابیں حساب پر لکھی تھیں ۔ اس کی بیشتر کتابیں دستبرد زمانہ کی نذر ہو چکی ہیں۔ اس کی سب سے مشہور تصنیف ہندسوی مناظر پر ہے، جس کا لاطینی ترجمہ Gherardo نے کیا تھا ۔ اس کتاب کا جرمن ایڈیشن ١٩١٢ء میں لائپزگ سے شائع ہوا تھا۔

(٥) ثابت بن قرہ (م ٢٨٨ھ/٩٠٠ء) : ثابت بن قرہ حران کا صابی تھا، لیکن محمد بن موسی الخوارزمی اسے بغداد لے آیا تھا ۔ الخوارزمی نے اس کی اعلٰی تعلیم و تربیت کی اور اسے خلیفہ المعتضم کا درباری منجم بنا دیا ۔ اس نے بنو شاکر کی فرمائش پر ارشمیدس، اقلیدس، بطلمیوس اور جالینوس کی متعدد کتابوں کے عربی میں ترجمے کیے اور بعض دوسرے اہل علم کے ترجموں پر نظر ثانی بھی کی ۔ اس نے المجسطی کا عام فہم عربی میں اختصار کیا اور ریاضی میں جیومیٹری کی بعض اشکال کے متعلق ایسے مسائل اور کلیات دریافت کیے جو اس سے پہلے معلوم نہ تھے ۔ علم اعداد میں اس نے موافق عددوں (Amicable Numbers) کے متعلق ایسے کلیے کا استخراج کیا جس سے اس کی ریاضی دانی کا اظہار ہوتا ہے۔ ثابت بن قرہ نے ریاضیات میں پچاس کے قریب کتابیں لکھی تھیں ۔ ان میں سے صرف ایک کتاب مختصر فی علم الہیئۃ و کتاب المفروضات حیدر آباد دکن (١٣٥٩ھ) سے شائع ہوئی ہے (تراث العرب العلمی فی الریاضیات فی الفلک، ص ٢٠١ تا ٢٠٤، قاہرہ ١٩٦٣ء) ۔ ثابت بن قرہ کا دوسرا رسالہ پیرا بولا پر Suter نے جرمن زبان میں منتقل کرکے ١٩١٨ء میں طبع کرایا ۔ اس کا تیسرا رسالہ منتظم مسبع (Regular Heptegon) پر ہے، جسے جرمن محقق Schoy نے جرمن زبان میں ترجمہ کرکے ١٩٢٦ء میں شائع کیا ۔

(٦) ابوبکر رازی (م ٣٢٠ھ) : ابوبکر رازی کی شہرت کا مدار طب پر ہے، لیکن اس زمانے میں طب،

فلسفه اور ریاضی لازم و ملزوم سمجھے جاتے تھے۔ علوم ریاضیات میں اس کی ایک تصنیف کتاب ہیئة العالم ہے، جس میں ثابت کیا گیا ہے کہ زمین کروی شکل کی ہے؛ اس کے دو محیط ہیں، جن کے گرد وہ گردش کرتی ہے؛ سورج زمین سے بہت بڑا ہے اور چاند اس سے چھوٹا ہے (ابن ابی اصیبعه: طبقات الاطباء، ص ۳۸۵، مطبوعۂ قاهره)۔ دوسری کتاب الریاضیة پر ہے اور تیسری، کتاب فی کیفیة الابصار اور چوتھی (اقلیدس) مناظر پر ہے۔ اس کے علاوه تین چار رسالے علوم طبیعی میں ہیں۔

(۷) عبدالرحمٰن الصوفی (م ۳۸۶ھ): ۲۹۱ھ / ۹۰۳ء میں رے میں پیدا ہوا اور تحصیل علم کے بعد عضدالدولہ بویہی کے دامن دولت سے وابستہ ہو گیا، جو عبدالرحمٰن الصوفی کے علم و فضل کا مدّاح تھا اور اس کی بے حد تعظیم و تکریم کیا کرتا تھا۔ الصوفی اپنے زمانے کا ناموَر ریاضی دان اور ماہر فلکیات تھا (ابن القفطی: اخبار العلماء باخبار الحکماء، ص ۱۵۲، مطبوعۂ قاهره)۔ اس نے ہیئت میں ایک کتاب لکھی تھی، جس کا نام کتاب الکواکب الثابتة تھا۔ یه کتاب مصوّر تھی اور اس میں ستاروں کے متعدد نقشے دیے ہوئے تھے۔ اس میں بروج آسمانی کو انسانوں اور حیوانوں کی شکلوں میں دکھایا گیا ہے۔ اس کی دوسری کتابیں یعنی، کتاب التذکرة اور کتاب مطارح الشعاعات مخطوطوں کی صورت میں یورپ کے مختلف کتاب خانوں میں موجود ہیں۔ کتاب الکواکب الثابته فرانسیسی ترجمے کے ساتھ ۱۸۳۱ء میں شائع ہو چکی ہے۔

(۸) ابو الوفا البوزجانی (م ۳۸۷ھ / ۳۸۸ھ): اس کا شمار عرب کے ناموَر علمائے ریاضیة میں ہوتا ہے۔ وہ بوزجان میں، جو ہرات اور نیشاپور کے درمیان ایک قصبه تھا، ۳۲۸ھ / ۹۴۰ء میں پیدا ہوا۔ علوم عربیه اور علوم اسلامیه کی ابتدائی تعلیم اس نے اپنے وطن میں اپنے چچا اور ماموں سے پائی۔ زاں بعد وہ بغداد چلا آیا اور یہاں مشہور اساتذہ سے علم کی تکمیل کی اور تصنیف و تالیف اور درس و تدریس میں منہمک ہو گیا۔ علم ہندسه اور جبرو مقابله میں اس کی تحقیقات بڑی اہمیت کی حامل ہیں (ابن القفطی: اخبار العلماء باخبار الحکماء، ص ۱۸۹، مطبوعۂ قاهره)۔ اس نے چاند کی تیسری حالت کا انکشاف کیا، جسے ہم انحراف کہتے ہیں۔ پہلی دو حالتیں اس سے قبل یونانیوں کے علم میں تھیں۔ وہ علم المثلثات کے اولیں موجدوں میں سے ہے۔ زاویے کی چھے نسبتیں، یعنی جیب (Sine)، جیب التمام (Cosine)، ظل (Tangent)، ظل التمام (Cotanngent)، قاطع (Secant) اور قاطع التمام (Cosecant) کے باہمی تعلقات کے متعلق کئی اور مساواتیں بھی البوزجانی کی طرف منسوب ہیں۔ اس کی تصانیف میں منازل فی الحساب، تفسیر دیو قنطس فی الجبر، الخوارزمی کی کتاب الجبر و المقابلة کی شرح اور کتاب فیما یحتاج الیه الصناع من اعمال الهندسة اور کتاب المجسطی وغیرہ ہیں۔

(۹) ابو عبداللہ البتانی (م ۳۱۷ھ): وہ حران کے ایک نواحی قصبے بتان میں ۲۴۰ھ میں پیدا ہوا اور درسیات کی تحصیل کے بعد علمائے متقدمین کی کتابوں کی درس و تدریس میں مصروف رہا۔ اس کے فلکی مشاہدات فلکیات کی تاریخ میں اہم نتائج کے حامل ہیں۔ اس نے چاند اور ستاروں کے حرکات کی تصحیح کی اور بعض باتوں میں بطلمیوس سے اختلاف بھی کیا۔ اس کی شہرت کا مدار ایک زیج پر ہے، جو زیج الصابی کہلاتی ہے (اس کو عربی اور لاطینی میں Nellino

نے ۱۹۰۳ء میں مرتب کیا؛ اس کا لاطینی ترجمه ۱۵۳۷ء میں نورمبرگ سے شائع ھوا تھا) ۔ البتانی کی یه کتاب متعدد پہلوؤں سے الخوارزمی کی کتاب سے بہتر ھے ۔ نئے چاند کے پہلے طلوع، گھن کے جھکاؤ، خط سرطان، فلکی سال کے طول، قمر کے خروج مرکز، کسوف و خسوف اور اختلافات منظر وغیرہ کے متعلق جو حسابات و مشاهدات مندرج ھیں، وہ الخوارزمی کے مقابلے میں صحیح تر ھیں ۔ اس کی عظمت و شہرت کا حقیقی باعث یه ھے که اس نے علم المثلثات کے تناسبات کے متعلق اولیں تصورات رائج کیے، جو اب تک مستعمل ھیں (*Legacy of Islam*، ص ۳۸۸).

(۱۰) المجریطی (م ۱۰۰۷ء) : ابوالقاسم مسلمه ابن احمد المجریطی کا آبائی وطن میڈرڈ Madrid تھا، جو اسلامی دور میں مجریط کہلاتا تھا: چنانچه اسی نسبت سے ابوالقاسم مسلمه مجریطی کہلایا ۔ اس کی ساری عمر قرطبه میں بسر هوئی ۔ وہ علم هندسه، هیئت اور دوسرے علوم ریاضیه میں ید طولیٰ رکھتا تھا ۔ ریاضی میں اس نے المعاملات کے نام سے تجارتی حساب (Commercial Arithmatic) پر ایک کتاب لکھی، جو اس موضوع پر پہلی تصنیف ھے اور لاطینی میں ترجمه ھو چکی ھے ۔ مشہور مؤرخ ابن خلدون نے علوم ریاضیه المجریطی سے پڑھے تھے (الزرکلی : الاعلام، ۸ : ۱۲۱، قاهره ۱۹۵۹ء).

(۱۱) الکرخی : ابوبکر محمد بن حسن الحاسب الکرخی پانچویں صدی هجری کا سربرآورده ریاضی دان تھا ۔ اس کی زندگی کے حالات پردۂ گمنامی میں ھیں ۔ صرف اتنا پتا چلتا ھے که اس نے جبر و مقابله میں کتاب الفخری وزیر فخر الملک بویہی کی فرمائش پر ۴۰۱ھ اور ۴۰۷ھ کے درمیان لکھی تھی ۔ عربی کی کتب ریاضیه میں یه کتاب امتیازی شان رکھتی ھے ۔ اس الجبرے میں اس نے دو درجی مساوات (Quadratic Equations) کے دونوں حل نکالنے کا مکمل کلیه مع ثبوت کے پیش کیا ھے ۔ الکرخی نے مقادیر پر اصم (Surds) کی جمع و تفریق کے طریقے معلوم کیے، جو الجبرے کی ترقی میں اهم قدم تھا ۔ فرانسیسی مستشرق Woepke نے الفخری کا فرانسیسی ترجمه ۱۸۵۳ء میں پیرس سے شائع کیا ۔ الکرخی کی دوسری کتاب حساب پر تھی، جس کا نام الکافی فی الحساب تھا ۔ جرمن عالم Hochheim نے اس کا ترجمه جرمن زبان میں کیا، جو ۱۸۸۰ء میں شائع هوا (الزرکلی : الاعلام، ۶ : ۳۱۳).

(۱۲) ابن الهیثم (م ۴۳۰ھ) : حسن بن الحسن بن الهیثم قرون وسطی کا عظیم ترین عالم طبیعیات اور بصریات ھے ۔ اگرچه اس کا مولد و منشا بصره تھا، لیکن زندگی کا بیشتر حصه اس نے مصر میں گزارا اور قاهره اس کی علمی و عملی زندگی کا مرکز رھا ۔ وہ ریاضیات، فلسفه، طبیعیات، هیئت اور هندسه میں امامت کا درجه رکھتا تھا ۔ وہ عمر بھر درس و تدریس اور تصنیف میں مصروف رھا ۔ اس نے فلسفه و هندسه اور هیئت و میکانیات پر چوالیس رسالے تصنیف کیے ۔ اس کی مشہور ترین کتاب کتاب المناظر علم البصریات پر پہلی کتاب ھے (القفطی : اخبار الحکماء، ص ۱۱۴ تا ۱۱۶) ۔ اس میں ابن الهیثم نے اقلیدس اور بطلمیوس کے اس نظریے کی تردید کی ھے که نگاه آنکھ سے نکل کر دوسری چیزوں پر پڑتی اور انهیں دیکھتی ھے بلکه اس کا یه بیان ھے که نگاه آنکھ سے نکل کر دوسری چیزوں پر نهیں پڑتی، بلکه خارجی چیزوں کا عکس آنکھ کے تل پر پڑتا ھے جسے دماغ کا ایک پٹھا محسوس کرتا ھے ۔ البیرونی اور ابن سینا نے اس نظریے کی تائید کی ھے (*Legacy of Islam*، ص ۳۹۴) ۔ ابن الهیثم نے رنگ اور روشنی کے انتشار اور

انعکاس نور پر بھی بحث کی ہے۔ شفق کی ماہیت، قوس قزح، ہالہ اور گول اور مخروطی آئینوں کی ساخت پر بھی اس نے دلچسپ نظریات پیش کیے ہیں۔ اس کے سات رسالوں (۱) ضوء القمر؛ (۲) الضوء؛ (۳) ضوء الکواکب؛ (۴) المکان؛ (۵) خواص مثلث؛ (۶) مساحت اور (۷) المرایا المحرقہ بالقطوع (حیدرآباد دکن ۱۹۵۷ء) کے اردو تراجم ہمدرد نیشنل فاؤنڈیشن نے شائع کیے ہیں (لاہور ۱۹۶۹ء)؛ نیز دیکھیے Sarton : *Introduction to History of Science*، ۱ : ۶۹۸، ۷۲۱، مطبوعۂ بالٹی مور؛ (۲) مصطفی نظیف : الحسن بن الہیثم بحوثہ و کشوفہ، قاہرہ ۱۹۴۲ء۔

(۱۳) ابن سینا (Avicenna، م ۴۲۸ھ) : شیخ الرئیس ابو علی الحسن بن عبداللہ بن سینا، چوتھی صدی ہجری میں دنیائے اسلام کا جامع العلوم فلسفی، طبیب، ریاضی دان اور فلکی تھا۔ طب اور طبیعیات میں اس کا قانون فی الطب اور الشفا غیر معمولی اہمیت کی حامل ہیں۔ ان کے کامل یا جزوی تراجم یورپ کی بیشتر زبانوں میں شائع ہو چکے ہیں۔ ریاضی سے ابن سینا کی دلچسپی زیادہ تر فلسفیانہ تھی۔ اس نے متعدد مسائل پر نظر ڈالی اور اقلیدس کا ترجمہ بھی کیا۔ رسالۃ الزوایا کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے ذہن میں اصغر لامتناہی کا تصور موجود تھا۔ اس نے کئی ایک فلکی مشاہدات کے علاوہ ہمدان میں رصد گاہیں بھی تعمیر کیں۔ اس نے آخر عمر میں متحرک پیمانے (Vehnier) کی طرح کا ایک آلہ بھی ایجاد کیا تھا تاکہ آلاتی اندراج صحت سے ہوتے رہیں۔ تسع رسائل فی الحکمۃ و الطبیعیات میں اس نے حرکت، اتصال قوت، خلا، لا نہایت، نور اور حرارت کا بالاستیعاب مطالعہ کیا تھا۔ ابن سینا کے یہاں وزن کی مخصوص بحث بھی موجود ہے (ابن القفطی : طبقات الحکماء، ص ۲۷۰ تا ۲۷۵؛ براکلمان، ۱ : ۳۵۲ و تکملہ، ۱ : ۸۱۲)۔

(۱۴) البیرونی (۳۶۲ھ/۹۷۳ء تا ۴۴۰ھ/۱۰۴۱ء): محمد بن احمد ابوالریحان البیرونی الخوارزمی بیک وقت سیاح، ریاضی دان، ماہر فلکیات، معدنیات، طبقات الارض و خواص الادویہ تھا۔ ان علوم کے علاوہ وہ آثار قدیمہ کا بھی عالم تھا۔ وہ سیر و سیاحت، تعلیم و تعلم، اخذ و استفادہ، مشاہدہ و تجربہ کے علاوہ عمر بھر تصنیف و تالیف میں لگا رہا۔ اس کی چھوٹی بڑی کتابوں کی تعداد سوا سو کے لگ بھگ ہے۔ (سید حسن برنی : البیرونی، ص ۱۰۹ تا ۱۳۸، علی گڑھ ۱۹۲۷ء)۔ اس کی شہرت کا مدار ان کتابوں پر ہے : (۱) تحقیق ماللہند (طبع و ترجمہ از زخاو، لنڈن ۱۸۸۷ - ۱۸۸۸ء) میں اس نے ہندوؤں کے علوم و معارف، رسوم و رواج، عادات و اطوار کے علاوہ ان کے طریقۂ شمار و اعداد اور آلات وزن و پیمائش پر بھی بحث کی ہے؛ (۲) الآثار الباقیہ عن القرون الخالیہ (طبع و ترجمۂ زخاؤ، لائپزگ ۱۸۷۸ء و لنڈن ۱۸۷۹ء) میں قدیم اقوام کے تیوہاروں اور ان کے علمی آثار سے بحث کی گئی ہے؛ ایرانیوں، یہودیوں، مصریوں اور رومیوں کے دنوں، مہینوں اور سالوں کا ذکر ہے؛ عبرانی تقویم اور مہینوں کے بارے میں طولانی اور دقیق بحث ہے؛ ماہ رمضان کی مقدار اور خلاصۂ جدول الشہود ہیں اور ایک تاریخ کو دوسری تاریخ سے نکالنے کا طریقہ بتلایا گیا ہے؛ (۳) قانون مسعودی (۳ جلدیں، حیدرآباد دکن ۱۹۵۴ء) علم ہیئت پر جامع کتاب ہے۔ اس میں علم ہیئت کے مبادیات، علم التواریخ الریاضی، حساب المثلثات، کرۂ سماویہ کے دوائر، کرۂ ارضی کی صورت، حرکات شمس و قمر، رویت ہلال، منازل قمر، پانچ بڑے ستاروں کی حرکت اور ان کے مقامات اور حساب المثلثات الکرویہ کے دس مسائل

کا ذکر ہے (Nellino: علم الفلک، ص ۳۸ تا ۴۰، روما ۱۹۱۱ء)۔ البیرونی نے اس میں کرۂ ارضی کی مساحت کا حال بھی لکھا ہے اور نیوٹن کے ضابطۂ خانہ پری (Interpolation Formula) کو مثلثاتی تفاعل کی قدریں ناپنے میں استعمال کیا ہے، جسے اس نے اپنے جداول جیوب میں ان زاویوں کے لیے دیا ہے جو ۱۵ دقیقے کے وقفے پر ہیں: (۴) کتاب التفہیم لاوائل صناعة التنجیم (طبع و انگریزی ترجمہ از Ramsay Wright، آکسفرڈ ۱۹۳۳ء؛ فارسی ترجمہ، مطبوعۂ تہران) حساب، ہندسہ، ہیئت عالم اور احکام نجوم پر ہے: (۴) کتاب الجماہر فی معرفة الجواہر (طبع کرینکو؛ ترجمہ از تقی الدین الہلالی، لائپزگ ۱۹۴۱ء) جواہر اور دھاتوں کی کثافت اضافی کی صحیح صحیح قدروں کے بیان میں ہے: (۵) کتاب الاسطرلاب میں محیط ارضی کی مقدار نکالنے اور دریا یا زمین کی گہرائی معلوم کرنے کا طریقہ بتلایا ہے (براکلمان: تکملہ، ۱ : ۸۷۰؛ قدری حافظ طوقان: تراث العرب العلمی، ص ۳۱۰ تا ۳۲۱)۔

(۱۵) عمر الخیام (م ۵۱۵ھ / ۱۱۲۱ء)، دنیاے ادب میں عمر خیام اپنی فارسی رباعیات کی وجہ سے مشہور ہے ورنہ حقیقت میں وہ ریاضی اور ہیئت کا ماہر عالم تھا۔ سلطان ملک شاہ سلجوقی نے نظام الملک کے مشورے سے اصفہان میں ایک رصدگاہ تعمیر کی اور اس کا افسر اعلی عمر خیام کو مقرر کیا۔ عمر خیام کے اہم مشاہدات میں سب سے زیادہ شمسی سال کی پیمائش تھی۔ اس کی تحقیقات کے مطابق یہ پیمائش ۳۶۵ دن ۵ گھنٹے ۴۹ منٹ تھی، یعنی اس میں اور موجودہ زمانے کی پیمائش میں صرف ۳ : ۱۱ سیکنڈ کا فرق ہے۔ ملک شاہ کے دربار میں عمر خیام کا ایک اور یادگار کارنامہ تقویم جلالی کی تدوین ہے، جو جلال الدین ملک شاہ کے نام سے منتسب ہے۔ اسی بادشاہ کے عہد میں خیام نے حکومت سے منوا لیا کہ مسلمانوں کے مذہبی امور، مثلاً رمضان، عید، حج وغیرہ کا تعین تو قمری حساب اور ہجری تقویم سے ہوگا، لیکن دیگر امور سلطنت، مثلاً مالیے کی وصولی اور تنخواہ کی ادائی وغیرہ، شمسی حساب اور تقویم سے ہوگی۔ خیام نے ایک زیج بھی مرتب کی تھی، جس کا نام زیج ملک شاہی رکھا تھا۔ عمر خیام کا دوسرا یادگار کارنامہ الجبر و المقابلہ کی تصنیف ہے۔ اس میں الخوارزمی کی غلطیوں کی تصحیح کی گئی ہے اور بہت سے نئے مسائل کا اضافہ کیا ہے۔ اس کتاب کا زیادہ حصہ مکعب معادلات (درجہ سوم) پر مشتمل ہے (*Ency. Britannica*، بذیل مادہ)۔ فرانس کے ایک مستشرق Woepke نے کتاب کا متن اور ترجمہ ۱۸۵۱ء میں پیرس سے شائع کیا تھا۔ ایک روسی مستشرق بوریس اوزنقلر نے عمر خیام کے رسائل کا مجموعہ ۱۹۶۲ء میں ماسکو سے چھاپ کر شائع کیا تھا۔ ان کے علاوہ رسالۂ مکعبات، رسالۂ شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس اور میزان الحکمة بھی ہیں (سید سلیمان ندوی: عمر خیام، ص ۱۶۵ تا ۱۸۳)۔

(۱۶) نصیر الدین طوسی (م ۶۷۲ھ ۱۲۷۴ء)، ابو عبداللہ محمد بن حسن طوسی، جو علمی تاریخ میں محقق طوسی کے نام سے مشہور ہے، ساتویں صدی ہجری کا نامور عالم ہیئت، ریاضی دان اور ماہر طبیعیات تھا۔ ان علوم کے علاوہ اسے علم اخلاق، موسیقی اور دوسرے علوم حکمیہ میں بھی کمال حاصل تھا۔ ہولاکو خان کے ہاں اس کی بڑی قدر و منزلت تھی۔ طوسی کی فرمائش اور مشورے سے ہولاگو خان نے مراغہ میں ایک بڑی رصدگاہ تعمیر کی تھی۔ اس کی تکمیل میں عرب و عجم کے بڑے بڑے علماے ریاضیات نے حصہ لیا تھا۔ رصدگاہ کے ساتھ

بہت بڑا کتاب خانہ بھی تھا، جس کا بیشتر سرمایہ بغداد اور شام کے کتاب خانے لوٹ کر لایا گیا تھا۔ طوسی نے تیس کے قریب چھوٹی اور بڑی کتابیں عربی اور فارسی میں تصنیف کیں، جن میں قابل ذکر یہ ہیں: (۱) تحریر اقلیدس فی اصول الھندسہ والحساب، ھندسہ اور حساب پر ایک مختصر سی کتاب ہے جو روما (۱۵۹۴ء) اور کلکتے (۱۸۲۴ء) میں چھپ چکی ہے؛ (۲) تحریر المجسطی؛ (۳) التذکرہ فی الھیئت طوسی کی مشہور ترین کتاب ہے، جس میں علم ہیئت کے مسائل اختصار اور ایجاز سے لکھے ہیں۔ اس مشکل پسندی کی وجہ سے بہت سے علما نے اس کی شرحیں لکھی ہیں، جن میں قطب الدین شیرازی، سید شریف جرجانی، شیخ عبدالعلی برجندی اور نظام الدین حسن نیشاپوری (نظام الاعرج) قابل ذکر ہیں۔ طوسی نے تذکرے میں بطلیوس کے نظام ہیئت پر بھی نقد و تبصرہ کیا ہے۔ سارٹن کا خیال ہے کہ یہ نقد و تبصرہ طوسی کی عبقریت پر دلالت کرتا ہے اور اس سے کوپرنیکس کی اصلاحات کے لیے زمین ہموار ہوئی ہے (Sarton : *History of Science*، ۲ : ۱۰۰۷، بالٹی مور، ۱۹۳۷ء) - Carra de Vaux نے کتاب التذکرہ کی بعض فصلوں کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا ہے؛ (۴) جامع الحساب فی التخت و التراب؛ (۵) الجبر و الاختیار؛ (۶) رسائل الخواجہ طوسی: یہ سولہ رسائل کا مجموعہ ہے، جو حیدر آباد دکن سے ۱۹۴۰ء میں شائع ہوا تھا۔ بیشتر رسائل اقلیدس، ہیئت اور بصریات جیسے مباحث پر ہیں؛ (۷) زیج الایلخانی (فارسی) چار مقالات (ا) فی التواریخ، (ب) فی سیر الکواکب و مواضعھا طولاً و عرضاً، (ج) فی اوقات المطالع اور (د) اعمال النجوم پر مشتمل ہے۔ نظام الاعرج نے اس کی شرح لکھی ہے؛ (۸) کتاب الشکل القطاع (استانبول ۱۳۰۹ھ) علم المثلثات پر ہے اور لاطینی، فرانسیسی اور انگریزی میں ترجمہ ہو چکی ہے۔ علم المثلثات الکروی پر طوسی کی تحقیقات اعلٰی نتائج کی حامل ہیں۔ اس نے عدد قسم کے ساتھ tangent کے طریقے کا بھی اضافہ کیا ہے۔ طوسی کی کتابیں اس وجہ سے بھی امتیاز رکھتی ہیں کہ ان میں متقدمین کی معلومات کو دلائل و براہین کے ساتھ منقح کر کے پیش کیا گیا ہے۔ طہران میں ۱۹۵۵ء میں طوسی کی سات سو سالہ برسی بڑی شان و شوکت سے منائی گئی تھی (ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، ۲ : ۱۴۹ تا ۱۵۲، مطبوعۂ قاھرہ؛ (۲) عباس العزاوی: تاریخ علم الفلک فی العراق، ص ۳۲ تا ۶۰، بغداد ۱۹۵۸؛ (۳) خوانساری: روضات الجنات، ص ۶۱۵، مطبوعۂ ایران.

(۱۷) قطب الدین شیرازی (م ۷۱۰ھ): محقق طوسی کا معروف ترین شاگرد تھا۔ اس نے خراسان، اور عراق کے دوسرے علما سے بھی استفادہ کیا تھا۔ وہ ایران سے سفیر بن کر سیف الدین قلاوؔن کے دربار میں قاھرہ بھی گیا تھا اور وہاں کچھ عرصہ قیام کیا تھا۔ اس سیر و سیاحت، ارباب علم سے مذاکرات اور مختلف سرکاری مناصب پر خدمت گزاری نے اس کے علم اور تجربے میں وسعت اور پختگی پیدا کر دی تھی۔ اس کے آخری ایام تبریز میں گزرے۔ وہ علوم عقلیہ اور نقلیہ دونوں میں کمال رکھتا تھا۔ اس کی کتابوں میں نہایۃ الادراک فی درایۃ الافلاک بڑی شہرت رکھتی ہے۔ بقول سارٹن اس میں فلکیات، ارضیات، سمندروں، فضاے کائنات، میکانیات اور بصریات پر مبسوط مباحث ہیں (Sorton : *Introduction to the History of Science*، ۲ : ۱۰۱۷)۔ قطب شیرازی کے خیال میں زمین ساکن ہے اور وہ مرکز کائنات ہے۔ قوس قزح کے بارے میں اس کے نظریات بڑے دلچسپ ہیں۔ اس

کا یہ نظریہ ہے کہ بارش کے وقت فضاے آسمانی میں پانی کے چھوٹے چھوٹے قطرے باقی رہ جاتے ہیں اور جب سورج کی کرنیں پانی کے ان قطرات پر پڑتی ہیں تو ان کا عکس سورج کی شعاعوں پر پڑتا ہے اور یہی شعاعیں دیکھنے والے کو قوس قزح کی صورت میں نظر آتی ہیں۔ علامہ شیرازی نے نہایة الادراک کے بعض ابواب کا فارسی ترجمہ مظفرالدین یولق کے لیے کیا تھا۔ اس کا نام اختیارات المظفری ہے۔ اس کے علاوہ اس کی دوسری تصانیف میں کتاب التحفة الشاھیه فی الھیئة قابل ذکر ہے۔ اسی طرح کتاب درة التاج لغرة الدیباج فارسی زبان میں علوم حکمیه کا دائرة المعارف ہے، جسے محمد داوٗد مشکاتی نے تصحیح اور تحشیے کے بعد طہران سے دو جلدوں شائع کیا ہے۔ علامہ شیرازی نے ابن سینا کی القانون، شہاب الدین مقتول السہروردی کی حکمة الاشراق اور الزمخشری کی الکشاف کی بھی شرحیں لکھی ہیں (حاجی خلیفه: کشف الظنون، ص ۴۴۹، ۴۸۳؛ براکلمان: تکمله، ۲: ۲۹۶؛ الزرکلی: الاعلام، ۹: ۲۱۰، بار دوم، مطبوعهٔ قاھرہ).

(۱۸) کمال الدین الفارسی (م ۷۳۰ھ/ ۱۳۲۰ء): سابق الذکر قطب الدین کا شاگرد رشید، جس کی علمی یادگار کتاب تنقیح المناظر لذوی الابصار و البصائر ہے، جو ابن الہیثم کی کتاب المناظر کی شرح ہے (حیدر آباد دکن ۱۹۲۸ - ۱۹۲۹ء)۔ اس کا لاطینی ترجمہ Risner نے ۱۵۷۲ء میں شائع کیا تھا۔ اس شرح میں اس نے اپنے استاد کے ان نظریات کو بھی شامل کر دیا ہے جو ہالۂ قمر اور قوس قزح کے بارے میں ہیں۔ اس کے علاوہ اس کی یہ کتابیں یورپ اور مشرق وسطٰی کے مختلف کتب خانوں میں مخطوطات کی صورت میں موجود ہیں: (۲) تذکرة الاحباب فی بیان التھاب؛ (۳) اساس القواعد فی اصول الفوائد؛ (۴) البصائر فی علم المناظر فی الحکمة؛ (۵) شرح فوائد البہائیه (محمد بن عبد اللہ الخرام کے حساب کی شرح میں (دیکھیے براکلمان: تکمله، ۲: ۲۹۵؛ انعکاس ضوء پر اس کے نظریات کے لیے دیکھیے *Case of Reflection according to*: F. M. Shuja، *Kamal Din Abi al Hassan al Farabi*، ص ۵۷ تا ۶۸، لاہور ۱۹۴۳ء).

(۱۹) الچغمینی (م ۷۳۵/۷۴۵ھ): محمود بن محمد چغمینی الخوارزمی مغول کے دور حکومت میں علوم ریاضیه کا عالم تھا۔ ہیئت میں اس کی کتاب الملخص فی الھیئة، جو الچغمینی کے نام سے مشہور ہے، صدیوں سے عربی مدارس کے نصاب میں داخل ہے۔ قاضی‌زادہ رومی، سید شریف جرجانی وغیرہ علما نے اس کی شرحیں لکھی ہیں (عباس العزاوی: تاریخ علم الفلک فی العراق، بغداد ۱۹۵۸ء)۔ اس کتاب کا جرمن زبان میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے (در ZDMG، ۱۸۹۳ء)۔ اصل کتاب قاضی زادہ رومی کی شرح اور محمد عبد الحلیم لکھنوی کے حواشی کے ساتھ لکھنؤ (۱۲۹۰ھ) اور دہلی (۱۳۱۶ھ) کے علاوہ کانپور وغیرہ میں بھی متعدد بار چھپ چکی ہے۔ لکھنؤ کی دوسری اشاعت (۱۸۸۵ء) میں محمد علی کنتوری کے حواشی بھی ہیں (Nallino: علم الفلک، ص ۴۱، ۱۹۱۱ء).

(۲۰) بہاءالدین العاملی (م ۱۰۳۱ھ): دسویں صدی ہجری کا آخری ریاضی دان عالم، جس کے آبا و اجداد جبل عامل (شام) کے رہنے والے تھے. لیکن اس کا باپ اس کی صغر سنی ہی میں ایران چلا آیا تھا۔ عاملی نے علماے عجم ہی سے تعلیم پائی اور اس کے بعد تمام ممالک عربیه کی سیاحت کی۔ شاہ عباس اس کے علم و فضل کا بڑا مداح اور قدر دان تھا۔ عاملی نے ریاضی خصوصاً جبر و مقابله

پر متعدد کتابیں لکھیں، جن کی تفصیل یہ ہے: (۱) رسالہ جہۃ القبلہ، اس کا مخطوطہ بغداد میں موجود ہے؛ (۲) بحر الحساب، علم حساب پر ایک مبسوط کتاب تھی؛ (۳) خلاصۃ الحساب، عاملی کی شہرت و عظمت کا مدار اسی کتاب پر ہے، جس میں اس نے علم حساب کے قواعد کو آسان زبان میں دس ابواب میں لکھا ہے۔ یہ کتاب ایران اور ہندوستان میں متعدد بار چھپ چکی ہے اور بہت سے مدارس عربیہ میں داخل نصاب ہے۔ ملا لطف اللہ المہندس لاہوری نے خلاصۃ الحساب کی شرح لکھی تھی؛ (۴) تشریح الافلاک، علم ہیئت میں مشہور درسی کتاب ہے، جو کئی بار ہندوستان سے شائع ہو چکی ہے۔ اس کتاب کی شرح امام الدین الریاضی لاہوری ثم الدہلوی نے التصریح علی التشریح کے نام سے لکھی تھی، جو ابوالفضل محمد حفیظ اللہ کے مفصل حواشی کے ساتھ ۱۳۱۰ھ/ ۱۸۹۳ء میں دہلی سے شائع ہوئی تھی۔ اس کے علاوہ عاملی کے اور بھی رسائل ہیں (عباس العزاوی: تاریخ علم الفلک فی العراق، ص ۲۹۶ تا ۳۰۲، بغداد ۱۹۵۸ء).

(۲۱) محمود پاشا الفلکی (م ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۵ء): گزشتہ صدی کا مشہور مصری عالم فلکیات، جس نے علوم ریاضیہ و فلکیہ کی تکمیل پیرس جا کر کی تھی۔ وہ کئی سال تک پیرس کی مشہور عالم رصدگاہ سے بھی متعلق رہا۔ علم سے فراغت کے بعد وہ مصر کا وزیر تعلیم مقرر ہوا۔ ان کی مشہور کتاب نتائج الافہام فی تقویم العرب قبل الاسلام و تحقیق مولد النبی و عمرہ علیہ الصلوۃ والسلام ہے، جو ۱۸۸۵ء میں فرانسیسی زبان میں چھپی تھی۔ استاد احمد زکی پاشا نے اس کا عربی میں ترجمہ کیا ہے (بولاق ۱۳۰۵ھ)۔ اس کے علاوہ التقاویم الاسلامیہ و الاسرائیلیہ اور حساب التفاضل و التکامل ہیں (فرانسیسی ترجمہ، بولاق ۱۳۰۵ھ؛ نیز دیکھیے الزرکلی: الاعلام، ۸: ۴۰).

برصغیر پاکستان و ہندوستان:

برصغیر پاکستان و ہندوستان نے بھی علوم اسلامیہ کی ترقی میں بھی بقدر استطاعت حصہ لیا ہے اور ان میں بیش بہا اضافے کیے ہیں، لیکن علم ریاضی میں ان کی علمی سرگرمیاں، چند مستثنیات کو چھوڑ کر، زیادہ تر شرح اور حاشیہ تک محدود رہی ہیں۔ تاریخ و تذکرہ کی کتابوں میں سب سے پہلے وجیہ الدین العلوی (م ۹۹۸ھ/۱۵۸۹ء) اور نور اللہ شوستری (۱۰۱۹ھ/ ۱۶۱۰ء) کا ذکر ملتا ہے، جنھوں نے قاضی زادہ رومی کی شرح الچغمینی پر حواشی لکھے تھے۔ اسی طرح حکیم میر ہاشم جیلانی (۱۰۶۱ھ/ ۱۶۵۰ء) نے محقق طوسی کی اصول الہندسۃ و الحساب کی شرح لکھی تھی۔ عصمت اللہ بن عظمت اللہ سہارن پوری (م ۱۰۸۹ھ/ ۱۶۷۸ء) اپنے عہد کا نامور ریاضی دان اور مصنف تھا۔ انوار خلاصۃ الحساب، شرح تشریح الافلاک اور ضابطۂ قواعد الحساب اس کی علمی یادگاریں ہیں۔ خلاصۃ الحساب چھپ چکا ہے۔ دوسری کتابیں غیر مطبوعہ ہیں.

لطف اللہ المہندس بن استاد احمد المعمار (م ۱۰۹۲ھ/ ۱۶۸۱ء): لاہور کے اس نامی گرامی خاندان سے تعلق رکھتا ہے جس کی تین پشتوں نے بڑے بڑے ریاضی دان اور انجینئر پیدا کیے۔ استاد احمد اور استاد حامد نے دہلی کا لال قلعہ، جامع مسجد اور تاج محل آگرہ تعمیر کیا تھا۔ لطف اللہ خود بھی نامور مہندس تھا اور اس کی نگرانی میں شاہجہان آباد کی تعمیر کی تکمیل ہوئی تھی۔ وہ شاعر بھی تھا اور مہندس تخلص کرتا تھا۔ اس نے خلاصۃ الحساب کی شرح بھی لکھی تھی۔ امام الدین بن لطف اللہ مہندس (۱۱۴۶ھ/ ۱۷۳۳ء) بھی اپنے باپ کی طرح بڑا مہندس اور شاعر تھا۔ حاشیہ علی شرح خلاصۃ الحساب،

التصریح فی شرح تشریح الافلاک اور حاشیه علی شرح الچغمینی اس کی مشهور کتابیں هیں.

علامه تفضل حسین خان (م ۱۲۱۵ھ/۱۸۰۰ء): ان کا اصلی وطن سیالکوٹ تھا، لیکن تعلیم و تربیت لکھنؤ میں پائی تھی - وهاں رہ کر انگریزی اور لاطینی زبانیں بھی سیکھ لی تھیں - ریاضیات سے خاص شغف تھا - الرسالة فی المخروطات، اور الکتاب فی الجبر ان کی مشهور تصانیف هیں (دیکھیے رحمٰن علی: تذکرۂ علماے هند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء؛ Zubaid Ahmad: *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature*، ص ۴۳۰ تا ۴۳۶، بار دوم، لاهور ۱۹۶۸ء) - ریاضی کی مختلف شاخوں کے لیے دیکھیے اسی مقالے میں بذیلِ علم الحساب؛ الجبر و المقابله؛ علم هندسه؛ علم هیئت؛ علم النجوم.

مآخذ: براکلمان: تکمله، ج ۱، ۲، لائیڈن ۱۹۳۷ء تا ۱۹۴۹ء؛ (۲) Sarton: *Introduction to the History of Science*، ج ۱، ۲، ۳، بالٹی مور ۱۹۲۷ تا ۱۹۴۷ء، بمواضع کثیره؛ (۳) Robert Briffault: *Making of Humanity*، لنڈن ۱۹۱۹ء؛ (۴) Thomas Arnold و Alfred Guillaune: *Legacy of Islam*، ص ۳۷۶ تا ۳۸۰، لنڈن ۱۹۳۱ء؛ (۵) Zubeid Ahmed: *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature*، ص ۴۳۰ تا ۴۳۶، بار دوم، لاهور ۱۹۶۸ء؛ (۶) *Encyclopeadia Britannica* بذیل ماده؛ (۷) ابن الندیم: کتاب الفهرست، مطبوعهٔ لائپزگ، ص ۲۷۱ تا ۲۸۵؛ (۸) القفطی: اخبار العلماء باخبار الحکماء، مطبوعهٔ لائپزگ و قاهره؛ (۹) ابن ابی اصیبعه: عیون الانباء فی طبقات الاطباء، قاهره ۱۸۸۲؛ (۱۰) ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، قاهره ۱۲۹۹؛ (۱۱) حاجی خلیفه: کشف الظنون، لائپزگ و استانبول؛ (۱۲) تهانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، مطبوعهٔ کلکته؛ (۱۳) صدیق حسن خان: ابجد العلوم، بھوپال ۱۲۹۵ھ؛ (۱۴) Nallino: علم الفلک، تاریخه عندالعرب، روما ۱۹۱۱ء؛ (۱۵) عباس عزاوی: تاریخ علم الفلک فی العراق، بغداد ۱۹۵۸ء؛ (۱۶) قدری حافظ طوقان: العلوم عندالعرب، ص ۴۵ تا ۷۰، قاهره ۱۹۶۱ء؛ (۱۷) وهی مصنف: تراث العرب العلمی فی الریاضیات والفلک. قاهره ۱۹۶۳ء؛ (۱۸) الزرکلی: الاعلام، بار دوم، قاهره ۱۹۵۴ تا ۱۹۵۹ء؛ (۱۹) لی بان: تمدن عرب، اردو ترجمه از سید علی بلگرامی، آگره ۱۸۹۸؛ (۲۰) سید حسن برنی: البیرونی، علی گڑھ ۱۹۲۷ء؛ (۲۱) سید سلیمان ندوی، عمر خیام، اعظم گڑھ ۱۹۳۳ء؛ (۲۲) حمید عسکری: نامور مسلم سائنس دان، لاهور ۱۹۶۲ء؛ (۲۳) رحمٰن علی: تذکرۂ علماے هند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء؛ نیز دیکھیے مختلف کتب خانه هاے مشرق و مغرب کے مخطوطات عربی و فارسی و ترکی کی مشرح فهرستیں [نذیر حسین، رکن اداره، نے لکھا].

(اداره)

⊗* **علم الحساب**: علم الحساب یا حساب کا نام عربوں نے ارثماطیقی (Arithmatiki) کی تمام شاخوں کو دیا هے اور الحاسب، یا الحسّاب، شمار کننده یا حساب دان (Arithmetician) کو کهتے هیں - علوم ریاضیه یا تعلیمیه کی چار شاخوں میں سے ایک علم حساب بھی تھا کیونکه زمانهٔ قدیم میں علوم ریاضیه حساب، هندسه، هیئت اور موسیقی پر مشتمل تھے - علم حساب کی دو شاخیں هیں: نظری اور عملی - نظری حساب دراصل اقلیدس کی کتب هفتم تا نهم پر مبنی هے - اسے بعض اوقات ارثماطیقی (Arithmatiki) کها جاتا تھا - عملی حساب کو اصل حساب سمجھا جا سکتا هے.

۷۷۰ء کے قریب هندو دانشور اپنی سدھانتوں (کتب فلکی) کے ساتھ بغداد کے دربار میں اپنا علم حساب لے کر پهنچے، خصوصاً هندی اعداد، جن میں صفر (سنسکرت: سونیا) بھی شامل هے،

تاھم تازہ تحقیقات (دیکھیے F. Nau : *Note d'Astronomie Syrienne*، در *JA*، سلسلۂ دھم، ۱۶/۲ : ۲۵۸ ببعد) سے اس بات کا امکان نظر آتا ھے کہ ھندی اعداد کا علم، جن میں صفر بھی شامل ھے، شام میں اس سے بھی پہلے پہنچ چکا تھا اور اس سے پیشتر کہ نئے اعداد بغداد سے مشرق میں رائج ھوتے۔ شمالی افریقہ اور اندلس کے اموی فاتحین قدیم‌تر حروف غبار (الغبار = خاک، تختۂ مشق پر) کو شام سے مغرب میں لے آئے تھے۔

اگرچہ یہ اعداد ھندی دانشوروں کے بعض حلقوں میں استعمال کیے جاتے تھے، تاھم عرب حساب دانوں اور ماھرین فلکیات کا ایک بڑا طبقہ اھل ھند کی اس عمدہ اختراع سے کام لینے میں متامل رھا، بعینہ جس طرح زمانۂ ما بعد میں ازمنۂ وسطٰی کے عیسائی ملکوں میں رومی اعداد کے مقابلے میں عربی ھندسے بہت دیر میں رواج پا سکے؛ چنانچہ گیارھویں صدی میں عربی علم حساب پر جن لوگوں نے کتابیں لکھی ھیں ان میں سے اکثر لوگ اعداد کو پوری عبارت میں لکھتے تھے۔ اس قدامت پرست گروہ کے نمائندوں میں مثال کے طور پر ابوبکر محمد الکرخی (۹۷۰ تا ۱۰۲۹ء) کا نام لیا جا سکتا ھے، جس نے علم حساب کے ضروری مبادی کے بارے میں کتاب الکافی فی الحساب تالیف کی۔ اس کا ایک قلمی نسخہ گوتھا Gotha کے کتب خانے میں موجود ھے اور اس کا جرمن ترجمہ اے۔ ھوخ ھائم A. Hochheim نے شائع کیا تھا (Halle ۱۸۷۸ تا ۱۸۸۰ء)۔ دوسرے اھل تصنیف بالخصوص فلکی جداول (زیجات) کے مؤلفین نے قدیم سامی اور یونانی طریقے کی پیروی کی ھے، جس میں حروف تہجی (عربی : حساب الجمل) کو بطور اعداد کے استعمال کیا جاتا ھے (دیکھیے البتانی: زیج، طبع C.A. Nallino، ۳ حصے، میلان ۱۸۹۹ تا ۱۹۰۷ء)۔ اس کے مقابلے میں ھندی اعداد کے استعمال کے حامیوں میں محمد ابن موسی الخوارزمی (۷۸۰ تا ۸۴۰ء) قابل ذکر ھے۔ عربی زبان میں علم حساب پر اس کی کتاب سب سے قدیم ھے۔ اسی طرح قدیم ترین الجبرا اور قدیم ترین زیج کا مصنف بھی الخوارزمی ھی ھے۔ اس حساب کا ترجمہ لاطینی زبان میں ھوا ھے، لیکن یہ معلوم نہیں کہ مترجم کون ھے۔ یہ ترجمہ B. Boncempagni کی ادارت میں شائع ھوا (جلد ۱ : *Trattati d'arithmetica*، روما ۱۸۵۷ء)۔ ان ھندی اعداد کے استعمال کرنے والوں میں سے الکرخی کا ایک ھم عصر علی بن احمد النسوی (۹۸۰ تا ۱۰۴۰ء) بھی تھا۔ اس نے المقنع فی الحساب الھندی (= حساب ھندی کا تشفی بخش بیان) تالیف کی، جو ابھی پوری شائع نہیں ھوئی (اس کے لیے دیکھیے F. Woepcke، در *JA*، ۱۸۶۳ء، ۱ : ۴۹۲ ببعد؛ H. Suter، در *Biblioth. Mathem.*، سلسلۂ سوم، ۷ (۱۹۰۶ء) : ۱۱۳ تا ۱۱۹)۔ ان دو ھم عصر تصانیف، یعنی الکافی اور المقنع میں حساب دانوں کے دو طبقے ایک دوسرے پر سبقت لے جانے میں کوشاں نظر آتے ھیں۔ ایسا معلوم ھوتا ھے کہ مشرق میں ھندی حساب سے عرصۂ دراز تک غفلت برتی گئی درآنحالیکہ مغرب میں وہ اپنی جگہ پر قائم رھا۔ المغرب کے عرب مصنفین کی علم حساب پر جو تصانیف ھیں ان میں کتاب الصغیر فی الحساب قابل ذکر ھے، جس کا مصنف ابو زکریا محمد الحصّار غالبًا بارھویں صدی میں گزرا ھے (اس کتاب کی اھم فصلوں کے ترجمے کے لیے دیکھیے H. Suter، در *Biblioth. Mathem.*، سلسلۂ سوم، ۱۹۰۱ء، ۲ : ۱۲ تا ۴۰)۔ ابن البناء (۱۲۶۰ تا ۱۳۴۰ء) نے کتاب مذکور کی تلخیص کی، جس کا فرانسیسی ترجمہ A. Marre نے ۱۸۶۵ء میں روما سے شائع کیا ھے (یہ اول اول ۱۸۶۴ء میں روما سے *Atti dell' accad.*

pontif. de Nuovi Lincel، ج ۱۷، میں شائع ہوا تھا) ۔ آخری قابل ذکر کتاب ابوالحسن علی القلصادی (م ۱۴۸۶ء، بمقام تونس) کی کشف الاسرار عن علم الغبار ہے ۔ اس میں ان اعداد سے شمار کا طریقه بیان کیا گیا ہے جن کا استعمال المغرب کے عربوں نے کیا تھا ۔ اس کا فرانسیسی ترجمه F. Woepeke نے مذکورۂ بالا *Atti etc.* (ج ۱۲، ۱۸۵۹ء) میں شائع کیا ہے ۔ عربی میں یه کتاب فاس سے ۱۳۱۵ھ/۱۸۹۷-۱۸۹۸ء میں شائع ہوئی.

اب ہم گنتی اور شمار کے پرانے طریقوں کی چند ایسی باتیں بیان کریں گے جو آج کل کے مروجه طریقے سے مختلف تھیں ۔ محمد بن موسی هندی طریقے کے برعکس جمع اور تفریق کے عمل کو بائیں جانب سے شروع کرتا ہے ۔ بائیں ہاتھ کے اعداد کا مٹانا، جو ایسے قاعدے کے لیے ضروری ہے، عربوں کو اس لیے آسان ہوگیا که وه شمار کے لیے لوح غبار استعمال کرتے تھے ۔ الحصّار بھی اپنے زمانے تک تفریق (نه که جمع) کا عمل اپنے بائیں ہاتھ سے شروع کرتا ہے۔ القلصادی نے سب سے پہلے ان دو عملوں کو دائیں طرف سے شروع کیا ۔ اس طرح سے سہل تریں اور فطری طریقے کے رائج اور دوسرے طریقوں کے متروک ہونے میں چھے صدیاں لگ گئیں، لیکن اس میں شک نہیں که اس دوران میں عملی حساب دانوں نے کہیں کہیں فطری طریقه اختیار کر لیا تھا .

النّسوی کے زمانے تک کسروں کو لکھنے کے لیے افقی خط استعمال نہیں کیا جاتا تھا بلکه اہل ہند کی طرح وه شمار کننده کو نسب نما کے اوپر لکھ دینے پر اکتفا کرتا تھا (مثلاً $\genfrac{}{}{0pt}{}{۳}{۸}$) ۔ الحصّار پہلا شخص ہے جس نے کسروں کو ہماری موجوده صورت میں افقی خط کے ساتھ لکھا [مثال کے طور پر $\frac{۳}{۸}$] ۔ علم الفلک کے ماہر اپنے حسابات میں بابلیوں اور یونانیوں کی طرح بیشتر ستّینی (Sexagesimal) کسروں ہی کا استعمال کرتے تھے، [مثلاً عدد $۳\frac{۵}{۸}$ پر غور کیجیے ۔ اس میں ۳ حصے ہیں اور $\frac{۵}{۸}$ ایک کسر ہے ۔ اگر ایک "پورے حصے" کو ۶۰ چھوٹے چھوٹے حصوں میں تقسیم کیا جائے تو ایسے ایک چھوٹے حصے کو دقیقه یا منٹ کہتے ہیں؛ پس کسر $\frac{۵}{۸}$ کی قیمت منٹوں میں یه ہے:-

$$۶۰ \times \frac{۵}{۸} = \frac{۳۰۰}{۸} = ۳۷\frac{۱}{۲} \text{ منٹ}$$

اگر ایک منٹ کو ۶۰ چھوٹے چھوٹے حصوں میں تقسیم کیا جائے تو ان میں سے ہر چھوٹے حصے کو ثانیه یا سیکنڈ کہتے ہیں؛ پس $\frac{۱}{۲}$ منٹ کی قیمت سیکنڈوں میں یه ہے:-

$$۶۰ \times \frac{۱}{۲} = ۳۰ \text{ سکینڈ}$$

چنانچه عدد $۳\frac{۵}{۸}$ کو یوں ظاہر کیا جا سکتا ہے:-

۳ حصے، ۳۷ منٹ اور ۳۰ سیکنڈ یا ″۳۰-′۳۷-۳.

ہم عدد $۳\frac{۵}{۸}$ کو یوں بھی ظاہر کرسکتے ہیں:-

$$۳ + \frac{۳۷}{۶۰} + \frac{۳۰}{۶۰ \times ۶۰} \text{ یا } ۳ + \frac{۳۷}{۶۰} + \frac{۳۰}{۶۰^{۲}}$$

یہاں $۶۰^{۲}$ کا مطلب ہے ۶۰ × ۶۰].

جذر نکالنے کا طریقه وہی ہے جو آج بھی مروج ہے۔ [آپ جانتے ہیں که ۱۶ = ۴ × ۴؛ اس لیے ۱۶ کا جذر ۴ ہے، جو ایک صحیح عدد ہے ۔ ۱۱ کا جذر کیا ہے؟ ہم جانتے ہیں که ۹ کا جذر ۳ ہے اور ۱۶ کا ۴ ۔ پس ۱۱ کا جذر ۳ سے بڑا ہے، لیکن ۴ سے چھوٹا ہے؛ لیکن اس جذر کو کسی صحیح عدد سے ظاہر نہیں کیا جا سکتا ۔ اس قسم کے عدد کو اصمّ (Surd) کہتے ہیں؛ چنانچه ۱۱ کا جذر ایک اصم ہے] ۔ عرب اصم کو قریب قریب معمولی کسر سے ظاہر کرتے تھے، [مثلاً ۳ کا جذر

تقریباً کسر $\frac{۱۷۳}{۱۰۰}$ کے برابر ہے]۔ جذر کی علامت کے لیے لفظ جذر کا پہلا حرف یعنی ج استعمال کیا جاتا تھا۔

عربوں کے علم حساب میں وہ خاص اعمال (Principal Operations) بھی شامل ہیں، جو روز مرہ کی ضروریات اور تجارتی کاروبار میں کام آتے ہیں اور جنھیں علم ہندسہ میں بھی رقبہ اور حجم دریافت کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ میزانوں کی صحت جانچنے کے قاعدے، حسابی اور ہندسی سلسلوں (Arithmetical and Geometrical Series)، یعنی مربع، مکعب اور چوگنی قوت والے اعداد کی جمع (Summation) وغیرہ کے مسائل بھی حساب کی عام کتابوں میں داخل کر لیے گئے ہیں، [اگرچہ وہ نظری حساب سے تعلق رکھتے ہیں]۔

ہم یہاں حساب کی خاص خاص شاخوں کی تفصیل میں نہیں جا سکتے، مثلاً ''حساب الخطائین'' (regulu duerum falsorum) یا ''حساب الدرھم و الدینار'' وغیرہ، جو پھر کیف الجبر و المقابلہ کے دائرۂ عمل میں شامل ہیں۔ آخر میں اس بات کا ذکر بھی ضروری ہے کہ کاغذ اور لوح غبار پر حساب کرنے کے علاوہ عربوں میں حساب الید یا حساب الھواء یعنی ہاتھ کی انگلیوں یا ہوا میں حساب لگانے کا طریقہ بھی رائج تھا۔ شمار کے ان طریقوں پر کئی مخطوطات موجود ہیں؛ دیکھیے Suter : *Die Mathem. u. Astron d. Araber*؛ Nachträge، در *Abhandlungen z. Gesch. d mathem. Wissensch.*، ۱۰ : ۲۰۳ و ۱۴ : ۱۸۱)؛ المشرق، ۳ (۱۹۰۰ء): ۱۷۱ تا ۱۷۴۔

[اس مقالے کے مصنف کے خیال کے مطابق گنتی کا مروجہ طریقہ اہل ہند کی اختراع ہے، لیکن اگر گنتی کے طریقے پر غور کیا جائے تو ظاہر ہو گا کہ یہ طریقہ عربوں کی ایجاد ہے۔ مثال کے طور پر عدد ''چار سو پچیس'' (۴۲۵) پر غور کیجیے۔ یہ عدد دراصل تین اعداد کا مجموعہ ہے، یعنی اس میں ۵ اکائیاں، ۲ دہائیاں اور ۴ سیکڑے ہیں۔ اس بات کو یوں ظاہر کیا جاتا ہے:-

←

.... سیکڑہ	دہائی	اکائی
۴	۲	۵

دیکھیے۔ اکائی، دہائی، سیکڑہ وغیرہ کا سلسلہ عربی عبارت کے مطابق ہے، یعنی یہ سلسلہ دائیں سے بائیں طرف کو بڑھتا ہے۔ چونکہ اوپر کی ترکیب میں ۵ کا مطلب ہے ۵ اکائیاں، ۲ کا مطلب ہے ۲ دہائیاں اور ۴ کا مطلب ہے ۴ سیکڑے، اس لیے ان تین اعداد کا مجموعہ ذیل کی مساوات سے حاصل ہوتا ہے:

←

$$۴۲۵ = ۴۰۰ + ۲۰ + ۵$$

اس مساوات میں اعداد ۵، ۲۰ اور ۴۰۰ کو لکھتے وقت ہم عربی عبارت کی مطابقت کرتے ہیں، یعنی ہم دائیں سے بائیں طرف کو چلتے ہیں۔

چونکہ انگریزی کی طرح سنسکرت کی عبارت بھی الٹی سمت میں لکھی جاتی ہے (یعنی بائیں سے دائیں طرف)، اس لیے اگر گنتی کا مروجہ طریقہ اہل ہند کی ایجاد ہوتا تو عدد ''چار سو پچیس'' کی ترکیب یوں ظاہر کی جاتی:

→

اکائی	دہائی	سیکڑہ......
۵	۲	۴

دیکھیے اس طرز میں اکائی، دہائی، سیکڑہ وغیرہ کا سلسلہ بائیں سے دائیں طرف کو بڑھتا ہے۔ اگر سنسکرت کی عبارت کی مطابقت کی جائے تو ان اعداد کا مجموعہ ذیل کی مساوات سے حاصل ہو گا:-

→

$$۵ + ۲۰ + ۴۰۰ = ۵۲۴$$

اس مساوات سے صاف ظاہر ہے کہ اگر گنتی کا مروجہ

طریقه اهل هند کی ایجاد هوتا تو عدد ''چار سو پچیس'' کو ۴۲۵ سے ظاهر کیا جاتا نه که ۵۲۴ سے۔ چونکه مروجه طریقے کے مطابق عدد ''چار سو پچیس'' کو ۵۲۴ سے ظاهر کیا جاتا هے، اس لیے گنتی کا مروجه طریقه عربوں کی ایجاد هے نه که اهل هند کی۔ مزید وضاحت کے لیے دیکھیے حمید عسکری : نامور مسلم سائنس دان، لاهور ۱۹۶۲ء، ص ۲۲۴ تا ۲۲۹].

مآخذ : (۱) H. Hankel : Zur Geschichte d. Math. in Altertum u. Mittelatter، لائپزگ ۱۸۷۴ء، ص ۲۰۰ تا ۲۷۰؛ (۲) M. Canter : Vorlesungen über Geschichte d. Mathem.، ج ۱ (بار دوم، لائپزگ ۱۸۹۴ء و بار سوم، ۱۹۰۷ء)، فصل هفتم : Araber؛ (۳) F. Woepcke، در JA، ۱۸۵۲ء، ج ۲ و ۳، ۱۸۵۴ء؛ ج ۲ و ۳، ۱۸۶۳ء، ج ۱، وغیره؛ (۴) Dieterici : Propädeutik d. Araber، ص ۱ تا ۲۲؛ (۵) مفاتیح العلوم، طبع van Vloten، ص ۱۸۳ تا ۲۰۱.

(H. SUTER [و عبدالبصیر پال])

* **عِلْمُ الْهَنْدَسَه:** عربوں کا جیومٹری (Geometry) کو دیا هوا نام هے، جو چار بنیادی علوم میں سے ایک هے (رک به علم الحساب)۔ یه لفظ فارسی مصدر انداختن یا اندازیدن سے مشتق هے۔ انداختن کا مطلب هے پھینکنا اور عام طور پر اس سے مراد ناپنا اور پیمائش کرنا لی جاتی هے۔ اس کا حاصل مصدر اندازه هے، جس کے معنی هیں قد، ناپ، قیمت۔ اس وقت یه لفظ جیومٹری کے لیے بھی استعمال هوتا تھا۔ عربی میں هندسه کے ماهر کو مُہَنْدِس کہتے هیں.

عرب نظری هندسه سے اقلیدس (Euclid) کی ''مبادیات'' (Elements) کے ذریعے متعارف هوے۔ حجاج بن یوسف بن مطر (نواح ۷۹۰ء) نے سب سے پہلے ان کا ترجمه کیا۔ بعد ازاں وه ارشمیدس Archimedes کی اکثر هندسی تألیفات اور اپولونیس Appolonius کی مخروطی تراشوں سے بھی واقف هو گئے۔ بعد کی جیومٹری کے لیے وه یونانی نام ''جومطریه'' بھی استعمال کرتے تھے۔ هندسی سدھانتوں سے اور بعد میں هیرو Hero کی تصنیفات سے انھوں نے اطلاقی (عملی) جیومٹری، یعنی سطوح و اجسام کی پیمائش، نیز علم المثلث اور علم المساحة کے مبادیات سیکھے.

نظری هندسه (یعنی جس میں نه تو حساب سے مدد لی جاتی هے نه الجبرا سے اور جو کچھ تو یونانی وضع پر مبنی هے اور کچھ هندی وضع پر) سے متعلق عربوں کی تصنیفات میں سے هم دو کا ذکر کرتے هیں۔ ان میں سے پہلی تین بھائیوں، محمد، احمد اور الحسن کی تصنیف هے (یه موسٰی بن شاکر کے بیٹے تھے اور ان میں سے سب سے بڑا بھائی محمد ۸۷۳ء میں فوت هوا)۔ تصنیف کا عنوان هے ''مستوی اور کروی اشکال کی پیمائش کی کتاب''۔ قرمونه Cramona کے جیرارڈ Gerard نے اس کا لاطینی میں ترجمه کیا اور اس کا جرمن ترجمه M. Curtze نے شائع کیا (Der liber trium fratrum de gaometria، در Nova Acta der Kgl. Leop.-Carel. Akademie d. Natur forscher، ج ۴۹، عدد ۲؛ نیز دیکھیے H. Suter : Über die Geometrie der Söhne des Mūsā b. Shākir، در Biblioth. Mathem.، سلسلهٔ سوم، ۳ : ۲۵۹ تا ۲۷۲)۔ یه تصنیف اٹھاره مقالوں پر مشتمل هے، جن میں مندرجهٔ ذیل مسائل پر بحث کی گئی هے : دائرے کا رقبه معلوم کرنا جب که اس کے اضلاع معلوم هوں؛ مخروط اور مخروط مقطوع کی سطح کا رقبه معلوم کرنا؛ کرے کی سطح کا رقبه اور اس کی جسامت معلوم کرنا؛ دو وسط فی النسبوں اور زاویے کی تثلیث کے مسائل۔ هم اس کتاب کو نظری هندسه میں اس لیے شامل کرتے هیں که یه بالکل کلاسیکی یونانی مهندسوں

کی طرز پر لکھی گئی ھے، یعنی اس میں حساب اور الجبرے کا استعمال مطلق نہیں کیا گیا اور نه عددی مثالیں ھی دی گئی ھیں۔

دوسری تصنیف ابوالوفا البوزجانی کی جیومٹری ھے۔ مصنف کا اپنا اصل مسوده محفوظ نہیں رھا، البته یه کتاب اس کے ایک شاگرد کے فارسی ترجمے کی شکل میں موجود ھے (دیکھیے F. Woepcke، در *Journ. As.*، ۱ (۱۸۵۵ء): ۲۱۸ تا ۲۵۶، ۳۰۹ تا ۳۵۹؛ نیز *Extrait*، پیرس ۱۸۵۵ء، ص ۱ تا ۸۹)۔ اس میں مستوی ھندسے کی ابتدائی بناوٹوں سے لے کر کرے کی محصور منتظم کثیر السطوح کے راسوں کی تشکیل تک علم الہندسه کے بہت سے مسائل درج ھیں۔ اس میں خصوصی دلچسپی کی بات یه ھے که ان مسائل میں سے بعض کو پرکار کے ایک ھی پھیلاؤ کے استعمال سے حل کیا گیا ھے۔ یه ایسی شرط ھے جسے پہلی دفعه اس کتاب میں ملحوظ رکھا گیا ھے۔ دیگر نقطه ھاے نظر سے متعدد مسائل میں ھندی اثر بہت نمایاں معلوم ھوتا ھے۔

ان دو بڑی کتابوں کے علاوه علم الہندسه کی مختلف شاخوں سے متعلق عرب ریاضی دانوں کی بےشمار چھوٹی چھوٹی کتابیں موجود ھیں، مثلاً منتظم کثیرالاضلاعوں، بالخصوص مسبّع اور متسّع کی بناوٹ سے متعلق، جس سے سه درجی مساواتیں حل کرنے کا مسئله پیدا ھوتا ھے، مخروطی تراشوں کے موضوع کے کئی حصوں سے متعلق، جن میں سے ابلیس اور پیرابولا کا رقبه معلوم کرنا، پیرالانڈ کا حجم معلوم کرنا اور مخروطی دائرے کی مدد سے مخروطوں کی تشکیل بالخصوص قابل ذکر ھیں۔

علم الہندسه میں حساب اور الجبرا کے استعمال اور اس کے برعکس جبری مسائل کے حل میں علم الہندسه سے مدد لینے کے معاملے میں عرب ماھرین یونانیوں اور ھندوستانیوں سے بہت سبقت لے گئے تھے۔ یه اعزاز صرف عربوں ھی کو حاصل ھے که انھوں نے اس حقیقت کو معلوم کرکے اس کا واشگاف الفاظ میں اظہار کیا که حسابی (غیر مسلسل) اور ھندسی (مسلسل) مقداروں میں تمیز کرنا ایک رکاوٹ ھے، جس نے یونانیوں کے ھاں ریاضی کی مفید نشوونما کو سنگین طور پر روکے رکھا۔ ھندسی مسائل کے حل کے لیے الخوارزمی نے بھی الجبرے کا استعمال کیا جب که اس نے ایسی مثلث کا، جس کے اضلاع دیے ھوے ھوں، ارتفاع معلوم کرنے کے لیے ایک مجہول مقدار کا استعمال کرکے ایک مساوات بنائی۔

علم الہندسه میں جبری طریقے کو کثرت سے استعمال کرنے والا ایک مصری ریاضی دان ابو کامل شجاع بن اسلم (۹۰۰ء) ھے، جس نے اپنی ضخیم کتاب ''مخمس و معشر'' میں (جو صرف عبرانی ترجمے کی صورت میں موجود ھے۔ اسے اطالوی میں G. Sacerdete نے اور جرمن میں H. Suter نے شائع کیا) علم الہندسه کے بیس مسائل خالص اور مخلوط دو درجی مساوات اور قابل تحویل چہار درجی مساوات کی مدد سے حل کیے۔ یه تمام حل پیسا کے لونارڈو کی تصنیفات میں شامل ھیں۔ الجبرا کے مسائل میں علم الہندسه کے استعمال کے مؤید کے طور پر ایرانی ریاضی دان عمر بن ابراھیم الخیام کا ذکر مناسب ھوگا۔ سه درجی اور چہار درجی مساواتوں کو مخروطیوں کی مدد سے حل کرنے کے لیے اس کا ایجاد کرده طریقه غالباً عربی ریاضی کا اعلیٰ ترین حصه ھے، جو ھم تک پہنچا ھے۔

علم مثلث میں بھی، جسے علم الہندسه میں حساب کے اطلاقات میں شمار کرنا چاھیے، عربوں نے یونانی اور ھندوستانی پیش رووں کے مقابلے میں بہت ترقی کی۔ البتانی سے نصیرالدین طوسی تک مسلمان علما

کا ایک طویل سلسلہ ملتا ہے، جنھوں نے بالآخر علم مثلث کا ایک ایسا نظام قائم کیا کہ اگر رجیومنٹانوس اور کوپرنیکس کو طوسی کے کام سے آگاہی ہو جاتی تو وہ مضمون کو بہت جلد بہت آگے بڑھانے میں کامیاب ہو جاتے۔ عرب جیب (sine)، جیب التمام (Cosine) اور جیب معکوس (versed sine) کے ساتھ ہندو ہندسہ دانوں سے متعارف ہوئے۔ انھوں نے ان میں باقی تفاعلات کا اضافہ کیا۔ مختلف تفاعلات کے درمیان روابط (نسبتیں) معلوم کیے۔ مثلثی تفاعلات کی تکمیل کی اور بالآخر وہ اپنے ایجاد کردہ قواعد کی مدد سے مستوی اور کروی مثلث کے (تمام صورتوں میں) حل معلوم کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ انھوں نے جو قواعد دریافت کیے ان میں چار مقداروں کا قانون، مماسوں کا مسئلہ، مستوی اور کروی جیوب کا قانون، وغیرہ شامل ہیں۔

عرب ریاضی دانوں نے عملی جیومٹری (مثلاً علم المساحة، مساحة الارض، وغیرہ سے متعلق عمومی طور پر علٰحدہ کتابیں تالیف نہ کیں بلکہ انھوں نے اصطرلاب اور آلۂ ربع (Quadrant) کی ساخت اور استعمال بیان کرنے کے سلسلے ہی میں ان مسائل پر بحث کی ہے، اس کے لیے ویدمان E. Wiedmann کی مذکورۂ ذیل تصنیف مفید ثابت ہوگی۔

مآخذ: (۱) H. Hankel: *Zur Geschichte d. Math. in Altertum and Mittelalter*، لائپزگ ۱۸۷۴ء، ص ۲۷۱ تا ۲۹۳؛ (۲) M. Cantor: *Vorlesungen über Geschichte d. Math.*، ج ۱، بار دوم، لائپزگ ۱۹۰۷ء و ج ۲ (فصل متعلقۂ اعراب)؛ (۳) F. Woepcke: *L' Algébre d' Omar Alkhayyāmī*، پیرس ۱۸۵۱ء؛ (۴) V. Braunmühl: *Varlesungen über Geschichte d. Trigon.*، لائپزگ ۱۹۰۰ء، ۱: ۴۷ تا ۸۶؛ (۵) E. Wiedmann: *Beiträge z. Geschichte d. Naturwissensch.* (*Sitzungsber.*، ج ۱۷ و ۱۸ *d. phys.-med. Sozietät in Erlangen*، ۴۱ (۱۹۰۹ء): ۲۶ تا ۷۸؛ (۶) H. Suter، در *Biblioth. mathem.*، سلسلۂ سوم، ۱۱ (۱۹۱۰ء): ۱۱ تا ۷۸ و ۱۲ (۱۹۱۲ء): ۲۸۹ تا ۳۳۲۔

(H. SUTER)

علم المساحة: مساحت ہندسۂ مستوی و مجسمی (Plane and Solid Geometry) اس علم کا عربی نام ہے جس میں قدروں کا مقابلہ کیا جاتا ہے اور ان کے طریقے بیان کیے جاتے ہیں۔ اس کا وسیع تر اطلاق ان تمام اشیا کی پیمائش پر ہوتا ہے جو ناپی جاسکتی ہیں یا جو ناپے جانے کے قابل ہیں۔ خصوصاً طول، رقبہ، حجم، اوزان اور اعداد؛ تاہم اپنے خاص معنوں میں علم المساحة کا موضوع ہندسہ ہے اور اجسام و ہندسی اشکال کی تعریفیں، نیز ایسے قواعد و ضوابط کا منضبط کرنا جس سے ابتدائی مستوی اور مجسمی ہندسے کی مختلف اشکال کے طول، رقبے اور حجم کی پیمائش ہو سکے؛ لہٰذا مساحت کا تصور صرف اس کے ایک حصے پر حاوی ہے جسے ہم وسیع معنوں میں پیمائش کہتے ہیں، یعنی عملی اور فنی ہندسہ (بالفاظ دیگر ایسی اشیاء کی پیمائش جو طول، عرض اور حجم رکھتی ہوں)۔ اپنے محدود معنوں میں مساحة السطوح (Mensuration) اور مساحة الارض یا مساحتِ تطبیقی (Geodesy) اس کے موضوع سے خارج ہیں۔ مساحتِ تطبیقی کے مسائل سے بحث کرنے والے مخصوص رسائل عربوں کے ہاں علٰحدہ موجود تھے۔ اس لیے وہ نظری اور عملی پیمائش میں وہی تفریق جائز سمجھتے ہیں جو ارسطو کے زمانے سے یونانیوں میں پیدا ہو چکی تھی اور جسے بڑی وضاحت سے ہیرو Hero نے اپنی تصنیفات *Metrica* اور *Dioptra* میں بیان کیا ہے۔

مساحة کے تصور کی جو تعریفیں عربوں نے کی ہیں وہ نوعیت کے اعتبار سے بہت مختلف ہیں۔ بعض

مصنفین کی تعریف بڑی وسیع ھے، مثلاً الاموی نے قول کے مطابق عمل پیمائش نامعلوم مقدار کو کسی معلوم مقدار کے ذریعے دریافت کرنے کو کہتے ھیں اور نتیجے میں نامعلوم مقدار کی قدر اس مقدار کی اکائیوں میں دی جاتی ھے جو پیمائش کے لیے استعمال کی گئی ھوں۔ بیشتر مصنفین طول، رقبہ اور حجم ناپنے ھی کو اس کا موضوع سمجھتے ھیں۔ الشنتوری بلا واسطہ پیمائش (تطبیق) اور بعض مخصوص ضابطوں کی مدد سے بالواسطہ پیمائش میں واضح طور پر امتیاز کرتا ھے۔

نویں صدی عیسوی کے آغاز سے، جو عربوں کی علمی تحریک کے آغاز کا زمانہ ھے، تقریباً ۱۶۰۰ء تک، جبکہ عرب حکمرانی پر زوال آیا، انھوں نے اس قدیم ثقافت کی ترجمانی اور ابلاغ کا فرض انجام دیا جس سے وہ ابتدا ھی سے آشنا ھو چکے تھے۔ اس دور میں علم ھندسہ پر ان کے رسائل دستیاب ھوتے ھیں۔ ان تصانیف کا مقصد یہ تھا کہ مستقبل کے مساح (Surveyors)، معمار (مہندس) یا سپاھی کو ایسے لوازم فراھم کر دیے جائیں جو اس مخصوص فن کے لیے نظری اساس کا کام دے سکیں۔ ان رسائل کو باعتبار اسلوب تین شعبوں میں تقسیم کیا جا سکتا ھے:

(الف) وہ رسائل جو بڑی حد تک معمار کے اپنے زمانے کے مجموعہ ھائے ضوابط (Formulae) سے ملتے جلتے ھیں۔ ان میں بھی انتہائی اختصار سے کام لیا گیا ھے اور حساب و شمار کے محض سادہ طریقے بیان کیے گئے ھیں اور کوئی مثال نہیں دی گئی، (مثلاً ابن البنّاء کا رسالہ)؛

(ب) وہ رسائل جن میں مثالیں دی گئی ھیں۔ یہ پوری طرح حل کی ھوئی ھیں۔ جس سے حساب و شمار کا عمل پوری طرح واضح ھو جاتا ھے (مثلاً البغدادی کا رسالہ)؛

(ج) وہ رسائل جو مکمل طور پر حل شدہ مسائل کے سلسلوں پر مشتمل ھیں اور جن کو ایک طرح کی کتب تمرین و مشق سمجھنا چاھیے (مثلاً ابو بکر کا رسالہ)۔

ان کتابوں کے اسلوب بیان کے متعلق یہ یاد رھے کہ جن معنوں میں ھم ''ضوابط علم ریاضی'' (Mathematical Formulae) کو استعمال کرتے ھیں ان معنوں میں عربوں کے ھاں یہ ضوابط نہیں ملتے۔ ان کے ھاں، بالخصوص بلاد مشرق کے عربوں کے ھاں، ریاضی کے ضابطوں کی زبان موجود نہ تھی، البتہ المغرب کے عربوں کے ھاں کچھ عرصے کے بعد اور وہ بھی غالباً صرف الجبر کے دائرۂ عمل میں ایک فنی زبان کی نشو و نما ھوئی۔ پیمائش کے قاعدے عموماً پوری تفصیل سے لفظوں میں لکھے جاتے تھے (اور بعض وقت تو متن میں اعداد بھی لفظوں ھی میں لکھے جاتے تھے)۔

علم مساحت کی کتابوں، بالخصوص نسبةً ضخیم تصانیف، میں عام طور پر تمہیدی امور اور رقبوں، حجموں اور ان پر واقع اھم خطوط کا طول دریافت کرنے کے قاعدے درج ھوتے تھے۔ بعض کتابوں میں عملی مشقیں بھی ملتی تھیں۔

الف ـ تمہیدی امور

یہ عام طور پر مفصلۂ ذیل ھیں:

(۱) اصطلاح مساحة کی تعریف؛

(۲) زیر بحث ھندسی اشکال کی تشریح، خصوصیات اور ان کی باقاعدہ تقسیم و ترتیب؛

(۳) پیمائش کی متداول ترین اکائیوں کی تعریف اور ان کی فہرست۔

ب ـ حساب کے قاعدے

(۱) سطوح مستوی
(اور ان پر واقع طول)

(ا) ذواربعة الاضلاع (مربع، مستطیل،

شبه بالمعین منحرف [rhomboid trapezium]، شبه منحرف [Trapezoid]، ذوا ربعة الاضلاع، متداخلة الزاویه [with salient angle]) ؛

(ب) مثلثات (متساوی الاضلاع، متساوی الساقین، مختلف الاضلاع، قائم الزاویه، حادة الزاویه، منفرجة الزاویه)؛

(ج) کثیر الاضلاع (باقاعدہ، بے قاعدہ، مُطَبَّل، مُجَوَّف، مُدَرَّج ۔ مطبل اور مجوف شکلیں دو متجانس منحرفوں کو اس طرح سے ملا کر بنتی ہیں کہ پہلی صورت میں دونوں چھوٹے متوازی اضلاع اور دوسری صورت میں دونوں بڑے متوازی اضلاع ایک دوسرے پر منطبق ہوں ۔ ان کی متعدد اقسام متعین کی گئی ہیں ۔ شکل مدرج ایک ہی طول کے بہت سے مستطیلوں کو جوڑ کر بنتی ہے، جن کے عرض مختلف ہوں اور جو ایک دوسرے کے ساتھ حسابی سلسلے (arithmtical progression) میں منسلک ہوں)؛

(د) دائرہ، دائرے کے قطعات (نصف دائرہ، قطعہ دائرہ، قطّاع دائرہ، محیط) اور ان سے متعلقہ رقبے (نعلی یا ہلالی، بیضوی، لوبیا نما یا عدسی یا ہلیلجی شکلیں ۔ ہلال مختلف نصف قطروں کے دو ایسے دائروں کے قطعوں کی تفریق سے بنتا ہے جو ہم وتر ہوں ۔ بیضوی اور لوبیا نما شکلیں دو ایسے متجانس قطعوں سے بنتی ہیں جو بیضوی صورت میں نصف دائرے سے چھوٹے اور عدسی صورت میں اس سے بڑے ہوں ۔ بیضوی شکل یا قطع ناقص [Oval] کا رقبہ بقول سواسوردا Savasorda $\frac{۱}{۴}$ (ا + ب)^{۲} π ہے).

۲ ۔ مجسمات

(اور بالخصوص ان پر واقع سطحیں اور طول)

۱ ۔ منشور : معمولی قائم (straight) اور مائل (oblique) منشور، مربع عمودی (square column)، مستطیل عمودی، پانسہ (dice) مثنی منشور، غیر افقی مقطوع منشور (Obliquely cut prism)، باصطلاح ابو بکر (جس کا ترجمہ Gerard of Cremona نے corpus simile domui کیا)؛

۲ ۔ اسطوانہ؛

۳ ۔ اہرام (عمودی اور مائل ہرم اہرام، قطعات اہرام)؛

۴ ۔ مخروط (عمودی اور مائل مخروط، قطعات مخروط)؛

۵ ۔ کرہ اور قطع کرہ، نصف کرہ، قطعہ، قطاع اور طبقہ؛

۶ ۔ منتظم (regular) اور نیم منتظم (semi-regular) اجسام (پانچ افلاطونی اور دو ارشمیدسی اجسام کی کچھ تفصیل الکاشی کے ہاں ملتی ہے)؛

۷ ۔ دیگر اجسام [اسطوانی طاق (cylindrical vault، یعنی ازاج اور طیقان، جن میں فرق صرف لمبائی کا ہوتا ہے)، خالی گنبد (قبہ)، سقف نما (ابوبکر کے ہاں corpus simile caburi)، حلقہ ہائے گل (wreaths)، قرصی شکل (discus یا خالی اسطوانہ)، چبوترہ نما اشکال].

ج ۔ عملی مشقیں

یہ عام طور پر مساحة کی کتابوں میں کم ملتی ہیں ۔ اکثر مشقیں ہیرو اور اقلیدس کے تتبع میں کھیتوں کو تقسیم کرنے سے متعلق ہیں ۔ سوا سوردا Savasorda پہاڑوں کی ڈھلانوں، گھاٹیوں اور چوٹیوں پر واقع کھیتوں کے بارے میں، نیز پہاڑوں کی بلندیاں دریافت کرنے سے متعلق متعدد مشقیں دیتا ہے ۔ الحنبلی کے ہاں دشوار گزار اقطاع ارضی، کنوؤں کی گہرائی اور دریاؤں کے عرض کی پیمائش پر کچھ مشقیں ہیں۔ ان کے علاوہ کچھ اور مسائل بھی زیر بحث لائے گئے ہیں، مثلاً کسی مکان یا چھت کی تعمیر کے لیے پتھروں یا اینٹوں کی تعداد کا تخمینہ لگانا، یا کسی دیوار کی بلندی

دریافت کرنا۔ بہر حال اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں کہ مذکورۂ بالا مضمون مساحۃ کی کسی کتاب میں پوری طرح سے بیان ہوا ہے۔ مختلف کتابوں کے مضامین میں بھی ان کے مصنفوں کے رجحان طبع اور قابلیت کے لحاظ سے ویسا ہی اختلاف موجود ہے جیسا کہ موجودہ زمانے میں علم ھندسہ پر ہماری درسی کتابوں میں پایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک طرف اگر نہایت جامع کتابیں ملتی ہیں (مثلاً العنبلی اور الآملی کی تصانیف) تو دوسری طرف بڑی مختصر سی کتابیں بھی موجود ہیں، جن میں یا تو اس مضمون کے محض چند ایک حصوں ہی سے بحث کی گئی ہے (مثلاً نامعلوم الاسم مصنف کا مخطوطۂ برلن، عدد ۴۵۹۲، جس میں صرف سطح مستوی کی پیمائش کے قاعدے مسائل کے قاعدے ہی دیے گئے ہیں)، یا صرف ایک ہی مسئلے کو بیان کیا گیا ہے (جیسے رسالۃ السموزی)۔ یہی وجہ ہے کہ ہمیں اکثر ایسے بیانات ملتے ہیں کہ جو کتب ھندسہ میں صرف اس لیے درج ہیں کہ ان سے کسی خاص میدان میں مصنف کے علم یا نتائج تحقیق کا اظہار مقصود ہے۔

اس قسم کی چند نمایاں مثالیں ملاحظہ کیجیے: جمشید الکاشی کی مساحۃ کی ایک کتاب میں منتظم اور بعض غیر منتظم اجسام سے بحث (اس کی پیمائش، جو اس نے سِتّینی (Sexagesima) کسروں میں خماسیوں تک دی ہے، یہاں تک صحیح ہے کہ اصلی مقدار سے اس کا اختلاف کسر عشاریہ کے دسویں درجے سے شروع ہوتا ہے)؛ کسی سطح کے رقبے کے ضابطے، جو الاموی نے دیے ہیں: ف = ا، ب، ج، د √ قائم الزاویہ شبہ منحرف (trapezoid) کے لیے، جس کا ایک زاویۂ قائمہ ہو، نیز انقطاع دائرہ کے لیے ھیرو Hero کے ضابطے میں اس کی اصلاح؛ الکرخی کا دیا ہوا ضابطہ کرّہ: اسی مصنف اور البغدادی کا دیا ہوا ضابطہ: $د^{۲} \frac{۱}{۹} [ن (ن-۱) + ۶] ل^{۲}$، جس میں د ایک باقاعدہ کثیر الاضلاع کے گرد دائرے کا قطر ہے، جس کے اضلاع ن ہیں اور طول ل (یہی ضابطہ Nemorarius اور Regimontanus نے بھی دیا ہے۔ مؤرخ کانتور نے اسے ھندوؤں کی طرف منسوب کیا ہے، تاہم جہاں تک ہمیں علم ہے یہ ھندوؤں کی ریاضی کی کسی مطبوعہ کتاب میں نہیں ملتا)؛ ابوبکر اور ابن البنّاء کا ہندسے میں الجبرے کا استعمال۔ ابوبکر الجبر و المقابلہ کی مدد سے رقبوں کے مسائل کا حل یہ ثابت کرنے کے لیے پیش کرتا ہے کہ پہلے اور دوسرے درجے کی مساوات کا استعمال الخوارزمی کی بیان کردہ چھے صورتوں میں ہو سکتا ہے۔ ابن البنّاء مسئلے کے مختلف امکانات کی تحقیق کرتے ہوئے تحلیل ترکیبی (combinational analysis) کا استعمال کرتا ہے۔

حجم کا اندازہ کرنے کے وہی طریقے ہیں جو ہمیں یونانیوں اور مصریوں کے ہاں ملتے ہیں۔ اگر مواد وہی ہے جو ان اقوام سے ماخوذ ہے تو اس صورت میں بجنسہ وہی ضابطے اختیار کر لیے گئے ہیں، ورنہ نتائج تک پہنچنے کا طریقہ خالص استقرائی (Inductive) اور تجربی (Empirical) ہے، مثلاً الکرخی کرے کے حجم کے ضابطے $د^{۳} (\frac{۱۱}{۱۴})^{۲}$ کے علاوہ، جس کے حصول کے طریقے سے متعلق وہ ہم کو کچھ نہیں بتاتا، ضابطہ $د^{۳} (\frac{۲۸}{۴۵})^{۲}$ بھی دیتا ہے۔ یہ ضابطہ وہ موم کے مکعب کے وزن کو ایک ایسے کرے کے وزن سے مقابلہ کر کے حاصل کرتا ہے جو موم کے اسی مکعب سے بنایا گیا ہو اور جس کا قطر مکعب کے ضلع کے برابر ہو۔ البغدادی ایک ایسے طریقے کا ذکر کرتا ہے جس میں حجم کا اندازہ وزن اور کثافت اضافی سے کیا گیا ہو۔ الکاشی ارشمیدس کے طریقۂ اغراق (immersion)

سے بھی واقف ہے، جس کا ذکر ھیرو نے کیا ہے، مگر دھاگے کو ان کے ساتھ ساتھ رکھ کر قوسوں کی لمبائی ناپنے کے راست طریقے کو الکرخی اور بہاء الدین دونوں نے نہایت قابل اعتماد بتایا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ایسے طریقے صرف تقریبی نتائج تک ہی ہم کو لے جا سکتے ہیں۔ تقریبی ضوابط دینا، جو عملی ہندسے کی ایک خاص خصوصیت ہے، عرب پیمائش میں بڑے عرصے تک استعمال کرتے رہے۔ ظاہر ہے کہ ان کو معلوم ہو گیا تھا کہ یہ نتائج غیر صحیح ہیں، مگر یہ جانتے ہوئے بھی مدتوں تک وہ ان ضوابط کو عمل میں لاتے رہے۔ ابن مماتی مثلث کا رقبہ دریافت کرنے کے عام ضابطے $\frac{1}{2}(\text{و}+\text{ب})\,\frac{3}{4}\,\text{ج}$ اور $\frac{1}{2}(\text{و}+\text{ب})\,\frac{3}{4}\,\text{ج}$ اور $\frac{1}{2}(\text{و}-\text{ب})\,\frac{2}{3}\,\text{ج}$ پر اور البغدادی ذوات الاربعة الاضلاع کے ضابطہ $\frac{1}{2}(\text{و}+\text{ب})$ اور $\frac{1}{2}(\text{ب}+\text{د})$ پر، جو مصریوں سے ہمیں ملا ہے، تنقید کرتا ہے۔

یہ قواعد مدتوں باقی رہے تو اس کی وجہ کچھ تو یہ تھی کہ عملی زندگی میں ان ضوابط پر خاصے مفید نتائج مرتب ہوئے اور کچھ یہ کہ کام کرنے والے، جنھیں اپنے فن کے سلسلے میں پیمائش سے کام پڑتا ہے، ہمیشہ ایسی قدروں سے کام لیتے تھے جن کا حساب کرنا سہل ہو۔ انھیں اس کی ضرورت نہ تھی کہ ان کے نتائج میں کامل ریاضیاتی صحت ہو۔ چھوٹی موٹی غلطیوں کو نظر انداز کیا جاتا تھا، خصوصاً اس صورت میں جب کہ اس طرح جذر والے حسابات سے بچا جا سکے۔ اسی قسم کے وجوہات کی بنا پر، نیز رسمی دستور کے پیش نظر مساحة پر لکھنے والے سارے مصنف ان ضوابط کی صحت کے علمی ہندسی ثبوت دینے سے قاصر ہیں جن کا وہ ذکر کرتے ہیں۔ صرف یہودی نژاد ابراہیم سواسوردا Savasorda نے، جس کا شمار مغربی عربوں میں کیا جا سکتا ہے، اپنی کتاب میں منطقیانہ طریق سے ترتیب دیے ہوئے کثیر التعداد ثبوت پیش کیے ہیں۔ ابن البناء اور ابن الحنبلی کی کتابوں میں ہم بعض اوقات ریاضی دانوں (خصوصاً اقلیدس) کے حوالے پاتے ہیں۔ غالباً ان پر ایک نظر ڈالنا ہی کافی سمجھا جاتا تھا، مثلاً عبدالعزیز رقبہ معلوم کرنے کے لیے مساوی مربعوں کی بساط میں مستوی اشکال کھینچ کر ان کے اندر آئے ہوئے مربعوں اور ان کے حصوں کو گن لیتا ہے، یا کسی نہ کسی شکل میں ایک سادہ سی تشریح کر دی جاتی تھی، یا عمل کو صحیح ثابت کرنے کے لیے حساب کر دیا جاتا ہے اور اس سلسلے میں اکثر مکمل حل شدہ مثالیں بھی دے دی جاتی تھیں۔

عرب مصنفین کی ایک اور خصوصیت یہ تھی کہ وہ ایسے ضوابط دیا کرتے تھے جو مختلف جبری شکلوں میں بالکل ایک دوسرے کے مطابق ہوتے تھے، مثلاً مخطوطۂ برلن، عدد ۵۹۵۰، میں ایک قائم الزاویہ مثلث میں وتر ق کی شق کی تخمین کے لیے ذیل کا ضابطہ ملتا ہے:

$$\text{ق} = \frac{1}{2}\left[\text{و} + (\text{ج}+\text{ب}):\text{و}\right].$$

$$= \frac{1}{2}\left[\text{و} + (\text{ج}+\text{ب})(\text{ج}-\text{ب}):\text{و}\right].$$

$$= \frac{1}{2}\left[\text{و} + (\text{ج}+\text{ب}):\frac{\text{و}}{\text{ج}-\text{ب}}\right].$$

$$= \frac{1}{2}\left[\text{و}^{2} + (\text{ج}^{2}-\text{ب}^{2}):\text{و}\right].$$

غالباً اس تفریق و تمیز کا صرف ایک مقصد تھا اور وہ یہ کہ معلوم اور نامعلوم مقداروں کے درمیان مختلف نسبتوں کی تمام ممکنہ صورتیں دے دی جائیں تاکہ کاریگر مختلف صحیح ضوابط میں سے ایک ایسا ضابطہ منتخب کر سکے جو کسی خاص موقع کے لیے دوسرے ضوابط سے زیادہ موزوں ہو۔

عرب ہندسے کے مآخذ یونانیوں اور ہندوؤں کے ہاں تلاش کرنے چاہییں۔ **قواعد کی شکل اور ان کا مواد، بالخصوص قدیم عرب مصنفین کے ہاں، تقریباً** سارے کا سارا یونانی ہے۔ اس سلسلے میں ھیرو

Hero کی تدقیقات (elaborations) خاص طور پر قابل ذکر ہیں، جو مصر سے ماخوذ تھیں اور علم ہندسہ پر قلم اٹھانے والے عرب مصنفین کے لیے نمونے کا کام دیتی رہیں۔ مساحۃ کی بہت سی کتابوں کے مقدمے میں ناپ اور تول کے پیمانوں (Metrology) کا بیان، کھیتوں کی تقسیم سے متعلق مسائل، شبہ منحرف (Trapezoid) کے لیے ضابطہ، ذواربعۃ الاضلاع کے بالائی ضلع کا خاص نام (راس العریض)، یہ سب باتیں مصر ہی سے ماخوذ ہیں۔ الخوارزمی میں π کی مقدار، دائرے کے اندر بنی ہوئی ذواربعۃ الاضلاع کے لیے ضابطہ ا ب ج د √، اصطلاحات قوس، سہم (قوس کی چوٹی سے وتر پر عمود) اور وتر، شکلوں پر ہندی ہندسوں میں طولوں کا درج کرنا، ہندی مسائل کے لیے الجبرے کا استعمال (مساوات، عمل ذوالخطائین، تحلیل ترکیبی)، یہ تمام باتیں ہندوؤں سے ماخوذ ہیں۔ باایں ہمہ عربوں کے خاص استاد یونانی ہی تھے [جن کے علمی فضل و کمال کے عرب عام طور پر ہمیشہ معترف رہے]۔ عملی مساحۃ کی ضروریات نے ان کے سامنے کچھ نئے مسائل پیش نہیں کیے اور تقریباً زمانۂ حال تک عملی ہندسہ اپنی ابتدائی حالت میں رہا، جس کے اکثر مسائل مدت ہوئی یونانی پایۂ تکمیل تک پہنچا چکے تھے۔

علم ہندسہ میں عربوں کی خدمات نئے نئے اور اس وقت تک نامعلوم حقائق کی دریافت سے دائرۂ علم کو وسیع کرنے کے سلسلے میں زیادہ نہیں، اگرچہ علم مساحۃ پر ان کی تصانیف میں ہمیں جدید اور نادر قاعدوں کا ایک سلسلہ ملتا ہے۔ اس علم کو پُرثروت بنانے میں ان کا اضافہ یہ ہے کہ انہوں نے حساب کتاب اور درس و تدریس کے نئے قاعدے وضع کیے اور قدما کی وراثت کو محفوظ کر لینے کے بعد اسے مغربی دنیا کے سپرد کر دیا۔ اگرچہ ہیرو کا علم ہندسہ شمال مغربی یورپ میں سب سے پہلے رومی مساحوں کے ذریعے پہنچا تھا، لیکن یہ بھی دراصل عربوں ہی کے طفیل تھا کیونکہ انہوں نے اس مضمون میں، جو اپنی پرانی شکل میں جامد ہو چکا تھا، ایک نئی روح پھونک دی۔ عربی کی اوائل تصانیف مغرب میں لاطینی تراجم کے ذریعے دستیاب ہوئیں۔ پیزا کے لیونارڈو (Leonardo of Pisa) کی کتاب *Practica Geometrica* تین صدیوں تک ایک معیاری کتاب رہی۔ اس میں لیونارڈو نے زیادہ تر سواسوردا Savasorda پر انحصار کیا تھا، جو بڑی حد تک غالباً ابوبکر کا مرہون منت تھا کیونکہ *Liber embadorum* اور *Liber mensurationes* میں نمایاں مشابہت پائی جاتی ہے۔ سولھویں صدی کے تقریباً آخر تک عملی ہندسے پر ہمیں مسلسل کتابیں ملتی ہیں، جن کی ہیئت اور نفس مضمون سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی اصل کیا تھی۔

مآخذ: (الف) عرب مصنفین کے مخطوطات، جن کا لاطینی میں ترجمہ ہو چکا ہے: (۱) *Liber in quo terrarum et corporum continenter mensurationes Ababuchri* (گمان ہے کہ اس کا مصنف ابوبکر [م ۱۰۵۵ء] ہے؛ دیکھیے H. Suter: *Die Mathematiker und Astronomer Araber etc.*، در *Abhandig. d. math. Wissench.*، ج ۱۰/۱۴، ۱۹۰۰ء، عدد ۲۲۴)، در فہرست کتاب خانۂ کیمبرج یونیورسٹی، ۲ / ۱۸: ورق ۶۹ چپ تا ۷۶ چپ؛ (۲) *Liber Saydi abuothmi* (مصنف غالباً زید ابو عثمان [م ۱۰۵۲ء] ہے؛ دیکھیے Suter، عدد ۲۲۲)، در فہرست مذکور، ورق ۷۶ چپ تا ۷۷ راست؛ (۳) *Liber adermati* (مصنف غالباً عمر الحضرمی [م ۱۰۵۷ء] ہے، دیکھیے Suter، عدد ۲۲۷)، در فہرست مذکور، ورق ۷۷ راست تا ۷۷ چپ۔ (ب) دیگر عربی مخطوطات: (۱) ابن الجیاب (نواح ۱۱۵۰ء): ''پیمائش سطوح کے دفاتر،'' ("Records of the mensurement of Surfaces")، مخطوطۂ اسکوریال، قدیم عدد ۹۳۲، ورق ۱-الف تا ۷-ب؛ (۲) عمادالدین البغدادی (م ۱۳۳۵ء؛ دیکھیے Suter، عدد ۳۹۳): کتاب فی علم المساحة و قسم المتشابهات المسمّٰی بالفوائد البهائیه فی القواعد الحسابیة، مخطوطۂ برلن، عدد ۵۹۴۶، ورق ۱۷ الف تا ۲۶ الف؛ (۳) ابن البنّاء (م ۱۳۳۹-۱۳۴۰ء، دیکھیے Suter، عدد ۳۹۹): رسالة فی علم المساحة، مخطوطۂ برلن، عدد ۵۹۴۵، ورق ۷۰ ب تا ۷۳ الف؛ (۴) مصنف نامعلوم: رسالة علی اصول علم المساحة مجردة من الامثلة (مکتوبۂ ۱۳۵۸ء) مخطوطۂ برلن، عدد ۵۹۵۳، ورق ۵۶ ب تا ۵۹ الف؛ (۵) مصنف نامعلوم: فی علم المساحة، مخطوطۂ برلن، عدد ۵۹۵۴، ورق ۸۵ ب تا ۸۹ ب؛ (۶) جمشید ابن مسعود الکاشی (م ۱۴۳۶-۱۴۳۷ء؛ دیکھیے Suter، عدد ۴۲۹): مفتاح الحسّاب فی علم الحساب، مخطوطۂ برلن، عدد ۵۹۹۲، ورق ۲۷ الف تا ۳۸ ب؛ (۷) یعیش ابن ابراهیم الاموی (نواح ۱۳۰۰-۱۴۰۰، دیکھیے Suter، عدد ۴۰۳): کتاب فی رفع الاشکال فی مساحة الاشکال، مخطوطۂ برلن، عدد ۵۹۴۹، ورق ۳۲ الف تا ۴۹ الف؛ (۸) ابن الحنبلی (م ۱۵۶۳ء، دیکھیے Suter، عدد ۴۶۴): مخائل الملاحة فی مسائل المساحة، مخطوطۂ پیرس، عدد ۲۴۷۴، ورق ۱ الف تا ۲۵ الف؛ (۹) عبداللہ الشنشوری (م ۱۵۹۰ء؛ دیکھیے Suter، عدد ۴۷۲): قرّة العین فی مساحة ظرف القلّتین، مخطوطۂ برلن، عدد ۵۹۵۱، ورق ۱ تا ۱۲ و گوتها، عدد ۱۰۲۸ و ۱۰۲۹۔

(ج) مطبوعات: (۱) M. Curtze: *Der Liber Embado rum des Abraham bar chijja Savasorda in der Über-setzung des Plato von Tivoli*، در *Abhandlg. z. Gesch. d. math. Wissensch*، ج ۱۲، ۱۹۰۲ء؛ (۲) A. Hochheim: کافی فی الحساب لابی بکر الکرخی، ۱۸۷۸-۱۸۸۰ء، ص ۹ تا ۱۱؛ (۳) A. Marre: *Le messâhat de Mohammad ben Mousa al-Khârezmi*، در *Annluli di Mathematica*، روما ۱۸۶۵ء، ۷: ۲۶۹ ببعد؛ (۴) G.H.F. Nesselmann: *Escenz der Rochenkunst* (= خلاصة الحساب، از بهاء الدین محمد بن الحسین)، برلن ۱۸۴۳ء؛ (۵) Fr. Rosen: *The Algebra of Moh. b. Musa*، لنڈن ۱۸۳۱ء؛ (۶) J. Ruska: *Zur älterten arabischen Algebra und Rochenkunst*، در *Sitzgs.-Ber. d. Heidelberger Akad. d. Wissensch.*، ہائڈل برگ ۱۹۱۷ء؛ (۷) E. Wiedemann: *Arithmetik nach den Mafâtîh al-Ulûm, Beiträge z. Gesch. d. Naturwissensch, SBPM., Soz. Erlangen xiv.*، ج ۴۰، Erlangen ۱۹۰۸ء؛ (۸) وهی مصنف: *Über das Massen nach Ibn al-Haitam, Beiträge xvii, SBPM., Soz. Erlangen*، ج ۴۱، Erlangen ۱۹۰۹ء؛ (۹) وهی مصنف: *Über Vermassung nach Ibn Mammâtî, Beiträge xxi, SBPM., Soz. Erl.*، ج ۴۲، Erlangen ۱۹۱۰ء۔

(H. SHIEMER)

علم الجبر و المقابله: رک بآن۔

علم هیئت: (۱) مسلمان اس کو علم الهیئة (کائنات کی هیئت کا علم) اور علم الافلاک (کرات سماوی کا علم) کہتے هیں۔ دوسرے ناموں کے لیے، جو اس علم اور علم نجوم کے لیے مشترک هیں، رک به علم نجوم۔ علاوه بریں الفارابی اور ابن رشد ''صناعة النجوم التعلیمیه'' سے نظری علم هیئت مراد لیتے هیں اور ''صناعة النجوم التجربیه'' سے ستاروں کا مشاهده۔

ارسطو کی تقسیم علوم کے تتبع میں مسلمان بالاتفاق علم هیئت کو چار علوم ریاضیه میں سے ایک تصور کرتے هیں۔ یونانیوں کی طرح وه بهی یه سمجھتے هیں که علم هیئت کا مقصد صرف ستاروں کی ظاهری حرکات کا مطالعه اور هندسی نقطۂ نظر سے ان کی تعبیر هے، اس لیے یه اس علم کو

مشتمل ھے جسے ھم ھیئتِ کروی کے نام سے موسوم کرتے ھیں (اس میں سیاروں کے مداروں کا حساب لگایا جاتا اور اس سے زیجوں کی ترتیب میں کام لیا جاتا ھے): ''آلات کے نظریے'' بھی اس میں شامل ھیں۔ ارسطو کے مفہوم میں شہابات (جن میں دم دار تارے، اور ٹوٹتے ھوے تارے وغیرہ بھی شامل ھیں) اور اس علم کا مطالعہ جسے ھم ابتدائی فلکی طبیعیات اور سماوی میکانیات (یعنی حرکات اجرام فلکی کی اصل، افلاک کی نوعیت، ستاروں کی روشنی وغیرہ) سے تعبیر کرتے ھیں، تمام تر طبیعیات اور ما بعدالطبیعیات کے دائرے میں شامل ھے۔ دوسرے لفظوں میں یہ ان تجربی معلومات کا ماحصل ھے جو بذریعۂ حساب، یا آلات رصد کی مدد سے، ازمان شب و روز کی تعیین کے لیے ضروری ھیں؛ اس سے خاص طور پر مساجد میں پانچ نمازوں کے اوقات کی تعیین مقصود ھے اور اسے علم المیقات یا علم المواقیت (= مقررہ اوقات کا علم) کہتے ھیں۔

اسلام کے قرون اولٰی میں عرب کے لوگ عملی ھیئت کا کچھ علم رکھتے تھے۔ بسا اوقات رات کے سفر میں بدووں کا چاند اور روشن ترین ستاروں کے سوا کوئی اور راھنما نہ ھوتا تھا۔ وہ ان کے مقامات طلوع و غروب سے واقف تھے اور ان سے رات کے اوقات کا تقریبی اندازہ کر سکتے تھے۔ وہ یکے بعد دیگرے نمودار ھونے والے ستاروں کے جھرمٹوں میں، جنھیں منازل القمر کہتے ھیں، چاند کے اضافی مقام کو دیکھ کر سالانہ فصلوں کا تعین بھی کر سکتے تھے۔ حضری قبائل میں سے اکثر یہ سمجھتے تھے کہ فصلی موسموں اور جوّی پیش گوئیوں کا تعلق بعض ستاروں کے سالانہ طلوع یا فضا میں منازل کے غروب (''نوء'') سے ھے۔

علم ھیئت کا مطالعہ علمی نقطۂ نظر سے دوسری صدی ھجری/ آٹھویں صدی عیسوی سے شروع ھوا۔ یہ ھندووں کی دو کتابوں کے زیر اثر تھا: (۱) برھم سپھٹ سدھانت، جو برھم گپت نے ۶۲۸ء میں لکھی تھی اور بغداد کے دربار میں شاید خلاصے کی صورت میں ۱۵۴ھ/ ۷۷۱ء میں لائی گئی۔ اسے ابراھیم بن حبیب الفزاری اور یعقوب بن طارق نے عربی میں ایک نمونہ سمجھ کر استعمال کیا؛ (۲) آریا بھٹ کی کتاب (عربوں کی الارجبھد یا الارجبھر)، جو ۵۰۰ء میں تالیف ھوئی اور اس سے ابوالحسن الاھوازی نے سیاروں کی حرکت کی جداول تیار کیں۔ یہ کتابیں مختصر سے توضیحی متن پر مشتمل تھیں، جس کے بعد حرکت سماوی کی بہت سی جداول تھیں، جو مفروضہ ھزار سالہ ادوار کے مطابق مرتب تھیں۔ ان کا بنیادی مفروضہ یہ تھا کہ تکوین عالم کے وقت چاند اور دوسرے سیارے سب ایک ھی درجۂ طول میں حالت اقتران میں تھے اور لاکھوں سال بعد پھر اقتران میں ھوں گے۔ یہ طریق جو السند ھند (سنسکرت کتاب ھیئت سدھانت کی تحریف) کے نام سے موسوم تھا، پانچویں صدی ھجری/ گیارھویں صدی عیسوی کے آغاز تک مسلمان ماھرین ھیئت کے ھاں رائج رھا۔ ھندووں کی کتابوں ھی کی مدد سے مسلمانوں نے مثلثاتی جیوب کا استعمال سیکھا تھا۔

ھندووں کی کتابوں کے ان منتخبات پر بہت جلد پہلوی جداول زیک شترو ایار (= شاھی فلکی جداول: عربی: زیج الشاہ یا زیج الشہریار) کے عربی ترجمے کا اضافہ ھوا۔ یہ ساسانیوں کے آخری زمانۂ حکومت میں مدوّن ھوئی تھیں۔ نویں صدی عیسوی کے مسلمانوں میں یہ عام طور پر رائج تھیں، لیکن دو سو سال بعد ان کا رواج جاتا رھا۔

یونانی اثر کا درجہ بلحاظ زمانہ مؤخر لیکن بلحاظ اھمیت مقدم ھے۔ اسی سے اسلامی علم ھیئت میں حرکات سماوی کی ھندسی تعبیر، رائج ھوئی

جو یونانی فطانت کا خاصہ ہے ۔ کتاب المجسطی کا سب سے پہلا عربی ترجمہ، جو زیادہ قابل اطمینان نہ تھا، آٹھویں صدی عیسوی کے اواخر یا نویں صدی کے اوائل میں ہوا ۔ اس کے بعد دو ترجمے اور ہوے، جو اس سے کہیں بہتر تھے: ایک حجاج بن مطر نے ۲۱۲ھ / ۸۲۷ - ۸۲۸ء میں (نہ کہ ۲۱۴ھ / ۸۲۹ - ۸۳۰ء میں، جیسا کہ عام طور پر بیان کیا جاتا ہے) ختم کیا؛ دوسرا حنین بن اسحٰق نے نویں صدی عیسوی کے وسط کے بعد کیا، جس کی تصحیح بعد میں ثابت بن قرہ نے کی ۔ نویں صدی کے نصف اول ہی میں عربوں نے بطلمیوس (Ptolemy) کے جغرافیے، دستی جداول، سیاروں کے اصول مفروضہ اور کرۂ مسطحہ کا بھی ترجمہ کیا ۔ اسی زمانے میں ثاؤن الاسکندری (Theon of Alexandria) کی دستی جداول، سورج اور چاند کی جسامت اور فاصلوں پر ارسطرخس Aristarchus کی تصنیف، اوطولوقس Autolycus کے دو رسالوں، ذوسیوس Theodosius کے تین اور ابسقلاؤس Hypsicles کے ایک رسالے کا ترجمہ ہوا ۔ بہت اغلب ہے کہ اسی صدی میں امونیوس Ammonius کی جداول اور ایک کتاب موسوم بہ "کتاب المنشورات" کا بھی عربی میں ترجمہ ہوا، جو اجرام سماوی کی جسامت اور فاصلے سے متعلق اور غلط طور پر بطلمیوس سے منسوب ہے [دیکھیے ابن القفطی، ص ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۱۰۸؛ الفہرست، ص ۲۶۸۰۱۰۸].

بظاہر نویں صدی کے اوائل میں اچھے خاصے صحیح آلات کی مدد سے باقاعدہ ترصید کا سب سے پہلا سلسلہ جندی سابور (واقع جنوب مغربی ایران) میں شروع ہوا ۔ اس سے احمد نہاوندی نے اپنی عمومی جداول الزیج المشتمل کی تالیف میں کام لیا ۔ بہرکیف اسلامی علم ہیئت کے درخشاں ترین دور کا آغاز المأمون کے عہد خلافت (۸۱۳ تا ۸۳۳ء) میں ہوا ۔ بغداد کے محلۂ شماسیہ میں جو رصد گاہ واقع تھی اس میں خلیفہ کے ماہرین علم ہیئت نے یحیٰی بن ابی منصور (م ۸۳۰ یا ۸۳۱ء) کے زیر نگرانی نہ صرف حرکات سماوی کا باقاعدہ مشاہدہ کیا بلکہ المجسطی کے تمام بنیادی ابتدائی اصولوں کی غیر معمولی طور پر صحیح نتائج سے تصدیق بھی کی، مثلاً طریق الشمس کا میلان، اعتدالین کا استقبال اور سال شمسی کا طول وغیرہ ۔ ان مشاہدات کے بعد انھوں نے اپنی مصدقہ جداول مرتب کیں، جو الزیج الممتحن کے نام سے موسوم ہیں ۔ ان جداول کی تدوین میں ان کے پیش نظر وہ سلسلۂ مشاہدات بھی تھا جو خلیفہ کی ایک اور رصدگاہ پر عمل میں لایا گیا تھا ۔ یہ رصدگاہ دمشق کے شمال میں دو ڈھائی میل دور کوہ قاسیان پر واقع تھی ۔ المأمون ہی کے عہد میں مسلحت ارضی کے متعلق ایک نہایت مشکل اور دقیق عمل انجام دیا گیا، جس میں تدمیر (Palmyra) اور الرقّہ (جو بین النہرین کے میدانوں میں واقع ہے) کے درمیانی علاقے میں خط نصف النہار کی قوس کی پیمائش کی گئی ۔ نتائج کے اوسط سے نصف النہار کے ایک درجے کا طول ۵۶ ۲/۳ عربی میل نکلا اور یہ قیمت حیرت انگیز طور پر صحیح ثابت ہوئی ۔ چونکہ عربی میل کی لمبائی ۶۴۷۳ فٹ ہوتی ہے، اس لیے یہ قیمت ۳۶۶۸۴۲ فٹ ہوگی ۔ یہ عدد عرض بلد ۳۸ اور ۳۶ شمالی کے درمیان درجے کی اصل لمبائی سے صرف تقریباً ۲۸۷۷ فٹ زائد ہے (ان اعداد کی پوری تفصیل کے لیے دیکھیے Nallino: *Il valore metrico del grado di meridiano seconds i geogrofi arobi*، ٹیورن ۱۸۹۳ء) ۔ المأمون کے زمانے کے فلکی حساب دانوں میں محمد بن موسیٰ الخوارزمی کا نام بھی قابل ذکر ہے، جس کی مرتبہ زیج کا دو صدیوں تک

بہت رواج رہا۔

۸۵۰ سے ۸۷۰ء تک موسی بن شاکر کے تین بیٹوں نے اپنی رصدگاہ میں، جو انھوں نے بغداد میں دریاے دجلہ کے کنارے باب الطاق پر اپنے مکان میں قائم کر رکھی تھی، باقاعدہ مشاہدات کیے۔ نویں صدی ہجری کے نصف آخر میں بعض دوسرے ہیئت دانوں نے نہایت عمدہ آلات کی مدد سے شیراز، نیشاپور اور سمرقند میں مشاہدات کو جاری رکھا۔ مشہور ماہر فلکیات البتّانی [رک بآں] نے ۸۷۷ سے ۹۱۸ء تک دریاے فرات کے کنارے الرقّہ کے مقام پر مشاہدات کیے۔ ثابت بن قرّۃ (م ۲۸۸ھ / ۹۰۱ء) نے اپنے پیشرووں کے مشاہدات کو سورج کی حرکات کے نظریے کی تصحیح میں استعمال کیا۔ الماہانی اور النیریزی نے افلاک کا براہ راست مطالعہ باقاعدہ جاری رکھا۔ ۳۰۰ھ/۹۱۲-۹۱۳ء کے کچھ ہی بعد حبش نے بغداد میں اپنی اہم ترین کتاب تالیف کی، جس میں مثلثاتی عمل کو غیر متوقع حد تک پہنچا دیا گیا۔ دسویں صدی کے نصف ثانی میں سلاطینِ آلِ بویہ نے اپنے ہی محل میں ایک رصدگاہ قائم کی۔ انھوں نے اپنے ہاں جن ہیئت دانوں کو جمع کیا ان میں عبد الرحمن الصوفی [رک بآں] (م ۳۷۶ھ / ۹۸۶ء)، ابن الاعلم (م ۳۷۵ھ / ۹۸۸ء)، ویجن بن رستم الکوہی، احمد الصاغانی (م ۳۷۹ھ / ۹۹۰ء) ابو الوفاء [رک بآں] (م ۳۸۸ھ / ۹۹۸ء [نیز دیکھیے البیرونی: مقالید علم الہیئۃ، مخطوطہ، ورق ۱۶۴]) وغیرہ شامل تھے۔ غزنہ (مشرقی افغانستان) البیرونی [رک بآں] (م ۴۴۰ھ / ۱۰۴۸ء) کی بیشتر علمی سرگرمیوں کا مرکز رہا۔ جہاں تک طبیعی اور ریاضیاتی علوم کا تعلق ہے، البیرونی اسلام کا سب سے زیادہ طبّاع اور متبحّر مفکر تھا۔

مصر میں علم ہیئت کے سائنسی مطالعے کی ابتدا فاطمی خلیفہ العزیز (۳۶۵ھ/۹۷۵ء تا ۳۸۶ھ/ ۹۹۶ء) کے عہد حکومت میں ہوئی۔ اس نے قاہرہ میں ایک مشہور رصدگاہ قائم کی، جسے خلیفہ الحاکم (۳۸۶ھ / ۹۹۶ء تا ۴۱۱ھ / ۱۰۲۱ء) نے بھی ایک بیش قرار وقف عطا کیا۔ یہیں ابن یونس [رک بآں] (م ۳۹۹ھ / ۱۰۰۹ء) نے ۳۶۷ھ / ۹۷۷ء سے ۳۹۸ھ/ ۱۰۰۷ء تک اپنے مشاہدات کا ایک باقاعدہ سلسلہ جاری رکھا، جو بعد میں اس کی مشہور جداول الزیج الحاکمی کی بنا قرار پایا۔ مصنفین علم ہیئت کے ضمن میں ابن الہیثم [رک بآں] (م ۴۳۰ھ/۱۰۳۹ء) کا ذکر بھی ضروری ہے۔ وہ ایک مقبول عام چھوٹے سے کتابچے کا مصنف تھا، جس میں اس نے بدیہی طور پر بطلمیوس کے ”مفروضات“ کی دوسری کتاب کے مماثل حرکات سماویہ کی توضیح مجسم کروں اور کرے کے قرصوں (مناشیر) کے دو مفروضوں سے کی ہے، یعنی ایسے قطعات کروی سے جو کرے کے مرکز سے گزرتے ہیں۔

الاندلس میں علم ہیئت کے مطالعے کا ذوق خاص طور پر دسویں صدی کے وسط سے پیدا ہوا۔ قرطبہ، اشبیلیہ اور طلیطلہ کے رؤسا نے اس کی سرپرستی کی اور یہ عربوں ہی کے علم ہیئت کے طفیل ہے کہ قشتالہ کے الفانسو دہم (۱۲۵۲ تا ۱۲۸۲ء) کے حکم سے پہلے ہسپانوی اور پھر لاطینی زبان میں اس پر کتابیں لکھی گئیں۔ اندلس کے ممتاز ترین ہیئت دان حسب ذیل تھے: مسلمۃ المجریطی (م ۳۹۸ھ / ۱۰۰۷-۱۰۰۸ء)؛ ابن السمح (م ۴۲۶ھ / ۱۰۳۸)؛ جابر بن افلح (م مابین ۱۱۴۰ و ۱۱۵۰ء)، جسے قرون وسطی کے یورپی مترجمین نے Geber Filius Afflae لکھا ہے۔ اور بالخصوص الزرقالی (تراجم میں (Arzachel))، جو گیارھویں صدی کے نصف آخر میں ہوا ہے اور جس کا ذکر آئندہ سطور میں آئے گا۔ اسی طرح ہسپانیہ

ہی کے فلاسفہ نے حرکات سماویہ کی بطلیموسی تعبیرات کی مخالفت کی ۔ مصر کے مغربی جانب شمالی افریقہ میں کوئی باقاعدہ رصدگاہ نہ تھی، تاہم بعض ہیئت دانوں کا، جنھوں نے اچھے مشاہدات کیے، ذکر کیا جاسکتا ہے، مثلاً ابو علی المراکشی (جسے بعض مخطوطات میں غلطی سے ابو الحسن علی کے نام سے موسوم کیا ہے)، جس کی تصانیف مراکش میں ۱۲۰۰ء کے قریب وجود میں آئیں۔

شمالی ایران کے سلجوق سلاطین نے اپنے ہاں متعدد ہیئت دان جمع کر لیے ۔ خاص ان کے استعمال کے لیے ایک رصدگاہ موجود تھی، جو سلطان جلال الدین ملک شاہ نے ۴۶۷ھ/۱۰۷۴ - ۱۰۷۵ء میں الرے یا نیشاپور میں قائم کی تھی ۔ یہ وہی سلطان ہے جس نے سرکاری تقویم میں شمسی سال کے طول کی صحیح تخمین پر مبنی ایک نہایت اہم اصلاح نافذ کی تھی ۔ اس کے ایک جانشین کے لیے مشہور ہیئت دان الخازنی نے ۵۱۲ھ/۱۱۱۸ء کے کچھ ہی بعد اپنی قابل قدر جداول مرتب کیں، جو الزیج السنجری کے نام سے موسوم ہیں۔

بغداد کی تاخت و تاراج اور خلافت عباسیہ کو ختم کرنے کے ایک سال بعد مغول کے ایلخانی خاندان کے خان ہولاگو نے مغربی ایران میں جھیل ارمیہ کے قریب مراغہ کے مقام پر ۶۵۷ھ/ ۱۲۵۹ء میں ایک عظیم رصدگاہ کی تعمیر شروع کی ۔ اس رصدگاہ کے ساتھ منتخب ہیئت دانوں کی ایک جماعت فاضل اجل نصیر الدین طوسی کی سر کردگی میں وابستہ تھی ۔ طوسی نے بارہ سال کی محنت شاقہ کے بعد زبان فارسی میں اپنی مشہور جداول شائع کیں، جو الزیج الایلخانی کے نام سے موسوم ہیں ۔ قطب الدین محمود الشیرازی (م ۷۱۰ھ/ ۱۳۱۰ء) بھی، جو نصیر الدین کا شاگرد تھا، خاص طور پر قابل ذکر ہے ۔

قاہرہ میں ابن الشاطر (م ۷۷۷ھ/ ۱۳۷۵ء یا ۷۸۱ھ/ ۱۳۷۹ء) نے اچھے مشاہدات کیے ۔ اس کی تیار کردہ جداول شام مصر اور تمام شمالی افریقہ میں بہت مشہور ہوئیں ۔

مسلمانوں کا علم ہیئت سمرقند میں اپنے اوج کمال پر پہنچا ۔ امیر تیمور کے پوتے سلطان الغ بیگ نے اس مقام پر ایک بہت بڑی رصد گاہ قائم کی، جہاں اس نے اپنے زمانے کے ممتاز ترین ہیئت دانوں، مثلاً جمشید الکاشی قاضی زادہ، الرومی، علی القوشجی وغیرہ کو بلا بھیجا اور کئی سال تک بذات خود مشاہدات کی نگرانی کرتا رہا ۔ اس کی اپنی جداول (زیجات) اس کے علمی ذوق و شوق کی شاندار یادگار ہیں ۔ نصیر الدین کی طرح الغ بیگ نے صرف حرکات سماویہ کی جدولوں کی اصلاح ہی نہیں کی بلکہ اس نے اپنے پیشروؤں کی تیار کردہ زیجوں کی بطور خود مکمل نظر ثانی بھی کی، جو افلاک کے براہ راست مشاہدے پر مبنی تھی ۔ سلطان نے ایک قاتل کے ہاتھوں ہلاک ہونے سے چند ماہ پہلے اپنی کتاب کا مقدمہ فارسی میں خود لکھا تھا ۔

الغ بیگ کی ذات کے ساتھ ہی تمام اسلامی دنیا میں فلکیات کی علمی تحقیقات ختم ہو گئی ۔ اس کے بعد ہمیں صرف چھوٹی چھوٹی ابتدائی کتابوں کے مصنف، زیچوں اور تقویموں کے مؤلف اور رائج العالم آلات رصد کے تشریح نگار ملتے ہیں ۔ باوقار ہیئت دان نابود ہو گئے؛ صرف مسجدوں کے موقت باقی رہ گئے ۔

مسلمان ہیئت دانوں نے بلا استثنا بطلیموسی نظام عالم کی بنیادی خصوصیات کو تسلیم کرتے ہوئے اپنی جدولوں میں ہمیشہ اسی کا اتباع کیا ہے، یعنی زمین کائنات کے مرکز پر مطلقاً بلا حرکت قائم ہے اور اجرام فلکی کی تمام حرکات مستدیر اور یکساں ہوتی ہیں اور ان کی ظاہری نامساواتوں کی

توجیه منطقة البروج کے هم مرکز دائروں (ممثله)، خارج المرکز دائروں اور افلاک تداویر کے اجتماع سے کی جاتی ہے - چوتھی صدی هجری هی میں اس سوال پر بحث کی گئی تھی کہ آیا اپنے محور کے گرد زمین کی گردش کا امکان ہے ؟ لیکن بعد کی صدیوں میں اس کا مطلقاً ساکن هونا هر جگه تسلیم کر لیا گیا - ذرات سماوی (افلاک) کی نوعیت کا سوال صرف فلاسفه اور غیر استدلالی علماے دین کے زیر بحث رها - ابتدائی صدیوں کے هیئت دانوں کو اس بحث سے کوئی سروکار نہ تھا - وہ اپنے علم کی اغراض کے لیے انهیں محض هندی دائرے تصور کرنے پر هی اکتفا کرتے رہے - علم هیئت میں مجسم اور شفاف کروں کا تصور صرف ابن الهیثم (م ۴۳۰ھ/۱۰۳۹ء) کے زمانے میں داخل هوا - اگرچه خارج المرکز دائروں اور افلاک تداویر کے مفروضے سے سیاروں کی حرکات کا تصور نہایت پیچیده بن گیا تھا. تاهم (بلا امداد رقاص [pendulum] و دور بین) مشاهدے پر مبنی مقدمات کے ساتھ اس کی پوری تطبیق هوتی تھی، جو ایک حاسب کی ضروریات کے لیے کافی تھی اور ان کے بجاے ایسے مفروضات قبول کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی تھی جن کی کوئی قابل اطمینان طبیعی توجیه اس وقت تک موجود نہ تھی - ان کے هاں همیں شمس مرکزی نظام کا سراغ نہیں ملتا، جو بیک وقت بطلمیوس کی سند، ارسطو کے فلسفے اور نجومیوں کے اعتقادات کے خلاف هوتا - همیں یہ بات فراموش نہ کرنی چاهیے کہ ایک صدی سے زیادہ عرصے تک نظام کوپرنیکس (Copernican System) همارے لیے محض ایک فلسفیانه مسئله بنا رها - مشاهدے پر مبنی علم هیئت کے ساتھ اسے کچھ سروکار نہ تھا اور اس کی بنا پر کوئی فیصله کن یا اهم دلیل اس کی تائید میں پیش نہ کی جا سکتی تھی۔

عرب هیئت دان اچھی طرح جانتے تھے کہ ایسے نئے عام نظریے پیش کرنے کے بجاے، جن کے لیے قدیم نظریوں هی کی طرح کوئی عملی ثبوت پیش نہ کیا جا سکتا هو، یہ زیادہ ضروری ہے کہ صدیوں تک افلاک کا باقاعدہ مشاهدہ کیا جائے اور اس طرح المجسطی میں دیے هوے اعداد کی تصحیح کی جا سکے۔ یہ کام انهوں نے نہایت خوش اسلوبی سے سر انجام دیا اور اس میں وہ کبھی بطلمیوس کے نام نہاد مغالطه آمیز مشاهدات سے متاثر نہ هوے - انهوں نے یہ معلوم کیا کہ اوج شمس (جسے قدما غیر متحرک سمجھتے تھے اور جس کا مشاهدہ انهوں نے اپنے بیان کے مطابق همیشه طول بلد کے ایک هی نقطے سے کیا تھا) استقبال اعتدالین کی حرکت کے تابع ہے - الزرقالی تو اس حد تک کامیاب هوا کہ اس نے اوج شمس کی مخصوص خفیف حرکت کا بھی سراغ لگا لیا- انهوں نے یہ بھی دریافت کیا کہ طریق الشمس کا میلان ناقابل تغیّر نہیں، جیسا کہ یونانیوں کا فرضی مشاهدات کی بنا پر ادّعا تھا، بلکه آهسته آهسته دائماً کسی طرف مائل ہے، جس کی حدود کا اندازہ قدرتی طور پر هماری اٹھارهویں صدی کی سماوی میکانیات هی سے هو سکا ہے - سورج اور ایک حد تک چاند کے متعلق ابتدائی معلومات، شمسی اور کوکبی سال کی میعاد اور استقبال اعتدالین کی تحقیق انهوں نے حیرت انگیز صحت کے ساتھ کی - علاوہ ازیں انهوں نے ستاروں کی جدولوں کی بھی اصلاح کی - نصیر الدین الطوسی نے بطلمیوس کی هندی اشکال کو پیچیده تر بنا کر نظریۂ سیارگان کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کی کوشش کی- یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ عرب هیئت دانوں نے یونانیوں کے خلاف زهرہ کے اوج کا وهی طول، وهی خروج المرکز اور وهی تعدیل المرکز قرار دیا جو سورج کے لیے مخصوص تھا - اس کا مفهوم بنیادی طور پر زهرہ کے مدار کو مدار شمسی کی تدویر سمجھه

تبدیل کرنا ہے، جس کا مرکز خود سورج ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ زہرہ کو سورج کا تابع سیارہ قرار دیا جائے۔ عربوں کی مرتب کردہ کواکب ثابتہ کی فہرستوں کی اس لحاظ سے بڑی اہمیت ہے کہ وہ محض بطلمیوس کی فہرستوں سے ماخوذ نہیں۔ آخر میں اس بات کا ذکر بھی ضروری ہے کہ علم مثلثات کے ضابطوں کے اطلاق اپنے آلات رصد کے اوصاف و تعداد اور اپنے مشاہدات کے طور و طریق میں عربوں کو اپنے پیشرو یونانیوں پر نمایاں سبقت حاصل ہے۔ مشاہدات کی تعداد، تسلسل اور صحت کے لحاظ سے یونانی علم ہیئت کے مقابلے میں اسلامی ہیئت کی برتری آشکارا ہے۔

کواکب ثابتہ کے اہتزاز (حرکت الاقبال والادبار)، یعنی ان کی آگے پیچھے حرکت کا مفروضہ، جسے ثابت بن قرہ نے صحیح تسلیم کیا تھا اور کسی قدر مختلف صورت میں الزرقالی نے بھی اسے قبول کیا تھا، غلط ہے۔ اسے پیش کرنے کا مقصد یہ تھا کہ طریق الشمس کے میلان اور استقبال کے متعلق یونانیوں اور عربوں کے مشاہدات میں مطابقت پیدا ہو جائے۔

تیسری قمری عدم مساوات یا اختلاف کا اکتشاف غلط طور پر ابوالوفاء سے منسوب کیا جاتا ہے حالانکہ یہ پہلے پہل ٹائیکو براہے Tycho Brahe نے دریافت کیا تھا۔ بہر حال یہ بات فراموش نہ کرنی چاہیے کہ اس ”اختلاف“ کا تقریباً نصف بطلمیوس کے πρόσνευσις میں اور مسلمان ہیئت دانوں کی تعدیل الخاصّۃ القمر میں پہلے سے موجود تھا۔

سربرآوردہ عالم دین، فلسفی اور منجم فخر الدین الرازی (م ۶۰۶ھ / ۱۲۱۰ء) نے کئی موقعوں پر ہیئت دانوں کے بنیادی مفروضات کے متعلق اپنے گہرے شکوک کا اظہار کیا تھا، لیکن یہ واقعہ ہسپانیہ کا ہے کہ وہاں بعض فلاسفہ نے ارسطو کے نام پر حرکات سماویہ کی بطلمیوسی تعبیر کے خلاف علم بغاوت بلند کیا۔ ان میں پیش پیش ابن باجہ (محمد بن یحیی المعروف بہ الصائغ؛ م ۵۳۳ھ / ۱۱۳۹ء) تھا، جسے یورپی مصنفین Avenpace کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ اس نے تداویر کو مسترد کر دیا اور دعوٰی کیا کہ خارج المرکز دائروں کے ذریعے جملہ امور کی توجیہ کی جا سکتی ہے۔ ابن طفیل (م ۵۸۱ھ / ۱۱۸۵-۱۱۸۶ء) نے تداویر اور خارج المرکز دائروں دونوں کو رد کر دیا، لیکن اس کی رائے کی کوئی تحریری وضاحت موجود نہیں۔ ابن رشد (م ۵۹۵ھ/۱۱۹۸ء) نے یوڈاکسس Eudoxus کے ہم مرکز کروں کے مفروضے کو مع ان کی مرغولہ نما (”لولبی؛ یوڈاکسس کی ἱπποπέδη)، سیاروی حرکات کے بڑی حد تک پھر زندہ کیا، جو لمبوتری ∞ شکل کے مانند طریق الشمس کے مطابق ہوتی ہیں۔ اس کا نصف حصہ (—) مشرقی نصف کرے اور دوسرا نصف حصہ (—) مغربی نصف کرے میں واقع ہوتا ہے، لیکن اسے اس نظام کی مکمل توضیح کی مہلت نہ مل سکی۔ آخر میں البطروجی (Alpetragius، م نواح ۶۰۰ھ / ۱۲۰۴ء) نے اس غرض سے کہ ہر بات مشائی (ارسطاطالیسی) طبیعیات کے اصولوں کے مطابق ہو جائے، ابن رشد کی طرح نہ صرف ایسے کرات کو تسلیم کر لیا جو زمین کے ساتھ ہم مرکز ہیں اور مختلف محوروں پر گردش کرتے ہیں بلکہ اس نے ایک اور عجیب و غریب مفروضہ بھی قائم کیا، جس میں وہ اخوان الصفا اور فخر الدین الرازی سے متفق تھا۔ اس کے بموجب اس نے اجرام فلکی کی مغرب سے مشرق کی جانب حرکت کے وجود کا انکار کیا، یعنی اس کا خیال تھا کہ سیاروں کی (مشرق

کی جانب) براہِ راست حرکت محض ایک فریب نظر ہے. جس کا باعث یہ ہے کہ سیاروں کی زاویائی سرعت اس سرعت سے کم ہے جس سے کرۂ سماوی زمین کے گرد اپنی یومیہ گردش کی تکمیل کرتا ہے۔ ہسپانوی فلاسفہ کے ان مفروضات کو ہیئت دانوں نے کبھی تسلیم نہیں کیا.

مآخذ: (۱) Delambre : *Hist. de l'astron. au mayen âge*، پیرس ۱۸۱۹ء، ص ۱ تا ۲۲۱، ۵۱۳ تا ۵۳۹ (یہ تاریخ نہیں بلکہ مسلمان مصنفین کی مختلف کتابوں کی بری بھلی ریاضیاتی تحلیل ہے، جس کا ایک اور نقص یہ ہے کہ اس میں مصنف نے جا بجا زیر نظر مصنفین کے بجاے اپنی توضیحات درج کر دی ہیں - علم ہیئت کی دوسری تاریخیں، جن میں سے Wolf کی تاریخ بہترین ہے، سب کی سب فرسودہ اور ناکافی ہیں)؛ (۲) راقم مقالہ، در Hastings : *Encyclopaedia of Religion and Ethics*، بذیل مادۂ Star؛ (۳) Nallino : *al-Battānī sive Albatenii Opus astromincum*، ۳ جلد، میلان ۱۸۹۹ تا ۱۹۰۷ء؛ (۴) Caussin : *Le liver de la Grande Table Hakémite observée par .... ebn Iounis*، در *Notices et extraits des mss. de la Bibl. Nat.*، ۷ (۱۸۰۴ء): ۱۶ تا ۲۴۰ (زیادہ اہم تاریخی حصوں کا متن اور ترجمہ)؛ (۵) Sédillot : *Mémoire sur les Instruments astronomiques des Arabes*، پیرس ۱۸۴۱ء؛ (۶) L. Gauthier : *Une réforme du système astronomiques de Ptolémée tentée per les Philosophes arabes du XII^{e} siècle*، در *JA*، سلسلۂ دہم، ۱۴ : ۴۸۳ تا ۵۱۰ (علم ہیئت کے نقطہ نظر سے بالکل ناکافی)؛ (۷) Braunmühl : *Vorlesungen über Gesch. d. Trigonometrie*، لائپزگ ۱۹۰۰ء، ۱ : ۴۲ تا ۸۶؛ ہیئت دانوں کی سوانح عمری اور فہرست کتب پر حواشی کے لیے دیکھیے (۸) Suter کی گراں قدر کتاب، جس کا ذکر مادۂ علم نجوم کے آخر میں کیا گیا ہے.

(C. A. NALLINO)

(۲) علم الہیئۃ یا ''علم الاشکال (الافلاک)'' یا فلکیات (جو عربی میں کئی اور ناموں سے معروف ہے) علم کی وہ شاخ ہے جس میں کائنات کی ہندسی ساخت سے بحث کی جاتی ہے، جس کے تحت اجرام فلکی کی دوری حرکات کے قواعد و ضوابط منضبط کیے جاتے ہیں، ان حرکات کی توضیح کے لیے متحرک نمونے (models) اختراع کیے جاتے ہیں، جنھیں جداول میں منتقل کر لیا جاتا ہے تاکہ کوئی شمارندہ سطح زمین پر کسی جگہ سے حتی الامکان سہولت اور صحت کے ساتھ اجرام فلکی کا مشاہدہ کرکے ان کے مقام کو متعین کر سکے، نیز اس کی مدد سے ایسے آلات کو ایجاد اور استعمال کیا جاتا ہے جو ہمارے مشاہدات کی زیادہ سے زیادہ صحت کی ضمانت دے سکیں .

تقریبًا ۸۰۰ء کے بعد مسلمان ماہرین فلکیات کے ہاں کائنات کی ہندسی ساخت کا جو تصور پایا جاتا تھا وہ بہت حد تک بطلمیوس (ptolemy) کے اس نظریے کے مطابق تھا جو اس نے اپنی کتاب المجسطی (*Almagest*) میں پیش کیا، یعنی زمین آٹھ کروں کے ایک سلسلے کے تقریبًا مرکز میں غیر متحرک اور ساکن ہے اور یہ کرے اس کا احاطہ کیے ہوے ہیں - آٹھواں کرہ ثوابت سے پیوست ہے (ان ثوابت کی فہرست الصوفی [م ۳۷۶ھ / ۹۸۶ء] جیسے علما نے مرتب کر دی ہے) اور روزانہ مشرق سے مغرب کی جانب گردش کرتا ہے - اس کی ایک حرکت مخالف سمت میں بھی ہے، جو قریب قریب استقبال اعتدالین کے برابر ہوتی ہے - ایک اور نظریے کے مطابق (جیسے ثابت بن قرۃ اور دوسرے اندلسی ہیئت دانوں نے پیش کیا) یہ کرہ اپنی روزانہ گردش کے علاوہ ایک ارتعاشی حرکت بھی کرتا ہے، جسے اصطلاحًا اہتزاز طریق الشمس کہا جاتا تھا - زمین سے خارج المرکز پانچ ثوابت کے

کرے اس طرح گردش کرتے هیں کہ ان کے مراکز گردش مراکز هندسی کے مطابق نہیں هوتے۔ عطارد کا نمونہ تیار کرتے وقت بطور خاص گردانہ میکانیت سے کام لیا جاتا هے اور یوں اس کے مدار میں دو حضیض پیدا هو جاتے هیں۔ ان کروں کی سطح پر سیاروں کے دو دوائر تدویر واقع هیں۔ شمس کے نمونے کی گردش صرف خارج المرکز دائرے کی صورت میں هوتی هے۔ اس کے برعکس قمر کے نمونے میں نہ صرف ''گردانہ میکانیت'' سے کام لیا جاتا هے جس کے باعث اس کا مرکز تدویر زمین کے مرکز کے گرد گھوم سکتا هے بلکہ دائرۂ تدویر سے بھی، جس میں شمسی اوجی حرکت دائرۂ تدویر کے اوج مدار سے نہیں بلکہ اس خط کے ایک نقطے سے شمار کی جاتی هے جو ''گردانہ میکانیت'' (crank mechanism) کے محیط پر واقع ''نقطۂ مخالف'' (opposite point) سے دائرۂ تدویر میں سے هو کر گزرتا هے۔ مسلمان هیئت دانوں کی بیشتر مساعی اس نظام کی پیچیدگیوں کی وضاحت اور مقادیر کی باریکیوں سے بحث کرنے پر مشتمل رهیں، جن کی رو سے یہ حرکات فلکی کے ماهیتی سے کمیتی نمونے میں منقلب هو جاتا هے۔ یہاں اس امر کا بیان بھی مناسب هوگا کہ علم هیئت پر هندی اور ساسانی کتابوں کے تراجم کے باعث (جن کا ذکر آگے آئے گا) مسلمانوں کے علم هیئت نے اجرام فلکی کے هندسی نمونوں کے بجائے حسابی منہاجات، مقادیر معلومہ اور جداول کو قبول کیا (یعقوب بن طارق کی ترکیب الافلاک اس سلسلے میں ایک استثنا قرار دی جا سکتی هے) ۔ اس طرح انھوں نے مذکورۂ بالا بطلمیوسی نظام افلاک میں کوئی ترمیم و اضافہ نہیں کیا.

المجسطی کے مصنف کی تقلید میں مسلمان علمائے فلکیات کے هاں اس سارے نظام کا تصور ایک ایسی ریاضیاتی شکل کا تھا جس کا ضروری نہیں کہ کوئی طبیعیاتی مثنی بھی هو۔ بایں همه ابن الہیثم [رک باں] (م ۴۳۰ھ / ۱۰۳۹ء) نے اس روایت کو آگے بڑھایا جس کا آغاز بطلمیوس کی اپنی ''فرضیات'' (*Hypothesis*) کی کتاب دوم میں هو چکا تھا۔ ابن الہیثم کے نزدیک المجسطی میں دیے هوئے فی الواقع طبیعیاتی حقائق هیں۔ اس نظریے کو قبول کرنے والوں کے پیش نظر مسئلہ یہ تھا کہ ان نمونوں کو ارسطاطالیسی طبیعیات سے کیسے تطبیق دی جائے، جس کی رو سے اجرام سماوی کے لیے صرف ایسی غیر متبدل گردش ممکن هے جو زمین کے مرکز کے ساتھ ساتھ متحد المرکز هو۔ اندلس کے فلاسفہ نے، جن کے سلسلے کی ابتدا ابن باجہ (م ۵۳۳ / ۱۱۳۸-۱۱۳۹ء) سے هوئی اور ابن طفیل، ابن رشد اور ابن بطروجی [رک باں] کے ساتھ ساتھ آگے بڑھا، اس مسئلے کو کچھ یوں حل کرنے کی کوشش کی کہ یا تو دائرۂ تدویر کو جزوی طور پر ختم کر دیا جائے یا کائنات کے اثیری اجزا سے دائرۂ تدویر اور خارج المرکز دائروں کو مکمل طور پر نکال دیا جائے؛ لیکن ان کی یہ کوشش فلکیاتی نقطۂ نظر سے بار آور ثابت نہ هوئی۔ ساتویں صدی هجری / تیرهویں صدی عیسوی کے اواخر اور آٹھویں صدی هجری / چودھویں صدی عیسوی کے اوائل میں اس مسئلے کو حل کرنے کے سلسلے میں سے مراغہ، تبریز اور دمشق میں زیادہ حقیقت پسندانہ کوشش کی گئی۔ وهاں مقصود محض یہ تھا کہ بطلمیوسی نظام سے غیر ارسطاطالیسی عناصر، یعنی غیر متبدل اور یکساں گردش کے مرکز اور قمر کا نقطۂ مخالف، حذف کر دیے جائیں تاکہ اجرام فلکی کی حرکات کو یکساں گردشوں کے اجتماعات هی کے ذریعے ظاهر کیا جا سکے۔ دبستان مراغہ کی کامیابی اور آگے چل کر اس کے پیش کردہ حلوں کے اثرات کا ذکر سطور ذیل میں آئے گا.

عربوں کو بطلمیوسی فلکیات نے همیشہ سے متاثر نہیں کیا۔ زمانۂ جاهلیت اور پہلی صدی هجری

میں عربوں کا علم هیئت بس یہیں تک محدود تھا که وه اٹھائیس منازل القمر کے ذریعے اوقات شب اور طلوع و غروب شمسی (انواع) نے موسموں کے بارے میں سرسری سا اندازه لگا سکتے تھے۔ دوسری اور تیسری هجری میں۔۔ یعنی خلافت امیه کے زوال اور خلافت عباسیه کے پہلے ڈیڑھ ساله دور میں۔۔ علم هیئت (نیز علم النجوم، جس میں فلکیات کا علم بھی شامل تھا) پر سنسکرت، پہلوی، یونانی اور سریانی زبانوں سے متعدد کتابیں عربی میں ترجمه کی گئیں۔ اس دور تراجم کے کم و بیش نصف اول میں عرب هیئت‌دان انتخابیت کی طرف بے حد مائل تھے۔ انتخابیت کی جانب یه رجحان بعض علاقوں، مثلاً اندلس، میں بہت عرصه بعد تک بھی پوری شد و مد سے جاری رہا۔ تیسری صدی هجری / نویں صدی عیسوی میں بطلمیوس کے منضبط منہاجات اور هندسی تحدیقات سے متعارف هو جانے کے بعد رصدی هیئت میں بڑی تیزی سے ترقی هونے لگی، جو کچھ تو اس لیے وجود میں آئی تھی که یونانی، ایرانی اور هندی نظاموں کے تناقضات کی تحقیق کی جائے اور کچھ اس لیے که بطلمیوسی مقادیر معلومه کی اصلاح هو سکے۔ اسلامی ممالک میں، یا یوں کہیے که کم از کم یونانی فکر سے متأثر علما کے هاں، رفته رفته بطلمیوسی نظام کی برتری تسلیم کی جانے لگی اور یوں اکثر مسلمان ماهرین فلکیات کی نظر میں المجسطی کو جائز یا ناجائز طور پر ایک مسلمه حیثیت حاصل هو گئی۔ ۹۰۰ء کے لگ بھگ البتّانی کی زیج الصابی کی اشاعت کے ساتھ اس عمل کی تکمیل هو گئی اور اندلسی علما کی هند نوازی، ارسطا طالیسیوں کے حملوں اور دبستان مراغه کی کامیابیوں کے باوجود زمانۂ حال میں یورپی علم هیئت کے وجود میں آنے تک بطلمیوس هی کا ڈنکا بجتا رہا۔

سنسکرت سے تراجم: معلوم هوتا هے که علم هیئت پر سنسکرت سے قدیم ترین عربی ترجمه زیج الارکند هے (ارکند سنسکرت لفظ ''آهرگنڑ'' کی تحریف هے)۔ یه ۱۱۷ھ/ ۷۳۵ء کے کچھ هی بعد سنده میں کیا گیا تھا (دو اور زیجات، یعنی زیج الهزور اور زیج الجامع بھی اسی پر مبنی تھیں۔ یه دونوں دوسری صدی هجری / آٹھویں صدی عیسوی میں قندهار کے مقام پر مرتب هوئی تھیں)۔ زیج الارکند کے مندرجات زیاده تر تو کھنڈ کھاڈیکه سے ماخوذ تھے، جو بھلماله کے برهم گپت نے ۶۶۵ء میں لکھی تھی، تاهم اس میں یزد جرد سوم (۶۳۲ تا ۶۵۲ء) کی زیج شاه کے اثرات بھی ملتے هیں، جس کا تعلق کھنڈ کھاڈیکه هی کی طرح آریه بھٹ (متولد ۴۷۶ء) کے دبستان ''آردھ راتریکه'' (=آدھی رات) سے تھا۔

۷۴۲ء میں ایک اور سنسکرت زیج کا عربی میں ترجمه هوا۔ هندوستانی کتابوں کی پیروی میں یه ایک منظوم کتاب تھی، جس کا نام زیج الهرقن رکھا گیا۔ یہاں ''هرقن'' واضح طور پر ''اهرگنڑ'' کی ایک اور تحریف نظر آتی هے۔ یه زیج آریه بھٹ کے دبستان ''اَوْدَیکه'' (=طلوع آفتاب'') یعنی آریه بھٹیه پر مبنی تھی، جو اس نے ۴۴۹ھ میں لکھی تھی۔

سنسکرت سے عربی میں هونے والے تراجم میں سے مہاسدهانت کا ترجمه اهم ترین تھا، جس کا تعلق دبستان برهمه (براهم پکشه) سے هے۔ مہاسدهانت بنیادی طور پر وشنو دهرم اتر پران کی پیتا مہاسدهانت (جو پانچویں صدی عیسوی کے نصف اول میں لکھی گئی) اور براهمسپھٹ سدهانت (جو برهم گپت نے ۶۲۸ء میں لکھی تھی) پر مبنی هے، تاهم اس کے بعض مبادیات آریه بھٹیه سے بھی ماخوذ هیں، جن کی شناخت اس کے بچے کھچے اجزا میں هو سکتی هے۔ اس ترجمے کی تقریب اس وقت پیدا هوئی جب ۱۵۴ھ/ ۷۷۱ء یا ۱۵۶ھ/ ۷۷۳ء

میں سندھ سے ایک سفارت بغداد میں المنصور کے دربار میں باریاب ہوئی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا مترجم الفزاری تھا، جس کی زیج السندھند الکبیر میں ایرانی اور ہندی نظریات خلط ملط ملتے ہیں۔ اس کے علاوہ الفزاری نے زیج اعلٰی سنی العرب بھی مرتب کی تھی۔ یہ اس کی سابق الذکر کتاب پر مبنی ہے۔ اس زیج کو اولیں فلکیاتی جداول قرار دیا جا سکتا ہے، جو عربی تقویم تیار کرنے میں کام آتے تھے۔ یہ ۷۹۰ء کے لگ بھگ تالیف ہوئی۔ یعقوب بن طارق ایک اور عالم تھا جسے مہاسدھانت سے مستفید ہونے کا موقع ملا۔ اس نے ۷۷۷ یا ۷۷۸ء میں ترکیب الافلاک لکھی۔ اس کے علاوہ اس کی تالیفات میں ایک اور زیج، نیز کتاب العلل بھی شامل ہے۔ ان سب میں ہندی اور ایرانی نظریات کا امتزاج ملتا ہے۔ الفزاری اور یعقوب ابن طارق کی یہ تصانیف سندھند روایت کے لیے بنیاد ثابت ہوئیں، جس کا ذکر آگے آئے گا۔

۸۰۰ء کے قریب آریہ بھٹیہ کا ایک اور ترجمہ زیج الارجبہر کے نام سے مسلم ماہرین فلکیات کے ہاں نظر آتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ صرف ابوالحسن الاہوازی ہی اسے سمجھ سکتا تھا، البتہ ابو معشر [رك باں] (م ۲۷۳ھ / ۸۸۶ء) کو بھی یقیناً اس کتاب سے شناسائی تھی۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ سطور زیر نظر میں اور اسی طرح آگے چل کر جن تصانیف کا ذکر آیا ہے ان میں سے کوئی بھی محفوظ نہیں رہی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے بارے میں جو معلومات دی گئی ہیں ان پر نظر ثانی کی ضرورت اور اختلاف کی گنجائش باقی ہے۔

پہلوی سے تراجم: ساسانیوں کی فلکیات اور علم نجوم دونوں عربی تراجم اور اقتباسات کے ذریعے ایران میں پہنچے۔ ان علوم پر ساسانیوں کی تصانیف یونانی اور ہندی نظریات کا ملغوبہ ہیں۔ بطلمیوس کی المجسطی کا ایک پہلوی ترجمہ تیسری صدی عیسوی میں بھی موجود تھا۔ ایک اور کتاب، جس کا تعلق آریہ بھٹ کے دبستان 'آردھ راتریکہ' سے ہے، ۵۵۶ء میں دستیاب تھی۔ اسی طرح 'براہمپکشہ' سے متعلق ایک تصنیف غالبًا اس سے بھی قبل ۴۵۰ء میں موجود تھی۔ زیک شترو ایار (= زیج الشاہ) سے، جس پر ۵۵۶ء میں انوشروان کے لیے نظرثانی کی گئی، ماشاء اللہ نے استفادہ کیا (حدود ۷۸۰ تا ۸۱۰ء)، لیکن شاید اس کا عربی میں کبھی ترجمہ نہیں ہوا۔ آگے چل کر اس کا ایک نظرثانی شدہ نسخہ یزد جرد سوم کے عہد میں شائع ہوا، جسے ایک شخص التمیمی نے زیج الشاہ کے نام سے عربی میں منتقل کیا۔ الفزاری نے اس کتاب سے (خصوصًا اس کی تعدیلات سیارگان سے)، نیز ابو معشر نے فائدہ اٹھایا۔ البیرونی [رك باں] کے زمانے میں بھی اس کے نسخے مروج و مستعمل تھے۔

یونانی اور سریانی سے تراجم: فلکیات پر یونانی سے جو اہم ترین تصنیف عربی میں ترجمہ کی گئی وہ بلاشبہہ بطلمیوس کی المجسطی تھی۔ اصل یونانی کتاب اور اس کا سریانی ترجمہ دونوں کو عربی میں منتقل کیا گیا۔ یہ کام تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے ابتدائی سالوں میں الحجاج کے ہاتھوں انجام پذیر ہوا اور ان علماے فلکیات کے لیے بہت مؤثر ثابت ہوا جنھیں مامون الرشید نے اپنے دربار میں جمع کر لیا تھا۔ بہر حال اس کتاب کا مستند ترین ترجمہ وہ ہے جو اسحٰق بن حنین [رك باں] نے کیا تھا اور جس کی ثابت بن قرۃ [رك باں] نے تصحیح و اصلاح کی تھی۔ تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے دوران میں بطلمیوس کے ''مفروضہ'' (*Hypotheses*) اور تیون Theon کے سہل جداول کے علاوہ فلکیات پر یونانیوں کی نسبۃً کم اہم نگارشات کے وہ مجموعے بھی عربی میں منتقل کر لیے گئے جو ''ہیئۃ الصغرٰی'' کے نام سے معروف تھے۔ آگے چل کر

جب یہ طے ہو گیا کہ اقلیدس کی مبادیات پر عبور حاصل کرنے کے بعد ہی علم الہیئۃ کا مطالعہ شروع کیا جائے تو یہ مجموعے ''ہیئۃ الوسطٰی'' کے نام سے یاد کیے جانے لگے۔ اسی طرح اصطرلاب پر متعدد رسائل، جو یونانی اور سریانی مآخذ پر مبنی تھے، شائع ہوے۔ اس طرح فلکیات کا جو علم حاصل ہوا وہ کم و بیش سنسکرت اور پہلوی سے کیے ہوے تراجم سے متأثر تھا (سب سے گہرا اثر علم المثلثات کی ترقی میں مسلمانوں کی مساعی میں دیکھا جا سکتا ہے۔ بطلمیوس کے مقابلے میں مسلمانوں کا علم المثلثات کہیں زیادہ مؤثر ہے کیونکہ بطلمیوس نے محض ہندی اثرات قبول کیے تھے، جہاں صرف جیب، جیب تمام اور جیب معکوس سے کام لیا جاتا ہے) اور نویں صدی ہجری کے بعد مسلمانوں کے ہاں علم الہیئۃ کا مرکزی تصور اسی پر مشتمل تھا.

بطلمیوسی روایت: نظام سیارگان اور کائنات کی ساخت کے بارے میں جو عربی تصانیف ملتی ہیں ان میں بطلمیوسی نظام کی جھلک نظر آتی ہے۔ چونکہ جزئیات پر تحقیق نہیں ہو سکی اس لیے اب یہ کہنا مشکل ہے کہ زیج کا کونسا مجموعہ کس اثر (ہندی، ایرانی یا یونانی) کے تحت تیار کیا گیا۔ بہر حال یہ بات واضح ہے کہ بیشتر بطلمیوسی ازیاج میں بھی مقادیر معلومہ، حسابی منہاجات اور دوسری باتیں السندھند اور زیج الشاہ سے مأخوذ ہیں۔ یحیی بن ابی المنصور (نواح ٢١٣ھ / ٨٢٩ء) کی زیج الممتحن اور حبش (نواح ٢٣٥ھ / ٨٥٠ء) کی متعدد ازیاج پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ ابو معشر نے اپنی زیج الهزارات میں تینوں نظاموں کو باہم ملانے کی شعوری کوشش کی تاکہ اس کے اس دعوے کی تائید ہو سکے کہ یہ سب کے سب ماقبل طوفان نوح کے ایک منفرد الہام کی یادگار ہیں.

البتانی (نواح ٢٨٧ھ / ٩٠٠ء) کی زیج الصابی تمام تر بطلمیوسی ہے۔ اس میں اس ہیلینیکی فضا کی جھلک نمایاں ہے، جو علم الہیئۃ اور علم النجوم کے شامی، بالخصوص حرّانی، دبستانوں کا خاصہ تھی۔ البتانی کی مقادیر معلومہ کو کوشیار بن لبّان (نواح ٤٠٠ھ / ١٠١٠ء) نے استعمال کیا حالانکہ علم النجوم میں کوشیار نے ابو معشر کی تقلید کی ہے اور بعض لوگوں کے نزدیک یہ اثر اس کی ازیاج میں بھی تلاش کیا جا سکتا ہے۔ زیج الکبیر الحاکمی، جو ابن یونس (نواح ٣٨٠ھ / ٩٩٠ء) نے قاہرہ میں تالیف کی تھی، اپنی تاریخی معلومات کی بنا پر اہم سمجھی جاتی ہے۔ البیرونی کی تصانیف بھی تاریخی معلومات کی وجہ سے بےحد اہم ہیں۔ اس کی القانون المسعودی (٤٢١ھ / ١٠٣٠ء) سے مصنف کی ہندی علم الهیئت سے دلچسپی کا پتا چلتا ہے۔ زیج السنجری الخازنی (نواح ٥١٤ھ / ١١٢٠ء) نے ایران میں مرتب کی تھی۔ اس کے ایک خلاصے کا Gregory Chioniades نے یونانی میں ترجمہ کیا، جسے اس کا مخطوطہ ٧٠٠ھ / ١٣٠٠ء کے قریب تبریز سے دستیاب ہوا تھا۔ ابو معشر کے ہندی نظریۂ ادوار میں دلچسپی رکھنے کے باوجود الخازنی کا طریقۂ حساب بطلمیوسی روایت کے مطابق ہی رہا۔ الفہّاد (نواح ٥٤٥ھ / ١١٥٠ء) کی زیج العلائی کا اصل متن دستیاب نہیں، تاہم اس کا شمار ان کتابوں میں ہوتا ہے جن کا Gregory Chioniades نے یونانی میں ترجمہ کیا۔ الفارسی (نواح ٦٥٨ھ / ١٢٦٠ء) نے اپنی زیج الممتحن المظفری میں اس سے استفادہ کیا ہے.

سندھند روایت: اس روایت کا آغاز الفزاری اور یعقوب بن طارق کی تصنیفات سے ہوتا ہے، جن میں، جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے، کچھ ساسانی اور یونانی عناصر کا براہمپکشہ اور آریہ بھٹیہ سے مأخوذ معلومات سے امتزاج ہو چکا تھا۔ بہر حال اس روایت

کی سب سے مؤثر نمائندگی الخوارزمی [رک باں] (نواح ۲۱۵ھ / ۸۳۰ء) کی زیج السندھند سے ھوتی ھے۔ اس کے اصل متن کے صرف چند قطعات ھی محفوظ رہ سکے ھیں، لیکن ھمارے پاس المجریطی کے تصحیح کردہ نسخے کا ایک لاطینی ترجمہ موجود ھے۔ المجریطی نے ۳۹۰ھ / ۱۰۰۰ء کے لگ بھگ اس کتاب پر قرطبه میں نظرثانی کی تھی۔ اس کا لاطینی مترجم باتھ کا ایک باشندہ ایڈی لارڈ [Adelard of Bath] (۱۱۲۶ء) تھا۔ الخوارزمی کی زیج کی بعض شروح بھی ملتی ھیں، مثلاً شرح از المسرور (نواح ۲۶۱ھ / ۸۷۵ء) اور شرح از ابن المثنّٰی (چوتھی صدی ھجری/ دسویں صدی عیسوی)۔ مؤخرالذکر کے صرف لاطینی اور عبرانی تراجم دستیاب ھیں، جو اندلس میں کیے گئے تھے۔ اسی طرح الفرغانی [رک باں] (نواح ۲۳۵ھ / ۸۵۰ء) کی شرح کے چند اجزا بھی محفوظ ھیں۔ الخوارزمی کی تصنیف اب تک کن کن صورتوں میں محفوظ رھی ھے، اس کی تفصیلات سے السند ھند کے حق میں اھلِ اندلس کے زبردست رجحان کا پتا چلتا ھے۔ اس کی مزید تائید اس امر سے بھی ھوتی ھے که بلاد مشرق میں سند ھند روایت کے ایک ممتاز نمائندے ابن الآدمی (نواح ۳۰۸ھ/ ۹۲۰ء) کی نظم العقد کے بارے میں ھماری بنیادی معلومات کا مأخذ وہ اقتباس ھے جو صاعد الاندلسی کی تصنیف میں دیا گیا ھے۔ ۹۰۰ء کے بعد السند ھند کی تقلید میں دو اور ازیاج کا سراغ بھی ابن یونس اور البیرونی کے دیے ھوئے حوالوں سے چلا ھے، جن میں سے ایک زیج النیریزی (نواح ۲۸۷ھ / ۹۰۰ء) نے اور دوسری بنو اماجر (نواح ۲۹۷ھ/ ۹۱۰ء) نے مرتب کی تھی۔

اندلس میں اس روایت کو المجریطی کے شاگرد ابن السمح (۴۱۶ھ/ ۱۰۲۵ء) نے جاری رکھا۔ اس کی زیج اجزا کی شکل میں دستیاب ھے۔ ابن الصفار کی زیج بھی غالباً ضائع ھو چکی ھے، تاھم قیاس ھے که پیرس کے ایک مخطوطے میں یه شامل ھو گی۔ الزرقاله (ابو اسحٰق ابراھیم بن الزرقاله) کے "جداول طلیطله" (= الزیج الطلیطلی) کو عہد اسلامی کے اندلس کی ممتاز ترین زیج قرار دیا جا سکتا ھے۔ یه الخوارزمی اور البستانی کے دیے ھوئے مواد کا مرکب ھے۔ پندرھویں صدی عیسوی کے آخر تک مغربی یورپ کے ماھرین فلکیات نے — خواہ وہ مسلمان ھوں (مثلاً ابن کماد، ابن البنّاء، وغیرہ) یا یہودی (ابرھام بن عذرا، Profatrus، وغیرہ) یا عیسائی ("جداول الفنسه" [Alfonsine Tables] اور اس کے بعد مرتب ھونے والی ازیاج) — اس سے اثر قبول کیا۔

دبستان مراغه: جیسا که ھم دیکھ چکے ھیں اندلس سند ھند روایت ھی کا نہیں بلکه بطلمیوس کے ارسطاطالیسی معترضین کا بھی مرکز رھا۔ علم الہیئة کے نقطۂ نظر سے بطلمیوسی نظریے کی اصلاح کی مؤثر ترین کوشش مراغه کی رصدگاہ میں دیکھنے میں آتی ھے، جس کی بنیاد نصیر الدین طوسی نے ۶۵۷ھ / ۱۲۵۹ء میں رکھی تھی۔ پھر تبریز اور دمشق کی رصدگاھوں میں، جو اس کے بعد قائم ھوئیں، یه کام جاری رھا۔ خود مراغه میں، جہاں چینی ماھرین فلکیات اپنے مسلمان رفقا کی اعانت کرتے تھے، بطلمیوسی فلکیات پر نظرثانی کے سلسلے میں بنیادی توجه اس مسئلے پر رھی که ھر سیارے کی تدویر اس طرح تبدیل کر دی جائے که جمله حرکات فلکی یکساں طور پر مدور ھو جائیں۔ 'زوج طوسی'، جسے نصیرالدین نے ایجاد کیا تھا اور جس کی وضاحت اس نے اپنے تذکرہ میں کی ھے، اس مسئلے کے حل کے لیے بنیادی جہت متعین کرتی تھی۔ آگے چل کر یه حل اس کے شاگرد قطب الدین الشیرازی نے ۶۸۰ھ / ۱۲۸۱ء اور ۶۸۳ھ، ۱۳۵۰ء میں اور ابن الشاطر نے ۷۵۰ھ / ۱۳۵۰ء کے لگ بھگ

دمشق میں پیش کیے، اگرچہ ان دونوں نے دوائر تدویر کے اعداد و ابعاد اور ان کی ترتیب مختلف رکھی ھے۔ یه ایک حقیقت ھے کہ بالآخر ابن الشاطر ھی نے دو دشوار ترین سیاروں، یعنی عطارد اور قمر، کے بارے میں ایک اطمینان بخش حل پیش کیا۔ آٹھویں صدی ھجری / چودھویں صدی عیسوی کے وسط میں کہیں جا کر مسلمان علماے فلکیات نے سیاروں کے ایسے نمونے تیار کیے جن کا انحصار یکساں طور پر مدور گردشوں کے حساب پر تھا۔ البتہ انھوں نے ’اجرام خمسه‘ کے نمونوں سے دائرۂ تدویر اور قمر کے نمونے (models) سے ’گردانه میکانیت‘ اور ’نقطۂ مخالف‘ کو حذف کر دیا تھا.

دو صدیاں گزر جانے کے بعد کوپرنیکس Copernicus نے جو نمونے تجویز کیے ان میں نئی باتیں ابن الشاطر کی ان مساعی کی مرھونِ منت تھیں۔ دونوں کے بنائے ھوے عطارد اور قمر کے نمونے بالکل ایک جیسے ھیں، دونوں نے ’زوج طوسی‘ سے کام لیا ھے اور دونوں نے دوائر تدویر کو اساسًا یکساں طور پر حذف کیا ھے؛ لہٰذا یه بات بلاشک و شبہه کہی جا سکتی ھے کہ کوپرنیکس ابن الشاطر کے کام سے واقف تھا، تاھم ابھی تک اس امر کی تحقیق نہیں ھوسکی کہ یه معلومات کوپرنیکس تک کیسے پہنچیں۔ یه صحیح ھے کہ Gregory Chioniades نے تبریز کی رصدگاہ میں تحصیل علم کے بعد تقریبًا ۱۳۰۰ء میں قسطنطینیه واپس آ کر جن متعدد عربی ازیاج کا یونانی میں ترجمه کیا تھا، ان کے قلمی نسخے پندرھویں صدی عیسوی کے وسط تک اطالیه میں موجود تھے اور ان میں ایسی اشکال موجود ھیں جن میں ’زوج طوسی‘ کو پیش کیا گیا ھے، لیکن ان میں قطب الدین الشیرازی کے کام کی تفصیلات نہیں ملتیں اور ابن الشاطر کے اثرات قبول کرنے کا تو اس ابتدائی دور میں سوال ھی پیدا نہیں ھوتا۔ کوپرنیکس تک معلومات پہنچنے کا لازمًا کوئی اور ذریعه ھوگا.

زمانۂ ما بعد کی رصد گاھیں: مراغه کی رصدگاہ اور وھاں تیار ھونے والی زیج، یعنی زیج ایلخانی نے متأخر مسلمان علماے فلکیات کے لیے نمونے کا کام دیا. تاھم بطلیموسی نظریے میں ھونے والی مذکورۂ صدر ترمیمات و اصلاحات کے اثرات آٹھویں صدی ھجری / چودھویں صدی عیسوی کے بعد مسلمانوں کے ھاں نظر نہیں آتے۔ مراغه کی سب سے کامیاب نقل وہ رصدگاہ تھی جو ۸۲۳ھ / ۱۳۲۰ء میں الغ بیگ نے سمرقند میں قائم کی۔ یہاں الکاشی اور قاضی زادہ کی رہنمائی میں متعدد علماے فلکیات نے زیج سلطانی تیار کی (نواح ۸۴۴ھ / ۱۴۴۰ء)۔ الکاشی نے ایک اپنی زیج بھی شائع کی، جو زیج خاقانی کے نام سے معروف ھے۔ یه تینوں ازیاج بنیادی طور پر بطلمیوسی ھیں، اگرچه دوائر تدویر میں اور بعض جداول کی ساخت میں اصلاح کی گئی ھے اور جمله فلکیاتی جداول میں ملنے والی تقویمی معلومات میں چینی اویغور تقویم کا اضافه کر دیا گیا ھے.

مسلمانوں کی آخری اھم رصدگاہ تقی الدین کے لیے ۹۸۳ھ / ۱۵۷۵ء کے مابین استانبول میں تعمیر ھوئی۔ سمرقند کی رصدگاہ کی نقل میں امبر کے مہاراجا جے سنگھ ۱۶۹۳ء سے ۱۷۴۳ء تک جو پانچ رصد گاھیں [جنتر منتر] جے پور، اجین، دھلی، متھرا اور وارانسی میں تعمیر کیں، وہ بھی قابل ذکر ھیں، کیونکه ان کا شمار بھی ھندی علم الہیئۃ پر نظر ثانی کرکے اسے اسلامی بطلمیوسی روایت سے مطابقت دینے کی مساعی میں ھوتا ھے؛ تاھم یه مساعی لاحاصل ھی رھیں۔ مؤخر زمانے کی اسلامی رصد گاھوں سے ھمسایه ممالک کچھ زیادہ متأثر ھوے، چنانچه یورپی علم الہیئۃ میں مراغه، سمرقند اور استانبول کی رصد گاھوں کے بہت مفید اثرات قبول کیے گئے ھیں۔

ان اداروں کے متعدد آلات اور تنظیمی خصوصیات کو ٹائیکو براھے Tycho Brahe کی رصد گاهوں، واقع Uraniborg (۱۵۷۶ء) و Stjernborg (۱۵۸۴ء) میں اپنایا گیا - بہر کیف هم فلکیاتی رصد گاهوں کی ترقی، دبستان مراغه کی سرگرمیاں، علم المثلثات اور جداول کی ساخت کے ارتقا اور دوائر تدویر پر مسلسل نظرثانی کو علم الهیئة میں مسلمانوں کے عظیم کارنامے قرار دے سکتے هیں .

[بقول لی بان Le Bon مسلمانوں کی هیئتی تحقیقات کا خلاصه یه هے : (۱) حسابات میں مماسه کا استعمال؛ (۲) اجرام سماوی کی حرکات کی زیجوں کا مرتب کرنا؛ (۳) اعوجاج منطقة البروج اور اس زاویے کے بتدریج کم هونے کی نهایت درست تحقیقات؛ (۴) استقبال معدل النهار کا ٹھیک معلوم کرنا؛ (۵) سب سے پہلے سال کی درست مدت معلوم کرنا: (۶) چاند کے زیادہ سے زیادہ ارتفاع کا اختلاف دریافت کرنا؛ (۷) چاند کے اس تیسرے اختلاف کا معلوم کرنا جو آفتاب کے فاصلے سے پیدا هوتا هے اور جسے اختلاف حرکت قمر کہتے هیں اور جس کا اکتشاف ۱۶۰۱ء میں ٹیکوبراھے Tycho Brahe سے منسوب کیا جاتا هے (Gustave Le Bon : La Civilisation des Arabes؛ اردو ترجمه از سید علی بلگرامی: تمدن عرب، ص ۵۱۲ ببعد) .

مآخذ: مسلمانوں کے علم الهیئة کا میدان اس قدر وسیع هے که اس سے متعلقه تصانیف کی ایک جامع فهرست مرتب کرنا محال نظر آتا هے۔ یہاں صرف مستند تصانیف حواله اور ایسی تازہ ترین کتب و رسائل کا ذکر کیا جاتا هے جن سے اس موضوع کے مختلف پہلوؤں کے بارے میں همارے علم میں اضافه هوا هے: (۱) H. Suter : Die Mathematiker und Astronomen der Araber und iher Werke، در Abhandlungen zur Geschichte der Mathematischen Wissenchaften، ج ۱۰، لائپزگ ۱۹۰۰ء (بار دوم Ann Arbor ۱۹۶۳ء) کو اپنی قدامت کے باوجود ماهرین فلکیات اور ان کی تصانیف کے بارے میں اب تک مستند کتاب حواله کا درجه حاصل هے - اس کے علاوه دیکھیے مندرجۂ ذیل مقالات: (۲) H.P.J. Renaud، در Isis، ۱۸ (۱۹۳۲ء): ۱۶۶ تا ۱۸۳؛ (۳) G. Brockelmann: در GAL، مطبوعۂ Pearson؛ نیز متعلقه مقالات، در (۴) Encyclopaedia of Islam، مطبوعۂ لائیڈن و (۵) Dictionary of Scientific Biography، جو عنقریب شائع هو گی؛ ازیاج کے جامع تذکرے کے لیے دیکھیے (۶) E. S. Kennedy : A Survey of Islamic Astronomical Tables، در Transactions of the American Philosophical Society، سلسلۂ جدید، ج ۴۶ / ۲، فلاڈلفیا ۱۹۵۶ء؛ مسلمانوں کے علم الهیئة کے بهترین تعارف کے لیے دیکھیے (۷) C. A. Nallino : Ilm al-Falak (= علم الفلک)، روما ۱۹۱۱ / ۱۹۱۲ء اور اس کا اطالوی ترجمه از M. Nallino، در C. A. Nallino: Raccota die scritti editieinediti، روما ۱۹۴۴ء، ۵ : ۸۸ تا ۳۲۹؛ دور تراجم سے متعلق ادبیات کے حوالوں کے لیے دیکھیے (۸) D. Pingree : The Fragments of the work of al-Fazari، در JNES، ج ۲۸ (۱۹۶۹ء)؛ (۹) اندلس میں اسلامی فلکیات اور لاطینی و عبرانی فلکیات پر اس کے اثرات سے ایک سلسلۂ مقالات میں بحث کی گئی هے جو O. Neugebauer، J. M. Millas Vallicrosa، B. Goldstein، P. Kunizsch، G. Toomer اور دوسرے مصنفین نے لکھے هیں؛ (۱۰) اسی طرح O. Neugebauer، D. Pingree اور P. Kunitzsch نے بازنطیم پر مسلمانوں کے علم الهیئة کے اثرات کے بارے میں بھی مقالے تحریر کیے هیں؛ مسلمانوں کی رصدگاهوں کی تحقیق کے لیے دیکھیے (۱۱) A. Sayili : The Observatory in Islam، یکے از مطبوعات انجمن تاریخی ترکیه،

سلسلہ ۷، شمارہ ۳۸، انقرہ ۱۹۶۰ء؛ دبستان مراغہ پر تازہ ترین تصنیف کی تلخیص مع متعلقہ مآخذ کے لیے دیکھیے (۱۲) *Late Medieval* : E. S. Kennedy *Planetory Theory*، در *Isis*، ۵۷ (۱۹۶۶ء) : ۳۲۵ تا ۳۴۸ ۔

(D. Pingree [و اضافہ از ادارہ])

⊗ **زیج و تقویم** : رک بہ تاریخ : زمان.

⊗ **علم المُثَلَّثات** : مُثَلَّث یا مُثَلَّثَة (جمع : مُثَلَّثات) یا تکون، خطوط مستقیم سے گھری ہوئی سطوح مستوی (البسائط المسطحۃ المستقیمات الخطوط) کی پہلی نوع ہے (دیکھیے الخوارزمی : مفاتیح، ص ۲۰۶) ۔ اقلیدس کی سبادی کی تقلید کرتے ہوئے عرب مہندسین مثلثات کی تقسیم دو طریق سے کرتے ہیں : (الف) باعتبار ضلع (جمع : اضلاع) : (۱) المثلث المتساوی الاضلاع، (۲) المثلث المتساوی الضلعین اور (۳) المثلث المختلف الاضلاع؛ (ب) باعتبار زاویہ (جمع : زوایا) : (۱) المثلث القائم الزاویہ، (۲) المثلث المنفرج الزاویہ اور (۳) المثلث الحاد الزاویۃ.

مثلثۃ (ہمیشہ تاے تانیث کے ساتھ) علم ہیئت کی بھی ایک اصطلاح ہے ۔ منطقۃ البروج (رک باں) چار مثلثات میں منقسم ہے ۔ ہر مثلث میں تین برج ایک دوسرے سے ۱۳۰ درجے کے فاصلے پر ایک ہی سطح مثلث میں واقع ہیں ۔ اصطلاحًا اسے تثلیث کہتے ہیں ۔ مزید براں علم ہیئت کی ایک اصطلاح کواکب المثلث ہے، جس سے مراد (شمالی) ستاروں کا وہ تکونی جھرمٹ ہے جس کے مشرق میں فرساوس، شمال میں کوکبۃ المراۃ المسلسلۃ، مغرب میں برج حوت اور جنوب میں برج حمل واقع ہے ۔

مساحۃ المثلثات بطور اصطلاح علم مثلث یا علم المثلثات (Trigonometry) کو کہتے ہیں ۔ علم المثلثات ریاضی کا وہ شعبہ ہے جس میں مثلث کے ضلعوں اور زاویوں کی باہمی نسبت سے بحث ہوتی ہے ۔

مسلمانوں کا یہ ایک بہت بڑا علمی کارنامہ ہے کہ بقول Carra de Vaux وہ سطحی و کروی مثلثات کے موجد تھے، جن کا یونان میں کوئی وجود نہ تھا ۔ اس سلسلے میں البتانی کا نام سر فہرست ہے ۔ اس کی عظمت و شہرت کا اصل سبب یہ ہے کہ اس نے علم مثلث کے تناسبات کے متعلق اولیں تصورات رائج کیے، جو اب تک زیر استعمال ہیں ۔ وتر قوس کے حساب کے متعلق بطلمیوس کا قضیۂ اصلی بہت مبہم تھا ۔ البتانی نے اس کے لیے جیوب (Sines) سے کام لیا ۔ اس حساب و شمار میں وہ سماس (Tangent) اور سماس تمام (Cotangent) استعمال کرتا تھا ۔ اس نے جیوب کا نقشہ بنایا اور دیگر نسبتوں کے ساتھ اس کے تعلق کے بارے میں بعض اہم مساوات معلوم کیں ۔ اسی طرح سماس تمام کے نقشے بھی سب سے پہلے اسی نے تیار کیے اور انہیں رواج دیا ۔

لی بان Le Bon لکھتا ہے کہ علم مثلث میں سماسہ کا داخل کرنا ایک بڑی ترقی تھی ۔ اس عمدہ طریقے کے جاری ہونے سے وہ مشکل اور پیچیدہ اشکال جن میں زاویۂ نامعلوم کے جیب اور سہم ہوا کرتے تھے، متروک ہو گئیں ۔ لی بان کی رائے میں مسلمانوں نے علم مثلث کروی میں مثلث حل کرنے کی جو اشکال پیش کی ہیں ان سے یہ علم بالکل بدل گیا اور یہ اشکال آج بھی مستعمل ہیں ۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ یونانی جس نقطے پر پہنچ گئے تھے عرب اس سے بہت آگے بڑھ گئے ۔

البتانی کے بعد ابوالوفا نے علم المثلثات کو کامل تر کر دیا ۔ اس نے زاویوں کے جیوب معلوم کرنے کا ایک نیا کلیہ دریافت کیا اور اس کی مدد سے ایک سے لے کر نوے درجے تک کے تمام زاویوں کے جیوب کی صحیح صحیح قیمتیں آٹھ درجے اعشاریہ تک

نکالیں۔ لاطینی دنیا کو اس کی کوئی خبر نہ تھی۔ کوپر نیکس بھی اس سے ناآشنا تھا۔ اس کے شاگرد راٹیکس نے ایک پیچیدہ تر فارمولا پیش کرنے کے بعد ابوالوفا کے کلیے کا انکشاف کیا۔ ابوالوفا کے اکثر کارناموں کو اھل مغرب نے کوپر نیکس سے منسوب کر دیا۔

ابوالوفا کے کئی کلیات آج بھی رائج اور مستعمل ھیں بلکہ یہ کہنا صحیح ھوگا کہ موجودہ علم مثلثات بڑی حد تک انھیں پر مبنی ھے۔ یہاں ایک اور بات بھی قابل ذکر ھے۔ انگریزی میں Tangent کی اصطلاح دو معنوں میں استعمال ھوتی ھے: (ا) علم ھندسہ میں اس سے مراد وہ خط ھے جو کسی دائرے کے محیط کے ساتھ مس کرتا ھے؛ (ب) علم مثلثات میں اس سے مراد وہ نسبت ھے جو کسی زاویے کے عمود اور قاعدے کے درمیان پائی جاتی ھے۔ ایک ھی لفظ کو دو مختلف اصطلاحوں کے طور پر استعمال کرنا بے اصولی ھے۔ ابوالوفا اس کا مرتکب نہیں ھوتا۔ اس نے علم ھندسہ میں اس کے لیے مماس اور علم مثلثات میں ظل کی اصطلاح استعمال کی ھے۔ مزید برآں اس نے علم مثلثات میں پہلی بار قاطع (Secant) اور قاطع تمام (Cosecant) کی اصطلاحیں داخل کیں۔ قاطع سے جیب التمام کا اور قاطع تمام سے جیب کا عکس مراد ھے۔ زاویے کی ان چھے نسبتوں، یعنی جیب، جیب التمام، ظل، ظل التمام، قاطع اور قاطع التمام کے باھمی تعلقات کے بارے میں کئی اور مساواتیں بھی اس سے منسوب ھیں (نیز دیکھیے Woepeke، در *JA*، ج ۵، ۱۸۵۵ء).

اندلس کی اسلامی سلطنت کے آخری دور میں الزرقالی نے زاویوں کی مذکورۂ بالا نسبتیں معلوم کرنے کے بعض ترقی یافتہ کلیے معلوم کیے اور ان کے عملی اطلاق سے علم المثلثات کی ان نسبتوں کے نقشے مرتب کیے جو سابقہ نقشوں سے بہت زیادہ صحیح تھے۔

اسی طرح بنی فاطمہ کے عھد میں ابن یونس نے جیوب اور جیوب تمام کے بارے میں نئے کلیے پیش کیے (دیکھیے ابن یونس: زیج الکبیر الحاکمی، جسے Caussin نے مع فرانسیسی ترجمہ پیرس سے شائع کر دیا ھے).

پھر عھد خوارزم شاھیہ میں منصور بن علی بن عراق نے، جسے البیرونی ''استاذی'' کے لقب سے یاد کرتا ھے، کروی مثلث کے متعلق مسئلہ جیب (Sine Theorem) ایجاد کیا.

علم المثلثات میں ایک اور سربرآوردہ شخصیت البیرونی کی ھے، جس کی مشھور تصنیف القانون المسعودی کی تیسری جلد علم المثلث سے متعلق ھے۔ اس کے دس ابواب ھیں۔ پہلے باب میں بتایا گیا ھے کہ ایک خاص نصف قطر کے دائرے کے اندر کسی مساوی الاضلاع مثلث، مربع، مخمس، وغیرہ کا ضلع دائرے کے نصف قطر کی مقدار میں کیونکر نکالا جاتا ھے۔ دوسرے باب میں جا $\frac{ا}{۲}$، جا ۲ ا، جا (ا + ب) اور جا (ا ب) کے کلیے دیے گئے ھیں۔ تیسرا باب نو اضلاع کی کثیر الاضلاع کے ایک ضلع کو نصف قطر کی مقدار میں معلوم کرنے کے بارے میں ھے۔ چوتھے باب میں نصف درجے کے زاویے کی جیب کو متعدد اعشاریوں تک صحیح نکالنے کے طریقوں پر بحث ھے۔ پانچویں باب میں ''پائی'' کی قیمت معلوم کرنے کے علم المثلثات کے طریقے دیے گئے ھیں۔ ان طریقوں کے اطلاق سے البیرونی نے پائی کی قیمت ۳٬۱۴۱۷۴ نکالی ھے (اور یہ بات کتنی حیرت انگیز ھے کہ موجودہ زمانے کی مسلمہ قیمت اس سے صرف ۰٫۰۰۰۱۶ کم ھے)۔ چھٹے اور ساتویں ابواب میں جیب کی جدولیں دی گئی ھیں، جو پچھلی تمام جدولوں پر فوقیت رکھتی ھیں۔ یہاں البیرونی نے اپنے نظریۂ عوامل (Theory of Function)

کی بھی وضاحت کی ہے۔ جس کے ماتحت چھوٹے چھوٹے فروق سے جیب کی قیمتیں اخذ کی گئی ہیں (ریاضیات کی تاریخ میں اس کلیے کو نیوٹن Newton سے منسوب کر دیا گیا ہے) ۔ آٹھویں باب میں ظل اور ظل التمام کی جداول دی ہیں اور دونوں کی درمیانی قیمتیں نکالنے کے لیے ایک عمومی کلیے کا استخراج کیا ہے (مغربی مصنفین اسے بھی سترھویں اٹھارھویں صدی کے یورپی ریاضی دانوں کا کارنامہ خیال کرتے ہیں) ۔ اسی باب میں جیبی کلیے (Sine Formula) کو نہایت عمدگی سے ثابت کیا گیا ہے ۔ نویں اور دسویں باب میں جیب اور ظل کے متعلق زیادہ پیچیدہ قسم کے کلیات ثابت کیے گئے ہیں ۔ ان ابواب میں کروی مثلثات کے مسائل بھی وضاحت سے بیان کر دیے ہیں، جن میں سے بعض مسائل خاص البیرونی کی اختراعات ہیں۔

علم المثلثات کے مسلمان علما میں نصیرالدین طوسی کو کسی طرح نظرانداز نہیں کیا جا سکتا ۔ اس کا رسالہ ذو اربعة الاضلاع علم المثلثات کروی پر اعلیٰ درجے کی تصنیف ہے ۔ اس میں مصنف نے اس موضوع کو نہایت منظم اور سلیس انداز سے پیش کیا ہے، یعنی پہلے مینالاؤس اور بطلمیوس کے اسلوب کے مطابق اور پھر جدید اسالیب کے مطابق، جن کے فوائد کی وضاحت کر دی گئی ہے ۔ جس قاعدے کو وہ ”عدد متمم“ کہتا ہے (اور جس نے اربعة الاضلاع کے متعلق بطلمیوس کے کلیے کو متروک کر دیا ہے) وہ یہ ہے کہ زاویوں کے جیوب ان کے اضلاع سے متناسب ہوتے ہیں ۔ اس قاعدے کے ساتھ وہ مماس کے طریقے کا اضافہ کرتا ہے ۔ علم المثلثات سطحی و کروی کی تکمیل یافتہ صورت کا اظہار پہلے پہل اسی کتاب میں ہوا ۔ ایک جگہ چند سطور میں نصیرالدین اپنے ان عرب پیشروؤں کا ذکر کرتا ہے جن کا اس علم کی ایجاد میں حصہ تھا (نیز دیکھیے اسی مقالے میں بذیل ریاضیات: علم الجبر و المقابلہ؛ علم المساحة؛ علم ہیئت؛ علم ہندسہ)۔

مآخذ : (۱) الخوارزمی : کتاب مفاتیح العلوم، طبع G. von Vloten، لائیڈن ۱۸۹۵ء؛ (۲) عبدالرحمن الصوفی : الکواکب والصور، طبع Schjellerup (بعنوان *Description des étoils fixes*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۷۴ء؛ (۳) Gustave le Bon : *La Civilisation des Arabes* (مترجمہ سید علی بلگرامی : تمدن عرب، ص ۵۰۳)؛ (۴) Cara de Vaux، در *Legacy of Islam*، مطبوعۂ آکسفرڈ یونیورسٹی پریس (مترجمہ عبدالمجید سالک : میراث اسلام، لاہور ۱۹۶۰ء، ص ۵۲۲ ببعد)؛ (۵) حمید عسکری : نامور مسلم سائنس دان، لاہور ۱۹۶۲؛ (۶) Willy Hartner، در وو لائیڈن، بار اول، ۳ : ۷۹۳ ببعد (سید امجد الطاف، رکن ادارہ، نے لکھا)۔

(ادارہ)

علم جُمل : رک بہ جُمل۔

علم نجوم : مسلمانوں کے ہاں اس علم کا اصطلاحی نام علم (یا صناعة) احکام (یا قضایا) النجوم ہے، یا مختصرا اسے علم صناعة الاحکام کہا جاتا ہے۔ تیرھویں صدی عیسوی اور اس سے بعد کے بعض عرب مصنفین نے اس کے لیے علم النجامة کا نام بھی استعمال کیا ہے۔ اس کے برعکس علم النجوم، صناعة النجوم، علم صناعة النجوم، علم التنجیم کے الفاظ بلا امتیاز علم احکام نجوم یا علم ہیئت (فلکیات) یا بیک وقت ان دونوں علوم کے لیے استعمال ہوے ہیں ۔ علم نجوم جاننے والے کو احکامی یا منجم کہا گیا ہے۔ لیکن آخرالذکر نام ہیئت دان یا فلکی (مہندس فلکیات) کے لیے بھی استعمال ہوتا رہا ہے ۔ انیسویں صدی عیسوی ہی میں جا کر منجم اور فلکی (ہیئت دان) کے درمیان کسی صحیح امتیاز کا

پتا چلتا ہے.

اکثر فلسفی، نیز فہارس کتب اور موسوعات کے مؤلف علوم کی اس تقسیم کا لحاظ رکھتے ہوے جو ارسطو کے پیرووں نے کی ہے، علم نجوم کو علوم طبیعی کی سات یا نو فروع میں شمار کرتے ہیں اور اسے علم الطب، علم القیافه، علم الکیمیا، علم تعبیر الرؤیاء، وغیرہ کے ساتھ جگه دیتے ہیں۔ اس کے برعکس منجمین، ہیئت دان اور دوسرے علما (مثلاً الفارابی، اخوان الصفاء اور ابن خلدون) بطلمیوس کے تتبع میں علم نجوم کو علم ہیئت یا فلکیات ہی کی ایک شاخ سمجھتے ہیں، جو خود علوم ریاضیة کے چار بڑے شعبوں میں سے ایک ہے۔ بایں همه یه فراموش نه کرنا چاہیے که حساب لگانے کے ریاضیاتی اور فلکیاتی قاعدے، جن کی علم نجوم کو ہمیشه ضرورت پڑتی ہے، صرف فلکیات ہی کی کتابوں میں پائے جاتے ہیں.

علم نجوم کی بنیاد اس اصول پر ہے که عالم تحت القمر یا ارسطاطالیسی ’عالم الکون و الفساد‘ (γένεσις καὶ Φθορά) میں جتنی تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں ان سب کا اجرام سماوی کے مخصوص طبائع اور حرکات سے قریبی تعلق ہے۔ انسان، جو عالم اصغر ہونے کی حیثیت سے پورے عالم اکبر کے ساتھ گہرا تعلق رکھتا ہے، بالخصوص ستاروں کی تاثیرات کے تابع ہے: اس میں خواہ ہم بطلمیوس کی پیروی میں واضح طور پر اس عملی نظریے کو تسلیم کریں که اجرام فلکی سے نکلی ہوئی شعاعوں سے ایسی قوتیں یا اثرات خارج ہوتے ہیں جو معمول (قابل) کی طبیعت کو عامل (فاعل) کی طبیعت کے مطابق بنا دینے کی صلاحیت رکھتے ہوں یا راسخ العقیدہ مسلمانوں کا ہم خیال ہونے کی غرض سے اجرام سماوی کو آئندہ ہونے والے واقعات کا اصل فاعل نه مانتے ہوے محض ان واقعات کی نشانیاں (دلائل) تصور کریں۔ ستاروں کا اثر ان کی انفرادی نوعیت پر، نیز زمین یا دوسرے ستاروں کے لحاظ سے ان کے مقام پر منحصر ہے، لہٰذا عالم کون و فساد کے واقعات اور انسانی زندگی کے نشیب و فراز ہمیشه لاتعداد اور نہایت متنوع بلکه متناقض سماوی اثرات کے نہایت ہی پیچیدہ اور متغیرہ امتزاج کے تابع ہوتے ہیں۔ ان اثرات کو جاننا اور ان کو ایک دوسرے کے ساتھ نظر میں رکھ کر دیکھنا منجم کا محنت طلب کام ہے.

نه صرف اجرام فلکی بلکه ایسے مقامات بھی جن کا سما میں محض نظری وجود ہے کسی نه کسی خاص اثر کے حامل سمجھے جاتے ہیں۔ وہ ان ستاروں کے اثر کو بالکل بدل دیتے ہیں جن کے ساتھ کسی معین وقت میں ان کا کوئی خاص تعلق قائم ہو۔ علم نجوم میں رأس اور ذنب، یعنی مدار قمری کے عقدۂ صاعد اور عقدۂ ہابط کو عام طور پر مؤثر ہونے کے لحاظ سے کواکب کے مماثل مانا جاتا ہے (عقدتین کو جوزہرین، جوزہرتین یا جوزہرات بھی کہتے ہیں)۔ صرف نام نہاد قدیم بطلمیوسی علم نجوم کے پیرو اس مماثلت کے قائل نہیں۔ بارہ بروج السماء فرداً فرداً، نیز تین تین برج باہمی طور پر، جنھیں مثلثه کہتے ہیں اور جو چار مثلثات (Triplicitates) میں تقسیم ہو جاتے ہیں [یعنی مثلثۂ ناری (آتشی)، مثلثۂ ترابی (خاکی)، مثلثۂ ہوائی (بادی) اور مثلثۂ مائی (آبی)]، اپنا اپنا مخصوص اثر رکھتے ہیں۔ درجات کی تقسیم کے لحاظ سے بروج کے ذیلی و کسری حصوں کا بھی، جن کا بطلمیوس کے ہاں بروج کے احکام میں کہیں پتا نہیں چلتا، اپنا اپنا جداگانه اثر مانا گیا ہے، مثلاً وجوہ ادرجان (Decans یا Facies)، یعنی ہر برج کے (دس دس درجے کے) تین مساوی حصے اور نه بہرات، یا قدیم تر اصطلاح نو بہرات (Novenariae، (Novenaries)، یعنی ہر برج کے نو مساوی حصے (جن میں سے ہر حصہ تین درجے بیس دقیقے کا ہوتا ہے) اور اسی طرح برجوں کے اپنے درجے بھی اکثر منجمین کے نزدیک اپنے اپنے مخصوص اثرات کے حامل ہیں۔ بروج کی مزید اقسام ہیں: مذکرة اور مؤنثة، مضیئة یا منیرة (Lucidi، روشن)، مظلمة (تاریک)، متلونة (رنگدار)، قتمة یا مدخنة (دودی، Fumosi، نزدیک به مظلمه)، خالیة، آبار (کنویں)، نیز زائدة فی السعادة (خوشی کو بڑھانے والے) وغیرہ۔ علاوہ بریں دائرة البروج کے ایسے حصے اور نقطے بھی ہیں جن کی شمس، قمر اور باقی پانچ سیاروں کے ساتھ خاص خاص تعلق رکھنے کی بنا پر بڑی اہمیت ہے کیونکہ وہ نقطے ان کے حدود (Termini، Fines) ہیں، مثلاً بیوت (domus، domicilia) اور وبالات (detriments)، اشراف (exaltations، principatus، altitudines) اور ہبوطات (casus، dijictiones)۔

دائرة الافق اور خط نصف النہار کا بھی اس میں بہت کچھ دخل ہے۔ دائرة البروج سے ان کے نقاط تقاطع کو اوتاد اربعہ (anguli، centra، cardines) کہتے ہیں، یعنی: (١) وتد طالع، دائرة البروج کا وہ نقطہ جو معین وقت پر افق شرقی سے طلوع ہو رہا ہو؛ (٢) وتد الارض یا الرابع (angulus terrae، imum caelum)، جہاں دائرة البروج کا خط قوس اللیل الاسفل سے تقاطع ہوتا ہے؛ (٣) وتد الغارب یا السابع (Angelus occidentalis، occidens، occasus)، دائرة البروج کا وہ نقطہ جو افق غربی میں غائب ہو رہا ہو؛ (٤) وتد وسط السماء یا العاشر (medium caelum)، یا نقطۂ ممر وسط السماء، جہاں خط نصف النہار (اعلی) کا دائرة البروج سے تقاطع ہوتا ہے۔ دائرة البروج پر ان اوتاد کے ہر درمیانی قوس کو دوائرة المیل (جو معدل النہار کے قطبوں سے گذرتے ہیں) کے ذریعے تین مساوی حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اس طرح دائرة البروج بارہ حصوں میں، جنھیں بارہ بیوت سماوی کہتے ہیں، منقسم ہے اور یہ بیوت نجوم میں ہر قسم کے حساب کی بنیاد ہیں۔

سیاروں کی (جن میں شمس و قمر بھی شامل ہیں) باہمی وقوعی حیثیت یا وضع اضافی بھی بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ ان میں پانچ اہم حالتیں ہیں: قران یا مقارنہ [جب دو سیارے منطقة البروج کے کسی ایک حصے میں اس طرح واقع ہوں کہ بروج کا قطبین سے نصف دائرہ دونوں کے تقویمی خط سے گزرے تو اس حالت کو تحتانی سیارے کی نسبت سے قران اور ان دونوں کی نسبت سے مقارنہ کہتے ہیں؛ (شمس و قمر کے قران یا مقارنے کو اجتماع بھی کہتے ہیں)] اور چار انظار (Aspectus) یا اتصالات (Applications)، یعنی (الف) استقبال یا مقابلہ (opposition)، جب دو سیارے [مثلاً شمس و قمر] ایک دوسرے کے مقابل ہوں [اس طرح کہ درمیانی فاصلہ ١٨٠ درجے ہو، جو منطقة البروج کا نصف ہے۔ اس حالت کو کثرت نور کی وجہ سے امتلا بھی کہتے ہیں]؛ (ب) تسدیس (sextile)، جب طول میں ان کا درمیانی فاصلہ ٦٠ درجے ہو [یعنی منطقة البروج کا چھٹا حصہ]؛ (ج) تربیع (quadrature)، جب طولی فاصلہ ٩٠ درجے کا ہو [یعنی منطقة البروج کا چوتھائی حصہ]؛ (د) تثلیث (trine)، جب یہ تفاوت ١٢٠ درجے ہو [یعنی منطقة البروج کا ایک تہائی حصہ]۔ اگر کسی سیارے کے گرد اسے مرکز مان کر علی الترتیب ٦٠، ٩٠ اور ١٢٠ درجے کے نصف قطر سے ایک دائرہ کھینچا جائے تو اس دائرے اور دائرة البروج کے دو نقاط تقاطع کو، نیز ان کے حساب لگانے کے مثلثاتی (trignometrical) عمل کو مطرح الشعاع (Projectio radiorum) کہتے ہیں۔ وہ علمائے احکام جو بطلمیوس کے اصول کی سختی سے پابندی کرتے ہیں، ان پانچ حالتوں کو معتبر نہیں جانتے،

لیکن دوسری متعدد حالتوں کا اضافہ کرتے ہیں جن کے لیے ان کی اصطلاح حالات (status planetarum ad invicem) ہے.

علاوہ بریں خاص امور میں نصیب کے طالع کا تعین بھی قابل ذکر ہے، جسے قرون وسطی کے مصنفین کی اصطلاح میں سہام (Portes؛ واحد: سہم) بھی کہتے ہیں۔ یہ دراصل وہ فرضی طالع ہیں جن کا شمار دائرۃ البروج میں اصل طالع سے کچھ فاصلے پر ہوتا ہے۔ بطلمیوس اور اس کے عرب پیرو صرف سہم السعادۃ (Pors fortune؛ یونانی: ό κλῆρος τῆς τύχης) ہی کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن دوسرے علماے احکام ان کی بہت بڑی تعداد مانتے ہیں، جو ابو معشر کی کتاب *Introductorium* میں ستانوے تک پہنچ جاتی ہے۔ تیس دیگر سہام ان کے علاوہ ہیں، جن کا ذکر القبیسی نے کیا ہے.

آخر میں جغرافیائی عنصر کو بھی نظر انداز نہ کرنا چاہیے۔ چونکہ روے زمین کی ہر اقلیم ایک خاص برج اور ایک خاص سیارے کی تاثیر کے تابع ہے، لہذا مختلف ملکوں کے افراد کے لیے افلاک کی حالت سے ایک ہی جیسی پیش گوئی نہیں کی جا سکی.

نجومی کا یہ "ساز و سامان" ایک خاص وضع قطع کا ہے۔ اس کا استعمال بھی اس سے کچھ کم پیچیدہ نہیں۔ مسلمان منجمین کا فن تین بڑے نظاموں میں محدود قرار دیا جا سکتا ہے: (۱) نظام مسائل (استفسارات یا سوالات؛ یونانی: ἐρωτήσεις)، جس کی غرض و غایت ایسے سوالوں کا جواب دینا ہے جو روزمرہ زندگی میں پیش آنے والے واقعات کے متعلق ہوں، یعنی جب سائل کسی غیر حاضر شخص کے متعلق کچھ پوچھنا چاہے، یا اسے کسی چور کا سراغ لگانا مقصود ہو، یا کسی کھوئی ہوئی چیز کا پانا مطلوب ہو۔ یہ نجوم کا سب سے زیادہ آسان اور عام شعبہ ہے؛ (۲) نظام اختیارات (Electiones؛ یونانی: καταχαί)، یعنی کسی نہ کسی کام کے سر انجام دینے کا سعد وقت۔ اس وقت کی تعیین کے لیے یہ معلوم کیا جاتا ہے کہ چاند اس وقت کس برج میں ہے۔ جو احکامی ہندی طریقوں کو ترجیح دیتے ہیں وہ بارہ برجوں کے بجاے چاند کی ۲۸ منزلوں کا شمار کرتے ہیں؛ (۳) نظام سہام الموالید (Genethliological System)، یا مسلم مصنفین کی اصطلاح میں جس نظام کی بنیاد تحاویل السنین (Revolutiones Annorum) پر ہے، یعنی ان اصطلاحی یا وضعی سالوں یا ان کے حصوں پر جو کسی فرد کی پیدائش، یا کسی حکومت، فرقے، یا مذہب یا کسی شہر کی تاسیس وغیرہ سے شروع کر کے اب تک گزر چکے ہوں یا گزرتے ہوئے سمجھے جائیں۔ اس نظام کا بنیادی اصول دوسرے نظاموں سے مختلف ہے اور وہ یہ کہ ٹھیک پیدائش کے وقت کرۂ سماوی کی خاص صورت حال اٹل طور پر نوزائیدہ کی قسمت کی ہمیشہ کے لیے حد بندی کر دیتی ہے اور اس کے بعد اس کی زندگی بنیادی طور پر کرۂ سماوی کی آئندہ پیش آنے والی تبدیلیوں سے متأثر نہیں ہوتی۔ یہ بطلمیوس کا نظام ہے، جس میں اختیاراتؔ کا بہت کم لحاظ رکھا گیا ہے اور جو کچھ ہے اس کی حیثیت مضمرات کی ہے۔ اس کے ہاں نظام مسائل کے لیے ایک لفظ تک نہیں، نیز اس نظام میں دوسرے دو نظاموں کی نسبت فنی دقتیں زیادہ ہیں۔ بسا اوقات ایک دقت یہ پیش آتی ہے کہ کسی کی پیدائش یا کسی واقعے کی ابتدا کے وقت کا صحیح صحیح تعین نہیں ہو سکتا۔ بطلمیوسی نظام تنجم میں جب پیش گوئیاں افراد کے متعلق ہوں تو "تحاویل سنی الموالید" (Revolutiones Annorum Nativitatum) سے کام لیا

جاتا تھا ۔ اسی طرح قوموں، فرقوں، شہروں، وباؤں، قحط سالیوں، جنگوں اور طغیانیوں وغیرہ کے متعلق پیش گوئیاں ہوں تو منجمین تحاویل سنی العالم (revolutiones annorum mundi) کو استعمال کرتے تھے۔

ان تینوں نظاموں (مسائل، اختیارات اور سہام الموالید) میں بنیادی عمل طالع کی دریافت تھی، جس سے باقی ماندہ گیارہ بروج سماوی کی ابتدا، اوائل یا مراکز کا شمار کیا جاتا تھا ۔ مسائل اور اختیارات کی صورت میں دریافت طلب امر کے لیے سوال کے وقت کا طالع یا مطلوبہ وقت کا طالع لیا جاتا تھا، لیکن تیسرے نظام یعنی سہام الموالید میں کسی فرد کی پیدائش یا کسی حکومت وغیرہ کی ابتدا سے حساب لگایا جاتا تھا ۔ اب فرض کیجیے کہ ہمیں کسی کی پیدائش یا کسی چیز کی ابتدا کی صحیح تاریخ اور ساعت کا علم ہے تو اس صورت میں ہم اس کا "طالع" کیسے متعین کر سکتے ہیں جبکہ کرۂ سماوی کی حرکت یومیہ کی وجہ سے سماوی صورت حال جلد جلد بدل رہی ہے؟ پیدائش ایک فوری عمل تو نہیں ۔ اگر نجومی زچگی کے موقع پر بھی موجود ہو تو بھی وہ طالع کی دریافت کے لیے وقت کا صحیح تعین نہیں کر سکتا ۔ بنا بریں نظام سہام الموالید میں یہ ضروری ہوا کہ پیدائش کے لیے نظربندٔ نمودار (animodar) تراشا جائے۔ یعنی مؤالید کے فرضی طالع کے انتخاب کے لیے مفصل اور مبسوط قواعد مرتب کیے جائیں۔ اس کے جو طریقے مسلمان نجومیوں میں عام طور پر رائج ہیں وہ یا تو بطلمیوس کے اختراع کردہ ہیں، یا وہ جنہیں ہرمز اور زرتشت سے منسوب کیا جاتا ہے ۔ ان پیش گوئیوں کے لیے جو افراد کے متعلق نہ ہوں سورج گرہن اور چاند گرہن کے طالع یا سیاروں کے اہم قرانات ممازجات اور حالات کام دیتے تھے۔

نظام سہام الموالید میں کچھ اور باتیں بھی قابل لحاظ ہیں ۔ خاص امور کے لیے نصیب یا بخت کی تعیین سیاروں میں سے (جن میں شمس و قمر، سہم السعادۃ اور طالع بھی شامل ہیں) کسی ایک سیارے کی کسی ایسی وضع سے کی جاتی تھی جو فرضی طالع کے وقت پانچ ایسے مقامات میں سے کسی ایک پر واقع ہو جنہیں بطلمیوس τόποι ἀφετικοί کہتا ہے اور ہمارے قرون اولیٰ کے منجمین مواضع الہیلاج (Loci hilegicles) کے نام سے موسوم کرتے ہیں ۔ ایسے موقع پر سیارہ (شمس، قمر، سہم السعادۃ اور طالع) دلیل (alpheta یا indicator، significator) یا ہیلاج (allylech، hillegium، ἀφέτης) مان لیا جاتا تھا اور اس کی نسبت سے کواکب کو اور سما کے دوسرے ایسے مواضع کو، جن کی نجومیوں کی نظر میں خاص قدر و قیمت ہے، دیکھا جاتا تھا ۔ ان کی اجتماعی صورت وقوع کے امتحان سے نوزائیدہ نصیب کا علم ہوتا ہے ۔ تسییر (directis، ἄφεσις، atazir) کے اس طریق سے سیر کواکب کی تشخیص کے ریاضیاتی پہلو کی توضیح اس طرح کی جا سکتی ہے کہ کرۂ سماوی کی حرکت یومیہ کی وجہ سے کوئی سیارہ یا دائرۃ البروج کا کوئی نقطہ، جس کی کوئی خاص تنجیمی اہمیت ہو، ایک معین ساعت میں معلومہ موضع کواکب یا موضع سما کے اس دائرے پر جو افق اور نصف النہار کے نقاط تقاطع میں سے گزرتا ہے پہنچ جائے گا اور جس پر پہلے "دلیل" یا "ہیلاج" واقع تھا ۔ اس سلسلے میں اس استوائی زاویہ (زاویۂ ساعت) کا، جو مذکورہ طریق سے قرار پائے، حساب لگایا جاتا ہے ۔ جب انسانی زندگی سے بحث ہو تو ہر درجۂ استوائیہ کا شمار ایک شمسی سال سے کیا جاتا ہے، لیکن عام واقعات کی صورت میں ہر درجے کا شمار ایک دن سے ہوتا ہے ۔ یہاں اس قدر اضافہ کرنا ضروری ہے کہ قوموں،

شہروں اور ادیان وغیرہ کے متعلق پیش گوئیوں کے لیے دلیل کا انتخاب مختلف طریقوں سے کیا جاتا تھا۔ بطلمیوس کے عرب پیرووں کے ہاں یہ وہ ستارہ ہو گا جو دائرۂ بروج کے ایسے نقطے پر واقع ہو جہاں شمس یا قمر کا گرہن وقوع پذیر ہوا ہو اور جو کسی تنجیمی قدر و قیمت کا حامل ہو، لیکن مسلم نجومیوں کی اکثریت قرانات کے نظام کو ترجیح دیتی ہے، جسے انہوں نے غالبًا ہندووں سے سیکھا تھا۔ وہ اپنے حساب کی بنیاد تینوں کواکب العلویہ (مریخ، مشتری اور زحل) کے مقارنۃ پر رکھتے ہیں، جن سے وہ تسییر کے طریق سے یا دوسرے طریقوں سے اپنی پیش گوئیاں مرتب کرتے ہیں۔ مذکورۂ بالا دلیل کی تسییر سے زندگی کی مدت، یعنی طول و قصر عمر کا تعین ہوتا ہے۔ زندگی کے دوسرے واقعات کے لیے دریافت طلب واقعے کی نوعیت کے لحاظ سے ہمارا انتخاب پانچ دوسرے دلائل [یعنی طالع، سہم السعادۃ قمر، شمس، درجۃ المرّ] میں سے ہو گا اور منتخب شدہ دلیل کی تسییر کا حساب لگایا جائے گا۔ علاوہ ازیں یہ بھی ضروری ہے کہ خاص خاص قوانین کے ماتحت دلائل کی حرکات متساویہ و متوالیہ (یعنی مغرب سے مشرق کی طرف حرکات) کو ازمان کی قدروں میں تبدیل کر لیا جائے تاکہ عمر کے تنجیمی سالوں یا وضعی شمسی سالوں، مہینوں اور دنوں کے ارباب کی تشخیص ہو سکے۔ دلیل کی اس حرکت کو، یا اس نقطۂ دائرۃ البروج کو جہاں اس دلیل کی رسائی ہو، انتہا (profectio ،alynthie) کہتے ہیں۔ آخری اہم موضوع سنین عمر کے ایسے ادوار ہیں جو کسی سیارے کے خاص طور پر زیر اثر مانے جاتے ہیں۔ ان ادوار کی اصل در حقیقت وہ سیارے ہیں جو یونانیوں کے ہاں ارباب وقت (χρονοκράτορες) کی صورت میں ملتے ہیں، تاہم ان میں تبدیلیاں کر دی جاتی ہیں، جو اکثر (خصوصًا ابو معشر کے ہاں) بڑی پیچیدہ ہیں اور جنہیں فردارات (fridariae) کہا جاتا ہے۔

اس ضمن میں دوسرے ثانوی طریقے بھی استعمال ہوتے تھے، جن میں سے یہاں صرف صور الکواکب کے طریقے کا ذکر کیا جاتا ہے۔ یہ کواکب کی ایسی صورتیں ہیں جن کا طلوع وجوہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس طریقے کا سراغ تیوسر Teucer کی کلدانی روایت تک جاتا ہے اور اس کی بنیاد ستارۂ کلب الاکبر (Sirius: قدیم مصریوں کے ہاں Sothis) کے مطالع پر ہے۔ اس طریقے کو صرف مصری مسلمان ہی استعمال کرتے تھے۔

عرب مسلمانوں کے علم احکام النجوم کے مآخذ نہایت ہی مختلف النوع ہیں۔ اس کے یونانی استاد تھے: بطلمیوس (Ptolemy)، ویٹی اس ویلنس Vettius Valens، ڈوروتھی اس Dorothius، سڈونی اس Sidonius، تیوسر Teucer، انٹی اوکس Antiochus اور متعدد جعلی کتابانی رسائل، یعنی جو نہ صرف ایسے مصنفین سے منسوب ہیں جو بالکل ہی مختلف اصولوں پر کاربند تھے بلکہ ویٹی اس ویلنس Vettius Valens اور ڈوروتھی اس Dorothius جیسے مصنفین سے بھی، جو مختلف النوع عقائد کو پہلے ہی سے آپس میں ضم اور مدغم کر چکے تھے۔ پہلوی اور ہندی کتابیں بھی بیک وقت اس کے مآخذ میں تھیں اور اس کے ساتھ ساتھ عراق، شام اور مصر کی سینہ بہ سینہ روایات کو بھی اپنا لیا گیا تھا۔ اسی لیے یہ امر تعجب انگیز نہیں کہ ایسے مسلم نجومیوں کی تعداد بہت کم ہے جنہوں نے ان نظاموں میں سے کسی ایک نظام کو اس کی خالص صورت میں قبول کیا ہو۔ دوسرے نجومیوں نے، جو اکثریت میں ہیں، مسائل، اختیارات اور تحاویل السنین کے تینوں نظاموں کو ایک ساتھ اپنا لیا اور ایک کو دوسرے کا تتمہ یا تصدیق کنندہ سمجھ لیا

اور یہ بات عامل پر چھوڑ دی گئی کہ وہ کسی ایک نظام اور اس کے مختلف طریقوں کو اپنی استعداد، موقع اور اپنے سائل کی سماجی حیثیت اور ضروریات کے مطابق منتخب کرے۔ سب سے زیادہ اور سب سے عجیب بوقلمونی ہمیں ابومعشر کی تصانیف میں ملتی ہے، جو حقیقی معنی میں نہایت ہی متبائن عقائد کا گورکھ دھندا ہیں ۔

مسلمان قوموں کے علم احکام النجوم اور ازمنۂ ماضیہ کے نظاموں میں علاوہ اس کی انتخابیت کے جو بات صحیح معنوں میں ما بہ الامتیاز ہے وہ علوم ریاضیہ میں اس کا درجۂ تکمیل ہے ۔ یہ ریاضیاتی عمل مسلمانوں کی کتب ہیئت و فلکیات میں پوری پوری مطلوبہ صحت کے ساتھ ضروری مسائل کے ضمن میں ملتے ہیں اور اسی مقصد کے حصول کے لیے حساب دانوں نے کثیر تعداد میں مفصل ریاضیاتی جداول بنائے ہیں ۔ اس لحاظ سے مسلمانوں کے علم نجوم اور اس یونانی اور ہندی علم النجوم کے درمیان ہم بین فرق پاتے ہیں جس میں موٹے موٹے حساب ہیں اور جس نے ہمیشہ ریاضیاتی عناصر کی پیچیدہ الجھنوں سے گریز کیا ۔

علماے شریعت، فقہا اور منکرین تقریباً متفقہ طور پر علم النجوم کی مذمت کرتے ہیں ۔ اس سے مستثنی مثالیں (مثلاً الکندی، اخوان الصفاء، اور فخرالدین الرازی) بہت شاذ ملتی ہیں ۔ بایں ہمہ عملی زندگی میں اس بیزاری کے خلاف اکثر مثالیں مل جاتی ہیں ۔ خلفا اور سلاطین کے درباروں اور عوام میں علم احکام النجوم کا گزشتہ صدی تک غلبہ رہا تا کہ مغربی تہذیب کے تعارف اور بالخصوص کوپرنیکی نظام نے اسے ایک مہلک صدمہ پہنچایا ۔ جہاں جہاں مغربی تہذیب کا بہت کم دخل ہوا ہے وہاں اگرچہ علم احکام النجوم ابھی تک زندہ ہے، تاہم وہ بڑی حد تک اپنے اس شاندار علمی وقار سے محروم نظر آتا ہے جس کے ساتھ یہ قرون وسطی میں حکم فرما تھا ۔ یمن میں آج بھی شومی قسمت سے قضاۃ جیسی برگزیدہ ہستیاں نجومیوں کا پیشہ اختیار کیے ہوئے ہیں ۔

علم احکام النجوم کے وہ مسائل جن کا تعلق ریاضی (ہندسہ، مثلثات، حساب) سے ہے، علم ہیئۃ یا علم الافلاک کی کتابوں اور ان زیجات میں مندرج ہیں جو احکام النجوم کے مقاصد کے لیے لکھی اور مرتب کی گئی ہیں ۔ اس کے فیصلوں یا احکام کا پہلو بے شمار رسالوں اور مقالوں کا موضوع ہے، جن کے عنوانات کا احاطہ تحریر میں لانا ممکن نہیں ۔ باقی ماندہ تصانیف میں سے ابو معشر سے غلط طور پر منسوب دو غیر اہم رسالوں، ابو معشر کی کتاب موسوم بہ *Introductorum* کے ایک باب (در Boll: *Sphaera*، ۱۹۰۳ء) اور سیاروں کے اقتران کے نظریے کے تحت اسلام کے زمانۂ قیام اور مقدرات کے موضوع پر الکندی کے رسالے (دیکھیے O. Loth: *Al-kindi als Astrolog.*، در *Morgenländische Forschuugen* [*Fleischer Festschrift*]، لائپزگ ۱۸۷۵ء، ص ۲۶۳ تا ۳۰۹) کے سوا سب کے متون ابھی تک تالیف و تہذیب سے محروم ہیں ۔ ذیل میں وہ کتابیں درج کی جاتی ہیں جن کا قرون وسطی میں لاطینی میں ترجمہ ہوا اور طبع ہوئیں: (۱) بطلمیوس: *Quadripartitum* (Τετράβιβλος) کی شرح، از علی بن رضوان (Haly Heben Rodan) اور (۲) کتاب الثمرۃ (Καρπός، *Centiloquim*، جو بطلمیوس کی طرف غلط طور پر منسوب ہے) کی شرح، از احمد بن یوسف المعروف بابن دایۃ ۔ یہ دونوں ساتھ ساتھ وینس سے ۱۴۹۳ اور ۱۵۱۹ء میں شائع ہوئیں: (۳) ابو معشر (Albumasar) [رک بآں] کی متعدد کتابیں: (۴) ابو الحسن علی بن ابی الرجال (Albohazen Hali filius Abenragel) کا ضخیم رسالہ، آٹھ جلدوں میں،

وینس ۱۴۸۵، ۱۵۰۳ و ۱۵۲۳ء، نیز املا کی چند معمولی اصلاحوں کے بعد باسل ۱۵۵۱ و ۱۵۷۱ء؛ (۵) القبیصی (Alcabituis) کی سہل المطالعہ تصنیف (*Liber introductorius*)، جو نئی مرتبہ طبع ہوئی، اکثر Johannes de Saxonia کی شرح کے ساتھ نیز V. Nabod کے حاشیے کے ساتھ (کولون ۱۵۶۰، سابق طباعت پر املا کی اصلاحات کے ساتھ)؛ (۶) سہل بن بشر (Zahel) کا رسالہ اور (۷) ماشاءاللہ کا رسالہ، مذکورۂ بالا *Quadripartitum* اور *Centiiquim* کی شرحوں کے تتمے کے طور پر طبع ہوا؛ (۸) ابوبکر الحسن بن الخصیب (Albubather) : *Liber nativatum*، وینس ۱۴۹۲ء، ۱۵۰۱ء؛ (۹) ابو علی یحیٰی الخیاط (Albohali) : *De Judiciis nativatum*، نورنبرگ ۱۵۴۶، ۱۵۴۹ء؛ (۱۰) عمر (محمد بن عمر بن الفرّخان الطبری) : *De nativitatibus* و *De interogationibus*، وینس ۱۵۰۳ء اور *Firmicus Maternus* کے تتمے کے طور پر باسل ۱۵۳۳، ۱۵۵۱ء۔ بعض ایسی کتابیں بھی ہیں جن کے مصنف غیر معروف یا غیر یقینی ہیں۔

مآخذ : (۱) مسلمانوں کے علم احکام النجوم کے مآخذ اور اس کی خصوصیات، ان کی معاشرت میں اس کا حصہ اور اس کے خلاف فلسفیانہ اور دینی بحث و مباحثہ کے متعلق مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے راقم، در Hastings : *Encyclopaedia of Religion and Ethics*، بذیل مادّۂ Star؛ (۲) ریاضیاتی تنجیمی منہاجات اور بعض اصطلاحات کی وضاحت کے لیے دیکھیے *al-Battani sive Albatenii opus astronomicum*، حاشیہ از Nallino، ۳ جلد، میلان ۱۸۹۹ء تا ۱۹۰۷ء؛ (۳) متعدد اصطلاحات کے لیے دیکھیے مفاتیح العلوم، طبع van Vloten؛ نیز (۴) Sprenger : *Dictionary of the technical terms used......by the Musulmans*؛ (۵) Dieterici : *Die propädeutik der Araber*، برلن ۱۸۶۵ء۔ لیکن یہ سب کی سب غیر تسلی بخش ہیں : (۶) تاریخ اسلام سے قرانات کے تعلق کے بارے میں دیکھیے الکندی پر O. Loth کا مذکورۃ الصدر مقالہ اور (۷) ابن خلدون : مقدمہ (*Prolégomènes*)، مترجمۂ دیسلان De Slane، ۲ : ۲۱۷ تا ۲۲۶؛ (۸) منجمین کی زندگی اور ان کے کارناموں کے لیے دیکھیے Suter : *Die mathematiker und Astronomen der Araber*، لائپزگ ۱۹۰۰ء (= *Abhandl. z. Gesch. der mathem. Wissenchaften*، ج ۱۰، نیز ایک اہم تتمے کے ساتھ، در *Abh. z. Gesch. d. math. Wiss.*، ۱۹۰۲ء، ۱۴ : ۱۳۷ تا ۱۸۵)؛ مزید برآں علم النجوم پر وہ کتابیں جن کا ذکر متن میں آ گیا ہے۔

(C. A. NALLINO)

⊗ **علم جفر** : رک بہ جفر۔

* **علم الحروف** : جفر (رک بآں) کی ایک شاخ، جس کا شروع میں صحیح مفہوم محض ناموں سے فال نکالنا تھا، لیکن بعض باطنی فرقوں میں اس نے ایک ساحرانہ عمل کی شکل اختیار کر لی، اس حد تک کہ ابن خلدون (مقدمہ، ۳ : ۱۳۷ تا ۱۶۱ و فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۸۸ تا ۲۰۰ و طبع Rosenthal ص ۱۷۱ تا ۱۸۲) نے اسے سیمیا (σημεῖα) کا نام دیا ہے، جو بالعموم سحر حلال (white magic) کے لیے مستعمل ہے۔ یہ علم حروف ہجا، نیز اسماء الحسنٰی اور اسمائے ملائک کے حروف کے سرّی خواص پر مبنی ہے۔ جفری تعبیر میں تین بنیادی عناصر شامل ہیں : (۱) حساب الجمل (arithmomancy یا gematria) یا بقول ابن خلدون حساب النّیم (کتاب مذکور، ۱ : ۲۰۹ تا ۲۱۳ و فرانسیسی ترجمہ، ص ۲۴۱ تا ۲۴۵ و طبع Rosenthal، ص ۲۳۲ تا ۲۳۸)؛ (۲) حروف کے طبعی خواص کا علم (علم الخواص)، مبنی برالکمی (alchemy) اور

(۳) حروف کے تنجیمی قرانات۔ اس لحاظ سے یہ فن طلسمات سے متعلق ہے اور ابن خلدون کے نزدیک یہ اسی سے مأخوذ ہے۔

عربی حروف ہجا کو سات سات حرفوں کے چار گروہوں میں تقسیم کیا جاتا ہے، جو بنیادی عناصر اربعہ کے مطابق ہیں۔ یہاں ہمیں وہ تقسیم ملتی ہے جو مشرق میں مقبول رہی ہے اور ساتھ ہی ان کے متبادل مغربی شکلیں بھی، مثلاً آتش: ء، ھ، ط، م، ف، ش (المغرب: س) اور ذ؛ باد: ب، و، ی، ص (المغرب: ض)، ت، ض (المغرب: ظ)؛ آب: ج، ز، ک، س (المغرب: ش)، ق، ث اور ظ (المغرب: غ)؛ خاک: د، ح، ل، ع، ر، غ (المغرب: ش)۔ صاف ظاہر ہے کہ یہاں عربی ابجد [رک بآں] کو چار چار حرفوں کے حسب ذیل گروہوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے: (۱) ابجد؛ (۲) ہوزح، (۳) طیکل، (۴) منسع (المغرب: منشع)، (۵) فصقر (المغرب: فضقر)؛ (۶) شتثخ (المغرب: سثتخ)؛ (۷) ذضظغ (المغرب: ذظغش)۔ ان ساتوں گروہوں کے پہلے حروف آتشی ہیں، دوسرے بادی، تیسرے آبی اور چوتھے خاکی۔ مختصراً یہ ایک قسم کی تکسیر (tranposition) ہے، جو جفر کی تمام انواع میں بنیادی طور پر عمل پیرا ہے۔ اس سلسلے میں حروف قمری اور حروف شمسی کی تقسیم کا ذکر بھی ضروری ہے۔

حروف کی عددی قیمت یوں معین کی گئی ہے: الف سے ط تک اکائیاں (۱ تا ۹)، ی سے ص تک دہائیاں (۱۰ تا ۹۰)، ق سے ظ تک سیکڑے (۱۰۰ تا ۹۰۰) اور غ ۱۰۰۰ کے مساوی ہے۔ المغرب میں، جہاں حروف کی ترتیب میں کچھ اختلافات پائے جاتے ہیں س کی قیمت ۳۰۰ ہے، ض کی ۹۰، ط کی ۸۰۰، ص کی ۶۰، ع کی ۹۰۰ اور ش کی ۱۰۰۰۔ اس نظام کا خلاصہ چار حرفی گروہ "ء ی ق ش" میں موجود ہے (مشرقی نظام کے لیے دیکھیے رسائل اخوان الصفا، بیروت ۱۹۵۷ء، ۱: ۵۱ ببعد؛ P. Krous: *Jabir Ibn Ḥayyān*، قاہرہ ۱۹۴۲ء، ۲: ۲۲۴؛ المغرب کے نظام کے لیے دیکھیے ابن خلدون: کتاب مذکور، ۱: ۲۱۱ ببعد و فرانسیسی ترجمہ، ص ۲۴۲ ببعد و طبع Rosenthal، ص ۲۳۶ ببعد، نیز ص ۱۷۳ حاشیہ ۸۰۹)۔

الکمی (alchemy) کے اس اصول سے شروع کر کے کہ کسی لفظ کے مشمولہ حروف کے تجزیے سے اس چیز کی کمیت و کیفیت معین کی جا سکتی ہے جس پر وہ لفظ دلالت کرتا ہے (دیکھیے Kraus: کتاب مذکور) حروف کا ادب دو مختلف سمتوں میں ارتقا پذیر ہوا: (اول) حروف کو باہم اس طرح ملانا کہ ایسے مخصوص خواص کا کوئی کل حاصل ہو جائے جن کے بارے میں فرض کیا جاتا ہے کہ وہ مطلوبہ نتیجے (یعنی پیش گوئی، فال اور ساحرانہ تاثیر) تک پہنچا سکتے ہیں؛ (دوم) مقصد وہی ہے، لیکن یہاں بعض ایسے اسما لیے جاتے ہیں جن سے عموماً سری خواص منسوب ہیں۔ اسی لیے انہیں کسی مقدس کتاب (موجودہ صورت میں قرآن مجید) سے لیا جاتا ہے؛ پھر ان اسما کو حروف میں توڑ کر حروف صحیحہ پر ایک پیچیدہ عمل کا اطلاق کیا جاتا ہے، جو عددی، وضعی، مقداری، تنجیمی اور کیمیائی اجزا پر مبنی ہے۔

اس طرح حروف اور ان کی عددی قیمتوں کے درمیان تعلقات کا ایک سلسلہ قائم ہو جاتا ہے، جس کا اثر ایک گروہ حروف سے دوسرے تک پہنچتا ہے، مثال کے طور پر حروف ب (۲)، ک (۲۰) اور ر (۲۰۰) کے گروہ کو، جن سے عدد ۲ کی مختلف حیثیتوں کی نمائندگی ہوتی ہے، حروف د (۴)، م (۴۰)، ت (۴۰۰) کے اور حروف ح (۸)، ف (۸۰)، ض

(۸۰۰) کے گروہوں سے تقویت پہنچائی جاتی ہے، جو سب عدد ۲ کے اضعاف ہیں؛ علیٰ ہذا گروہ ج (۳) اور اس کے اضعاف؛ و (۶) اور ط (۹)۔ اعداد کے خواص پر دیکھیے رسائل اخوان الصفا، ۱ : ۵۶ ببعد.

چار عناصر میں منقسم ہونے کی بنا پر کہانت اور سحر میں آتشی حروف ان سب مضرتوں کو دفع کرتے ہیں جن کا تعلق سردی سے ہو اور جہاں ضرورت ہو وہاں گرمی کے اثر کو زیادہ کر دیتے ہیں، خواہ یہ طبیعی سطح پر ہو یا تنجیمی سطح پر، مثلاً کسی جنگ کے دوران میں یہ ممکن ہے کہ کسی آتشی حروف کی کیمیائی ترکیب سے مریخ کے اثر کو بڑھا دیا جائے.

اسی طرح آبی حروف کو ان سب خرابیوں کی پیش گوئی اور مدافعت کے لیے استعمال کیا جاتا ہے جن کا تعلق گرمی سے ہو، مثلاً بخار کی مختلف اقسام، نیز سردی کے اثر میں اضافہ کرنے کے لیے جہاں اس کی ضرورت ہو (طبیعی اور تنجیمی دونوں سطحوں پر)۔ مثال کے طور پر ان کی بدولت چاند کے اثرات کو غالب بنایا جا سکتا ہے۔ اسی طرح دیگر حروف کو بھی کام میں لایا جا سکتا ہے.

عددی قیمتوں اور عناصر اربعہ سے تطبیق کے ان رسمی عناصر کے علاوہ علم الحروف محض فرضی روحانی تجربات پر مشتمل ہے، جن کی مطلقاً کوئی منطقی بنیاد نہیں ہے۔ اس موضوع پر سب سے مستند مصنف البونی (م ۶۲۲ھ / ۱۲۲۵ء) ہے۔ وہ اپنی کتاب لطائف الاشارات (چاپ سنگی، قاہرہ ۱۳۱۷ھ) میں اس مضمون پر لکھتا ہے: ''یہ خیال ہرگز نہ کرنا چاہیے کہ حروف کے بھید کو منطقی دلائل کی مدد سے دریافت کیا جا سکتا ہے؛ ان تک رسائی صرف بصیرت اور تائید ایزدی ہی سے ممکن ہے'' (بحوالۂ ابن خلدون: کتاب مذکور، ۳ : ۱۴۰ و فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۹۱ و انگریزی ترجمہ، ص ۱۷۴)۔ یہی وجہ ہے کہ بعض غالی صوفیہ نے اس میں ''پردہ کشائی'' (الکشف) کا سراغ لگانے کی کوشش کی ہے۔ عالم اسلام میں علم جفر (onomatomantic) اور حساب الجمل (aritmomantic) کے طریقوں کی توسیع و اشاعت کا سب سے بڑا سبب یہی تھا۔ خیال یہ تھا کہ حروف کی سرّی خاصیتوں پر مبنی تجربات کے ذریعے اسرار خداوندی کی بصیرت اور حقائق ایزدی کا ادراک حاصل ہو سکتا ہے۔ اس قسم کے قیاسات کے لیے بیشتر مواد اللہ تعالیٰ کے ننانوے اسماء الحسنیٰ پر مشتمل ہے۔ علم الحروف پر جو اصول حکمران ہیں ان کا اطلاق ان اسما پر کیا جاتا ہے اور انہیں کشف تک پہنچنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ قرآن مجید کی بعض آیات اور بعض دعاؤں (اوراد و احزاب) سے بھی یہی کام لیا جاتا رہا ہے.

علم الحروف سے تین نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں: (۱) جفری تعبیر کی تکمیل کا منبع ان ارواح کا اجتماع ہے جو کرہ ہائے سماوی اور ستاروں کی نگران ہیں؛ (۲) حروف کی فطرت اور ان کے سری خواص ان اسما میں آ جاتے ہیں جو ان میں سے بنتے ہیں؛ (۳) اسی طرح اسما مخلوقات کی روحانی یا باطنی خاصیتوں کو ان کی زندگی کے مختلف ادوار میں ظاہر کرتے ہیں اور اس طرح ان اسرار کی پردہ کشائی کر سکتے ہیں؛ لہٰذا وہ کامل ارواح کو ایک ایسی قوت بہم پہنچاتے ہیں جس کے ذریعے وہ فطرت پر اثر انداز ہو کر اس کے ماضی، حال اور مستقبل، تینوں زمانوں میں راز معلوم کرنے پر قادر ہو سکیں (دیکھیے ابن خلدون: کتاب مذکور، ۳ : ۱۳۷ ببعد و فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۸۸ ببعد و انگریزی ترجمہ، ص ۱۷۱ ببعد).

اس طرح اپنی غرض و غایت کی بدولت ''حروف

کے علم شریف“ کو مسلمانوں کے طریق پیشگوئی میں ایک بلند مقام حاصل ہو گیا ہے، کیونکہ روحانیات اور نجوم سے اس کا قریبی تعلق ہے (دیکھیے حاجی خلیفہ، ۳ : ۵۰)۔ اس کے شرف کا منبع علم ریاضیات سے اس کے گہرے تعلق کو بھی قرار دیا جا سکتا ہے جسے دنیاے قدیم کے علما علم کا سب سے بڑا رکن سمجھتے تھے۔ حروف کے خواص پر ایک رسالے (مخطوطۂ کتابخانۂ بلدیہ، استانبول، عدد ۵۲، ورق ۱) کے گمنام مصنف کا قول ہے : ”اعداد کے راز کو سمجھنا عقل خداوندی کے راز کی تہ تک اور حروف کے راز کو سمجھنا روح القدس کی تہ تک پہنچنے کے مترادف ہے“۔ ابن کمال پاشا (م ۹۴۰ھ / ۱۵۳۴ء) اپنی تصنیف شرح المئین (کتابخانۂ طوپ قپوسرای، استانبول، مخطوطۂ احمد ثالث، عدد ۱۶۰۹ / ۳، ورق ۴۶) میں رقمطراز ہے کہ ان علوم کا مطالعہ ادریس (Hermes)، افلاطون فیثاغورس، تھالیز Thales اور ارشمیدس جیسے بڑے انسانوں نے بھی کیا تھا، بلکہ دو کتابیں ارسطو سے بھی منسوب کی جاتی ہیں : ایک حروف پر، کتاب المغربین فی اسرار الحروف و استعمالہا فی الامور و الحاجات (مخطوطۂ استانبول، کتاب خانۂ حاجی بشیر آغا، عدد ۶۵۹، ورق ۹۶ الف تا ۱۰۳ الف، خط تعلیق، مؤرخہ ۱۱۱۷ھ / ۱۷۰۵ء) اور دوسری حساب الجمل پر، کتاب الاتساع یعرف منہ الغالب والمغلوب (مخطوطۂ رئیس الکتاب مصطفی افندی، استانبول، عدد ۱۶۴ / ۳، ورق ۹۳ ب تا ۹۶ ب، خط نسخ، ۸۵۰ھ / ۱۴۴۶ء)۔ ان کتابوں کا مأخذ نام نہاد ارسطاطالیسی تصنیف کتاب السیاسۃ (طبع عبدالرحمن البدوی، در *Fontes graeca doctrinarum politicarum Islamicarum*، قاہرہ ۱۹۵۴ء، ۱ : ۶۵ تا ۱۷۱) کے نویں اور دسویں مقالے میں تلاش کرنا چاہیے۔

مآخذ : مذکورۂ بالا مصنفین کے علاوہ رک بہ جفر، بالخصوص اس کے مآخذ۔ جفر، حروف، اسماے حسنی اور خواص کے بارے میں بکثرت تصانیف موجود ہیں، جن میں سے زیادہ تر غیر مطبوعہ ہیں اور جس کی مفصل فہرست اس مقالے میں نہیں دی جا سکتی۔ مخطوطات کی ایک فہرست کے لیے دیکھیے (۱) فہد : *La divination arabe*، سٹراسبرگ ۱۹۶۶ء (فال و رمل کے باب کے آخر میں)؛ نیز (۲) I. Goldziher : کتاب المعانی النفس، *Buch von wesen der Seele*، در *Abh. G. W. Gott.*، برلن ۱۹۰۷ء، ۹/۱ : ۲۶ تا ۲۸؛ حروف اور اعداد کے متعلق مزید حوالے فن طلسمات اور ”مربع سحری“ پر مطالعات میں پائے جاتے ہیں، دیکھیے بالخصوص (۳) H. A. Winkler : *Siegel und Charaktere in der Muhammedanischer Zauberei*، در *Studien zur Gesch. und Kultur d. Isl. Orients*، ج ۷، برلن ۱۹۳۰ء؛ (۴) W. Ahrens : *Studien über die “magischen Quadrate” der Araber*، در *Isl.*، ۷ (۱۹۱۷ء) : ۱۸۶ تا ۲۵۰؛ (۵) وہی مصنف : *Die “Magischen Quadrate” al. Būni*، در *Isl.*، ۱۲ (۱۹۲۲ء) : ۱۵۷ تا ۱۷۷؛ دیکھیے نیز (۶) *Isl.*، ۱۴ (۱۹۲۵ء) : ۱۰۴ تا ۱۱۰؛ (۷) E. Wiedmann، در *Isl.*، ۸ (۱۹۱۸ء) : ۹۴ تا ۹۷؛ (۸) G. Bergsträsser : *Zu den magischen Quadraten* (تکملۂ مقالہ، از Ahrens)، در *Isl.*، ۱۳ (۱۹۲۲ء) : ۲۲۷ تا ۲۳۵؛ نیز رک بہ وفق، در **وا**، لائیڈن، بار اول۔

(T. FAHD)

علم سیمیاء : بر وزن کبریا؛ قدیم عربی لفظ، جو سیما اور ایماء (قرآن مجید، ۴۸ [الفتح] : ۲۹، وغیرہ؛ البیضاوی، طبع فلائشر Fleischer، ۱ : ۳۲۶ س ۱۴ و ۱۵) کے پہلو بہ پہلو نشان، علامت اور

شعار کے معنوں میں مستعمل ہے (لین Lane، ص ۱۴۷۶ - الف؛ الصحاح، بذیل مادّہ، ۲ : ۲۰۰، بولاق ۱۲۸۲ھ؛ دیوان الحماسه، طبع Freytag، ص ۶۹۶؛ لسان، ۱۵ : ۲۰۵) - جب اس لفظ سے فنون سحر کا کوئی فن مراد لیا جائے تو اس کا مأخذ بالکل جداگانہ ہوگا - اس معنی میں یہ لفظ سریانی کے واسطے سے یونانی σημεῖα سے مأخوذ ہے ، جس کے معنی ہیں ''علامات و صور حروف تہجی'' (ڈوزی Dozy : تکملہ، ۱ : ۷۰۸ - ب اور وہاں مذکور دیگر حوالے؛ Payne Smith : *Thesaurus Syriacus*، ۲ : عمود ۲۶۱۴) - جملہ سریانی عربی لغات میں سریانی لفظ کا ترجمہ ''علامة'' لکھا ہے - سیمیاء کا لفظ بظاہر ایک خاص اصطلاح کے طور پر لیا گیا ہے - Payne Smith نے Bruns کا اتباع کرتے ہوئے اس کے معروف اصطلاحی معنی ''فراسة الکف'' دیے ہیں - Bocthor نے *Dictonnaire Francais arabe* (۱ : ۱۵۴ - ب) میں بذیل لفظ Chiromancie اس کے تین عربی مترادفات دیے ہیں، جن میں سے ایک لفظ سیمیاء ہے - ابن العبری (Barhebreaus، م ۶۸۵ھ / ۱۲۸۶ء) نے عربی اور سریانی دونوں لفظ ساتھ ساتھ استعمال کیے ہیں (*Chron. Syr.*، مطبوعۂ پیرس، ص ۱۴ س ۷؛ المختصر، طبع Pococke، ص ۳۳) - ان عبارات کی رو سے اس علم کی ایجاد حضرت موسیٰؑ کے زمانے میں ایک شخص انونیوس کے ہاتھوں ہوئی تھی، جسے Bruns اور Kirsh نے ''یونوسیوس'' Enuimius لکھا ہے، لیکن وہ بالکل گمنام شخص معلوم ہوتا ہے - محیط المحیط (۲ : ۱۰۳۲ - ب) میں اس کا مادہ ایک عبرانی لفظ، بمعنی اللہ کا نام، تجویز کیا گیا ہے اور اس میں شک نہیں کہ علم سیمیاء میں اسماء الحسنیٰ سے بہت کام لیا گیا ہے (Doutte : *Magic et Relgion*، ص ۳۴۴؛ مصنف نے ص ۱۰۲ پر یہ احتمال بھی ظاہر کیا ہے کہ اس لفظ کی موجودہ شکل لفظ کیمیا سے متأثر ہے).

اس لفظ کا اطلاق فراسة الکف کے علاوہ، جو مشکوک ہے، سحر کی دو مختلف شاخوں پر ہوتا رہا ہے اور ہوتا ہے، لیکن اس بات کی کوئی شہادت دستیاب نہیں ہوئی کہ ابن العبری کے ذہن میں اگر ان میں سے کوئی فن تھا تو کون سا تھا :

(۱) آج کل اس لفظ کا اطلاق اس علم سحر پر ہوتا ہے جسے ''سحر طبیعی'' کہتے ہیں، لیکن صاف ظاہر ہے کہ اس سے مراد علم تنویم (Hypnotism) ہے - ابن خلدون (مقدمہ، طبع Quatremère، ۳ : ۱۲۶) نے سحر کی تقسیم کرتے ہوئے سیمیاء کو اس کی تیسری قسم قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ فلاسفه اسے شَعْوَذَة اور شَعْبَذَة (شعبدہ) کہتے ہیں (ان لفظوں کے لیے دیکھیے Lane، عمود ۱۵۰۹ الف، جہاں مؤلف نے ایسے زمانے میں جب موجودہ علم تنویم وجود میں بھی نہیں آیا تھا، علم تنویم کا مفہوم ادا کرنے کی بڑی قابل قدر کوشش کی ہے) - ابن خلدون نے تو صاف صاف لکھا ہے کہ یہ عامل کا اپنے معمول کی قوت خیالیه پر تصرف کرنے کا نام ہے، جس سے وہ کچھ معانی اور اشکال معمول کے خیال کی طرف منتقل کر دیتا ہے اور وہاں سے وہ اس کے حواس کے سامنے متشکل ہوتے ہیں اور پھر خارج میں نظر آنے لگتے ہیں حالانکہ خارج میں ان کا کوئی وجود نہیں ہوتا - مثالوں کے مفصل تذکرے کے لیے دیکھیے (۱) Lane : *Arabian Nights*، باب ۱ (حاشیہ ۱۵/۲ : *Modern Egyptians*) و باب ۱۲؛ (۲) ابن بطوطه مطبوعۂ پیرس، ۳ : ۴۰۳ ببعد؛ (۳) Nöldeke : *Doctor und Garkoch*، ص ۵ و بمواضع کثیرہ؛ نیز (۴) Doutte، ص ۱۰۲ و ۳۴۵ ببعد (وہ اسے ''نیرنج'' بھی کہتا ہے)؛ (۵) المحیط، ۲ :

۱۰۳۲ ب - (۶) Chauvin : *Bibl. ar.*، ۷ : ۱۰۲، نیز وه حوالے جو وهاں مذکور هیں .

(۲) سیمیاء کی دوسری نوع کا ذکر ابن خلدون نے بالتفصیل ایک خاص فصل میں کیا هے (طبع Quatremère، ۳ : ۱۳۷ ببعد و ترجمهٔ *De Slane*، ۳ : ۱۸۸ ببعد و بولاق، ۱۲۷۴ھ [طبع ورقی]، ص ۲۴۲ ببعد و مطبوعهٔ بولاق [چھوٹی تقطیع]، ص ۴۲۰ ببعد؛ یه فصل طبعات بیروت میں موجود نہیں) ـ ابن خلدون (م ۸۰۸ھ / ۱۴۰۵ع) کے زمانے میں اسی نوع کو خاص طور پر سیمیاء کہتے تھے ـ آج کل اس پر بہت سے رسالے چھپ چکے هیں اور ان کا بکثرت مطالعه کیا جاتا هے ـ ان میں سے کچھ رسائل کے لیے رک به سحر؛ لیکن سحر مباح کی تمام تصنیفات پر اس کا اثر نظر آتا هے ـ ''زایرجة'' [رک باں] اسی کی ایک خاص طور پر پیچیده صورت هے ـ ابن خلدون اسے حروف کی مخفی قوتوں کا علم کہنا زیاده پسند کرتا هے کیونکه سیمیاء ابتدا میں ایک بہت وسیع اصطلاح تھی، جس کا اطلاق سارے علم طلسمات پر هوتا تھا اور آگے چل کر محدود معنوں میں اس کے استعمال کا آغاز غالی صوفیوں کے ایک فرقے نے کیا، جن کا دعوٰی تھا که وه اس مادّی دنیا پر حروف اور ان سے ترکیب دیے هوے ناموں اور جدولوں کے ذریعے تصرف کر سکتے هیں ـ جن صوفیوں نے اسے اپنا شغل قرار دیا وه نظری اور وحدت الوجودی تھے اور وه اس عالم طبیعی میں تصرف کرنے اور خوارق العادة پر قادر هونے کے مدعی تھے ـ وه کہتے تھے که وجود کا نزول ایک مخصوص سلسلے کے ساتھ ایک هی وحدت سے هوا هے (سلسلهٔ نوفلاطونیه) ـ انھوں نے اس جدید سیمیاء کے لیے اپنی جدید اصطلاحات کا ایک نظام قائم کیا اور اس کے مطابق رسالے لکھے ـ اس نظام کے مطابق اسماے الٰہیه کا کمال افلاک اور کواکب کی ارواح کے ذریعے ظہور پذیر هوتا هے اور حروف کی اندرونی اور مخفی قوتیں ان اسما میں جاری و ساری هوتی هیں جو ان سے بنائے جاتے هیں ـ پھر اسی طرح یه قوتیں حوادث اکوان کے تقلّبات میں دائر و سائر هوتی هیں اور یه اکوان تخلیق کی پہلی اور ابتدائی شکل ابداع سے لے کر خلق کے مختلف مظاهر میں نمودار هوتے هیں اور اس کے اسرار کو صاف صاف ظاهر کرتے هیں ـ اس کا مطلب یه معلوم هوتا هے که حروف کے اندر ایجاد کے اصلی اسرار پوشیده هیں اور وه مخفی قوتیں جو همیشه اکوان میں جاری و ساری رهتی هیں ان حروف میں جمع هیں اور اسماے الٰہیه اور کلمات [رک باں] انھیں حروف سے بنتے هیں؛ لٰہذا عالم عنصری اور اس کے اکوان میں ان اسما اور کلمات کا، جب انھیں نفوس ربانیه استعمال کریں، تصرف جاری هوتا هے ـ البونی [رک باں]، ابن العربی [رک باں] اور ان کے متبعین کا یہی نظریه هے ـ حروف کی ان مخفی قوتوں کی حقیقت اور منشا کی بابت اختلاف پایا جاتا هے ـ بعض کا خیال هے که یه قوتیں ان حروف کی طبائع اور امزجه میں ودیعت کی گئی هیں اور اس بنا پر وه عناصر اربعه کے لحاظ سے حروف کی چار قسمیں مقرر کرتے هیں ـ بعض ان قوتوں کو حروف کی نسبت عددی کی طرف منسوب کرتے هیں، جس کی بنیاد حساب جمل پر هے ـ ابن خلدون مانتا هے که مادّی دنیا پر اس قسم کا تصرف چل سکتا هے، لیکن یه خدا کا ایک فضل هے جو ولی [رک باں] کو بطور کرامت [رک باں] عطا هوتا هے اور جب وه لوگ جن پر یه فضل نہیں هوا اور تعمق نظر سے محروم هیں، ان اسما اور کلمات کے ذریعے اسی طرح کا تصرف حاصل کرنے کی کوشش کرتے هیں تو ان کا شمار ان لوگوں میں هوتا هے جو طلسمات کے ذریعے سحر کیا کرتے هیں ـ فرق صرف یه هے که ان لوگوں کو ان

ساحروں کی سی علمی تربیت حاصل نہیں ہوتی۔ یہ ہو سکتا ہے کہ نفس انسانی کے عزم و ہمت کے زور سے کسی پر اپنا اثر جما لیا جائے اور یہی عزم ابن خلدون کے نزدیک ان تمام افعال کی (خواہ وہ جائز ہوں یا نا جائز) بنیاد ہے۔ یہ تاثیر ان لوگوں کے مقابلے میں جن کا پیشہ ہی ساحری ہے، ایک حقیر شے ہے۔ ابن خلدون اسی بنا پر البونی اور اس جیسے لوگوں کی اس کوشش کو کہ وہ مباح اور پاک سحر ایجاد کریں اچھی نظر سے نہیں دیکھتا۔ بایں ہمہ یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ البونی نے اپنے ایجاد کردہ طریقے کو اسلامی طریقہ قرار دیا ہو۔ بعض مسلمانوں کی تصنیفات میں اس نوع سحر کی بہت سی مثالیں پائی جاتی ہیں، مثلاً دیکھیے ''چالیس وزیر''، مترجمۂ Petis de la Croix : *Histoire de la Sultane de Perse et des Visirs*، ایمسٹرڈم ۱۷۷۰ء (اس طبع میں مفصل تشریح ملتی ہے)۔ قلب، جو حروف میں کائنات اور علم کائنات کے روابط کو دیکھتا ہے، اس کی اس حالت کے بہترین بیان اور ہمدردانہ تجزیے کے لیے دیکھیے Louis Massignon : ***Al-Hallaj***، ص ۵۸۸ ببعد؛ نیز Doutté، ص ۱۷۲ ببعد۔ ظاہر ہے کہ یہ اسمائے الٰہیہ سے متعلق ابجدی اور سحری قسم کے یہودی قبالہ سے ملتا جلتا خیال ہے۔ یہ باطل نظریہ سکھاتا ہے کہ علم الحروف ماہیت اشیا کے علم کا نام ہے اور اللہ تعالٰی نے ان حروف ہی سے عالم کو پیدا کیا اور انہیں کے ذریعے اس میں تصرف کرتا ہے؛ چنانچہ انسان بھی حروف کا مناسب علم حاصل کر کے مادّی اشیا میں تصرف کر سکتا ہے۔

مآخذ : متن میں مذکور ہیں.

(D. B. MACDONALD)

⊗ **رمل :** لغوی معنی ریت : اصطلاحًا وہ علم جس میں سوال کے وقت رمل کی شکلوں سے استدلال کیا جاتا ہے۔ اس علم میں بروج سماوی کے مطابق بارہ شکلیں ہیں۔ اس علم کے اکثر مسائل تخمینی اور تجربے پر مبنی ہوتے ہیں جو مخفی امور میں یقین کے لیے مفید اور کفایت کے لیے مسلّم نہیں ہوتے (دیکھیے صدیق حسن خان : ابجد العلوم، بھوپال ۱۲۹۵ھ، ص ۴۹۴).

اصحاب رمل کا قول ہے کہ بروج سماوی میں سے ہر برج ایک حرف معین اور رمل کی شکلوں میں سے کسی ایک شکل کا متقاضی ہوتا ہے۔ جب کسی امر کے متعلق پوچھا جاتا ہے تو اشکال کے معینہ اوضاع بروج کے وقوع کے مقتضی ہونے کے علاوہ مدلول کے اسباب پر دال ہوتے ہیں۔ بروج ان احکام مخصوصہ پر دلالت کرتے ہیں جو ان بروج کی اوضاع سے متعلق ہوتے ہیں۔ یہ تمام امور یقینی نہیں بلکہ تقریبی ہوتے ہیں۔ اسی لیے نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے فرمایا ہے کہ انبیا میں سے ایک نبی لکیریں کھینچا کرتے تھے اور ہر چیز ان کے کھینچے ہوئے خطوط کے مطابق ہونے کی بنا پر واقع ہوتی۔ ایک قول یہ ہے کہ یہ نبی حضرت ادریس علیہ السلام ہیں اور علم رمل ان کا معجزہ ہے کیونکہ محال کے متعلق ہے، ورنہ صناعت اور معجزے میں کوئی فرق نہ رہتا۔ بعض مشائخ سے مروی ہے کہ حضرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم سے جب عرض کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ ان تمام امور میں سے ہے جنہیں حق سبحانہٗ تعالٰی نے ذکر فرمایا ہے: اِیْتُوْنِیْ بِکِتٰبٍ مِّنْ قَبْلِ هٰذَآ اَوْ اَثٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ اِنْ کُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ (۴۶ [الاحقاف] : ۴)، یعنی اگر سچے ہو تو اس سے پہلے کی کوئی کتاب میرے پاس لاؤ یا علم (انبیا میں) سے کچھ (منقول) چلا آتا ہے (تو اسے پیش کرو).

یہ علم چھے پیغمبروں کو بطور معجزہ عطا

کیا گیا: (۱) حضرت آدمؑ؛ (۲) حضرت ادریسؑ؛ (۳) حضرت لقمانؑ؛ (۴) حضرت ارمیاؑ؛ (۵) حضرت اشعیاؑ؛ (۶) حضرت دانیالؑ۔ اگر رمل کی لکیریں پیغمبروں کی کھینچی ھوئی لکیروں کے مطابق ھوں تو ان پر حکم لگانا جائز ھے (مصباح الرمل).

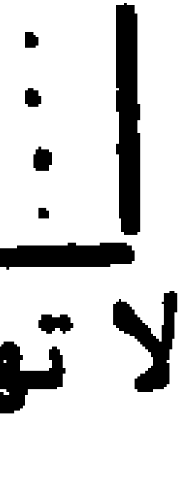
رمل نقطوں اور لکیروں کا علم ھے، جس میں بعض معانی کی مدد سے واقعات آئندہ کی تعبیر یا ان کی اطلاع حاصل کی جاتی ھے۔ اس علم کا مدار اربعۂ عناصر، یعنی باد و خاک اور آب و آتش، پر ھے۔ حکما نے اس علم کی نو قسمیں بتائی ھیں.

ایک نابالغ لڑکے کو پاک ریت پر کھڑا کیا جائے، جس پر کسی کا پاؤں نہ پڑا ھو۔ ریت پر آیۃ الکرسی اور معوذتین پڑھ کر دم کیا جائے اور یہ دعا پڑھی جائے: اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُکَ بِکُلِّ اِسْمٍ دَعَاکَ بِهٖ اَحَدٌ مِّنْ خَلْقِکَ قَائِمًا اَوْ قَاعِدًا اَوْ رَاکِعًا اَوْ سَاجِدًا فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ اَوْ فِی الْبَحْرِ اَوْ فِی الْبَرِّ وَبَیْنَ مِنٰی وَعَرَفَاتٍ وَعِنْدَ الْمَقَامِ وَبَیْتِکَ الْحَرَامِ فِیْ خَلَاءٍ اَوْ فِیْ مَلَاءٍ فِیْ ظُلُمَاتِ اللَّیْلِ اَوْ فِیْ ضَوْءِ النَّھَارِ فَسَمِعْتَ دُعَاءَهٗ وَکَشَفْتَ بَلَاءَهٗ اَسْئَلُکَ اَنْ تُرِیَنِیْ حَاجَتِیْ فِیْ ھٰذِهِ الْخُطُوْطِ بِحَوْلٍ مِّنْکَ وَقُوَّةٍ اِنَّکَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ (= اے اللہ! میں تجھ سے سوال کرتا ھوں ھر اس نام کے ساتھ جس سے تجھے تیری مخلوق میں سے کسی نے کھڑے ھو کر، یا بیٹھ کر، یا رکوع کرتے ھوئے، یا سجدے کی حالت میں، آسمانوں اور زمین میں، یا سمندر میں، یا خشکی میں اور منٰی اور عرفات کے درمیان اور مقام (ابراھیم) اور بیت اللہ شریف کے پاس، فضا میں، یا رات کی تاریکیوں میں، یا دن کی روشنی میں پکارا ھے؛ تو نے اس کی دعا کو سنا ھو اور اس کی مصیبت کو دور کیا ھو؛ میں سوال کرتا ھوں کہ تو مجھے ان خطوط میں اپنی قوت اور طاقت سے میری حاجت دکھا دے۔ بیشک تو ھر چیز پر قادر ھے)۔ جب یہ دعا پڑھ چکے تو ریت پر انگلی سے نقطے بناتا جائے، مگر انھیں گنا نہ جائے۔ اگر نقطے اچھی طرح نمایاں نہ ھوں تو انھیں برابر کرکے ازسر نو شروع کیا جائے۔ عمل کے لیے ریت کا پاک ھونا اور لڑکے کے جسم پر زخم کا نشان نہ ھونا ضروری ھے۔ عمل مرد اور عورت دونوں کے لیے کیا جا سکتا ھے۔ جس دن پانی برس رھا ھو، یا ھوا سخت چل رھی ھو، اس دن عمل نہ کیا جائے۔ عمل کرنے کا وقت صبح سے ظہر تک ھے؛ عصر تک منع ھے؛ ضرورۃً شام کی نماز تک جائز ھے۔ ریت پر کھینچے ھوئے خطوط سے شکلیں مستخرج کی جاتی ھیں، پھر ان پر حکم لگایا جاتا ھے۔ انگلی سے ریت پر نقطے گنتی کے بغیر سیدھی لکیروں میں ڈالنے چاھییں تاکہ ان سے ایک خط کی صورت پیدا ھو جائے۔ اس طرح نقطوں کی چار سطریں بنائی جائیں تاکہ چار خط پیدا ھو جائیں۔ پھر دو دو نقطے اس طرح دیں کہ ان خطوط کے آخر میں جفت یا طاق نقطے رہ جائیں۔ ان سے ایک ایک شکل پیدا ھوگی۔ اس عمل کو چار بار کرنے سے چار شکلیں پیدا ھوں گی۔ ان شکلوں کو امھات (= مائیں) کہتے ھیں۔ ان چار شکلوں کے بعد ایک ایک شکل بنائی جائے۔ اس طرح چار شکلیں ھو جائیں گی۔ انھیں بنات (= بیٹیاں) کہتے ھیں۔ پھر دو دو شکلوں سے ایک ایک شکل حاصل کی جائے۔ اس طرح آٹھ شکلوں سے چار دوسری شکلیں پیدا ھو جائیں گی۔ کل بارہ شکلیں ھوں گی۔ پھر چار شکلوں کے مجموعے سے ایک ایک اور شکل حاصل ھوگی۔ کل پندرہ شکلیں ھو جائیں گی۔ پھر پندرھویں شکل اور امھات کی پہلی شکل کے مجموعے سے سولھویں شکل حاصل ھوگی۔ ھر شکل کا ایک مستقل نام

اور هر شکل کا ایک مستقل متداول ہے.

علم رمل کی تاریخ: یه ایک بڑا شریف علم ہے۔ شرفا کی توجه اٹھ جانے کی وجه سے جہلا اس علم کی طرف رجوع کرنے لگے اور انہوں نے اسے حصول دنیا کا ایک ذریعه بنا لیا.

اس علم کی صحت کے بارے میں حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے مروی ہے که انہوں نے حضرت نبی کریم صلّی اللہ علیه و آله و سلّم سے عرض کی: ”یا رسول اللہؐ! میں نے ایک شخص کو ریت پر خط کھینچتے دیکھا۔ لوگ اسے جھٹلاتے تھے۔“ آپؐ نے فرمایا: ”یه علم ایک پیغمبر کو الہام ہوا تھا۔ جو کوئی ان کے عمل کے مطابق اس علم پر عمل کرے گا، موجب ثواب ہے“۔ بعض کا قول ہے که یه علم حضرت دانیال علیه السّلام کا اور بعض کے نزدیک یه سات پیغمبروں، یعنی حضرت آدم، حضرت شیث، حضرت ادریس، حضرت ارمیا، حضرت اشعیا، حضرت لقمٰن اور حضرت دانیال علیهم السلام کا معجزه ہے.

علم رمل کی کتابوں میں متفرق روایتیں یوں بھی ملتی هیں که جس وقت حضرت آدم علیه السلام کی اولاد اطراف عالم میں پھیل گئی اور مدت تک ان کے متعلق کوئی خبر نه آئی تو حضرت آدمؑ بہت پریشان ہوے۔ اللہ تعالٰی نے حضرت جبریل علیه السّلام کی وساطت سے ان کو یه علم سکھایا تا که وه اپنے بیٹوں کے حالات سے واقف ہوں۔ بعد ازاں یه علم دنیا سے اٹھ گیا۔ مدت دراز کے بعد اللہ تعالٰی نے حضرت دانیال علیه السلام کو یه علم بطور معجزه عطا فرمایا۔ انہوں نے چار انگلیوں سے چار نقطوں کا نشان اس طرح بنایا:  (بعض کے نزدیک ایک هی نقطه چار گوشوں والا تھا [■])۔ ان میں سے هر نقطه ایک عنصر پر دلالت کرتا ہے، یعنی نقطۂ اول آتش؛ نقطۂ دوم باد؛ نقطۂ سوم آب اور نقطۂ چہارم خاک۔ گویا اس علم کا مدار اربعه عناصر پر ہے۔ از روے مزاج هر عنصر کی دو طبیعتیں هوتی هیں: (۱) آتش کی گرم اور خشک؛ (۲) باد کی گرم اور تر؛ (۳) آب کی سرد اور تر؛ (۴) خاک کی سرد اور خشک۔ آتش و باد زنده اور مذکر هیں اور آب و خاک مرده اور مؤنث هیں۔ اربعه عناصر کے اعداد یه هیں: آتش = ۱؛ باد = ۲؛ آب = ۴؛ خاک = ۸.

رمل کی اصطلاح میں فرد کے معنی نقطے کے هیں۔ دو فردوں کے لیے جو خط پیدا هوتا ہے اسے زوج کہتے هیں.

مآخذ: (۱) منتہی الارب، بذیل مادّه؛ (۲) فرهنگ آنند راج، بذیل مادّه؛ (۳) فرهنگ آصفیه، بذیل مادّه؛ [(۴) محمد عطا لاهوری: مصداق الرّمل (فارسی)، مطبوعۂ نولکشور، لکھنؤ ۱۸۷۶ء؛ (۵) محمد ناصر شیرازی: محمود الرمل (فارسی)، مطبوعۂ نولکشور، ۱۸۷۷ء؛ (۶) وهی مصنّف: ناصر الرمل (فارسی)، مطبوعۂ نولکشور، لکھنؤ ۱۸۸۷ء؛ (۷) سید روشن علی: سراج الرمل (فارسی)، مطبوعۂ نولکشور، لکھنؤ ۱۸۷۶ء].

(غلام جیلانی مخدوم [و تلخیص از اداره])

⊗ [تعلیقه: رمل کے لغوی معنی هیں ریگ (لسان، بذیل مادّه)، لیکن چونکه اس علم کی ابتدا حضرت آدمؑ یا حضرت دانیالؑ نے ریگ پر نقطے ڈالنے سے کی تھی اس لیے بطور تسمیه حال باسم محل، رمل کہا گیا۔ رمل کے علم کا مقصد معرفت استکشاف مغیبات ہے (یعنی اس علم کے ذریعے غائب کی باتوں کا علم حاصل هوتا ہے اور اس غرض کے لیے سوله اشکال وضع کی گئی هیں جو اس علم کی کتابوں میں مذکور هیں)۔ خیال کیا جاتا ہے که اس کے واضع حضرت دانیالؑ تھے (کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادّه) اور بعض کے نزدیک خود حضرت آدمؑ (عبدالغنی شیروانی:

انوارالرمل [فارسی]، مطبوعۂ نولکشور ۱۲۹۳ھ، ص ۲) ۔ یہ حکایت بھی آتی ہے کہ آدم علیہ السلام کو اس علم کی ضرورت اس لیے پڑی کہ جب ان کے فرزند زیادہ ہو گئے اور اطراف عالم میں پھیل گئے تو انھیں اپنی اولاد کے بارے میں فکر مندی رہنے لگی ۔ پس انھوں نے ان کے حالات غائبانہ معلوم کرنے کے لیے یہ علم وضع کیا ۔

رمل کی وجۂ تسمیہ یہ بھی بتائی جاتی ہے کہ آدم علیہ السلام کو ایک مرتبہ یہ خواہش ہوئی کہ انھیں ایسا علم حاصل ہو جائے جس سے غائب کی باتیں معلوم ہو جائیں ۔ جبریلؑ کنار دریا بیٹھے تھے ۔ آدم علیہ السلام کی اس خواہش کو پورا کرنے کے لیے انھوں نے اپنی چار انگلیاں ریت میں ڈبو دیں، اس طریقے سے :

:
:

اس کا علم حاصل ہو کر آدم علیہ السلام نے بھی اسی طرح سامنے چار انگلیاں ریت میں ڈبو دیں ۔ اس طرح یہ شکل وجود میں آئی :

: :
: :

اس کا نام جماعت رکھا گیا ۔ باقی سب شکلیں اسی سے نکلتی ہیں ۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جبریل علیہ السلام نے صرف ایک انگلی ریت میں ڈبوئی تھی ۔ اس سے نقطے کی شکل ظہور میں آئی اور وہ شکل مربع (■) تھی ۔ اس سے آدم علیہ السلام نے جماعت کی شکل (بصورت بالا) وضع کی ۔ جماعت کو ام الاشکال اسی لیے کہتے ہیں کہ اس سے باقی شکلوں کا ظہور ہوا، جنھیں موالید اور عناصر اربعہ (آتش و باد و آب و خاک) کا درجہ حاصل ہے ۔ ان میں سے ہر عنصر کا ایک جوہر ہے اور دو مزاج؛ مثلاً آتش کا ایک جوہر ہے اور گرم و خشک اس کے دو مزاج ہیں ۔ ان کے ایک خاص طریقے سے باہم ضرب و جمع کرنے سے جو اعداد بنتے ہیں وہ واضع علم آدمؑ کے نام کے ہیں اسی لیے کہا گیا ہے کہ الرملُ عددُ اسم الواضع (انوار الرمل، ص ۴) ۔ کہتے ہیں کہ آدم علیہ السلام سے یہ علم حضرت ادریسؑ تک پہنچا اور ان سے حضرت دانیالؑ کو ملا، جنھیں اس میں معجزے کی حد تک اختصاص حاصل ہو گیا ۔ اسی لیے بعض بیانات کی رو سے خود انھیں کو واضع کہا جاتا ہے اور اس بارے میں بہت سی حکایتیں مشہور ہیں (انوار الرمل، ص ۴) ۔ دانیالؑ سے یہ علم ارمیاؑ اور آگے لقمانؑ اور ان سے داؤد علیہ السلام تک پہنچا ۔

علم رمل کا موضوع نقطہ ہے ۔ اس میں بحث عوارض ذاتیہ (یعنی فرد اور زوج) سے ہوتی ہے ۔ اس علم کا معمول بیوت (جمع بیت = خانہ) اور اشکال ہیں ۔ اہل ہیئت کے نزدیک مرکز کو نقطہ کہتے ہیں ۔ کبھی کوکب (= ستارہ) کو بھی نقطہ کہا جاتا ہے، لیکن فن رمل میں نقطے سے مراد عنصر ہے ۔ اس علم کی بنیاد عناصر کے انداز پر چار نقطوں پر رکھی گئی ہے ۔ اسی اصول پر اشکال کو ناری، ہوائی، آبی اور خاکی کہا جاتا ہے ۔ ایک نقطہ فرد کہلاتا ہے ۔ جب ایک مرتبے میں دو نقطے جمع ہو جائیں ان کو زوج کہا جاتا ہے ۔

باقی امور و مسائل اوپر کے مقالے میں آ گئے ہیں ۔ یہاں یہ ذکر کرنا ضروری ہے کہ یہ علم مفید تو یقیناً نہیں، لیکن اس کا انتساب انبیا سے کیا گیا ہے ۔ اس بنا پر اگر اس کا غلط استعمال نہ کیا جائے تو تخمینی علم کی حد تک مفید سمجھا گیا ہے، تاہم اسے دینی علم کا درجہ نہیں دیا جا سکتا بلکہ غلط لوگوں کے ہاتھ میں اگر آ جائے تو اسے علم مذموم بھی کہا جا سکتا ہے کیونکہ

بقول امام غزالیؒ جب کوئی علم خداوند تعالٰی کی ذات و صفات کے بارے میں شک پیدا کرے یا یوں بھی انسان کو توہم پرست بنا دے اور وہ اپنے عقائد یا دنیوی فیصلوں کی بنیاد ایسے علم پر رکھے جو بہر حال ظنی و تخمینی ہے تو اس سے نتائج کے لیے صحیح اسباب کے اختیار کرنے میں ضعف پیدا ہو سکتا ہے۔ یہی حال اس علم کا ہے جو اعداد کی ترکیب و تالیف پر قائم ہے، یا جو حروف اور خطوط کے اسرار مخفی پر مبنی اور ظنی ہے؛ چنانچہ اس سے وہی ضعف در عقیدہ اور وہم پرستی ظہور میں آسکتی ہے جو حضرت امام کی رائے میں علوم مذموم کا نتیجہ ہے.

بلا شبہہ قدیم زمانے کی طرح دور جدید میں بھی علوم رمزیہ (Occult Sciences) اور طلسمات و نیرنجات کا ذوق انسانوں کے کسی نہ کسی طبقے میں پایا جاتا ہے (*The Ancient Wisdom* : Geoffrey Ashe، لنڈن ۱۹۷۷ء، ص ۱۲)، لیکن ان علوم کو قطعی نہیں سمجھا جا سکتا۔ جدید ترین دور میں مغرب میں سائنسیت کی خشکی (اور بعض صورتوں میں تخریب) کے باعث شدید رد عمل ہوا ہے اور لوگ اس کی کڑی اور سنگلاخ نوعیت سے پریشان ہو کر تخییلی علوم (یا فنون) کی طرف آ رہے ہیں؛ مگر یہ رد عمل اتنا ہی اضطراری اور انتہا پسندانہ ہے جتنا اہل سائنس کا، جو داخلی و باطنی ہر حقیقت کے منکر ہیں.

(سید عبداللہ)

⊗ **علم موسیقی** : رکّ بہ فن : موسیقی.

⊗ **علم حساب العقد** : رکّ بہ حساب العقد.

⊗ **علم حساب الغبار** : رکّ بہ حساب الغبار.

⊗ **علم طبیعیات**

طبیعیات

تمہید : مسلمان فلاسفہ اور حکما کے یہاں علوم حکمیہ کی چار قسمیں ہیں : (۱) علم ریاضی؛ (۲) علم منطق؛ (۳) علم طبیعی؛ (۴) علم الٰہی۔ علوم طبیعی کی انھوں نے سات فروع بیان کی ہیں : (۱) علم المبادی، یعنی ان چیزوں کی معرفت جن سے کوئی جسم جدا نہیں ہوتا اور وہ ہیولٰی، صورت، زمان، مکان اور حرکت ہیں؛ (۲) علم السماء والعالم اور اس کے موجودات؛ (۳) علم الکون و الفساد؛ (۴) علم الحوادث الجوّ؛ (۵) علم النباتات؛ (۶) علم الحیوان، جس میں علم طب بھی شامل ہے (دیکھیے صدیق حسن خان : ابجدالعلوم، بھوپال ۱۲۹۵ھ، ص ۵۷۲).

مسلمانوں میں علوم عقلیہ کی اشاعت خلافت عباسیہ کے اوائل سے ہونے لگی تھی۔ خلافت امویہ میں عیسائی اور یہودی طبیب خلفا کے مقرب بارگاہ تھے۔ جب خلفاے عباسیہ کا دور شروع ہوا تو ان کی تعداد اور قدردانی میں اضافہ ہو گیا۔ خلفا کے دل میں تنجوم کا شوق بھی انھیں ہی کی وجہ سے پیدا ہوا۔ علاوہ ازیں عیسائی پادریوں اور قسیسوں سے حکماے یونان کے تذکرے سن سن کر عام پڑھے لکھے مسلمانوں کو بھی ان کے علوم سے آگاہی ہونے لگی۔ ابو جعفر المنصور کی فرمائش پر قیصر روم نے اقلیدس اور طبیعیات کی جو کتابیں بھیجی تھیں ان کا ترجمہ ہوا تو مسلمانوں کے اشتیاق علمی کو مزید تازیانہ لگا (ابن خلدون : مقدمہ، مطبوعۂ بیروت، ص ۴۰۰)۔ ہارون الرشید کے زمانے میں ترجمے کے کام کو اور بھی وسعت اور ترقی ملی.

ترجمے کے علاوہ عباسی دور میں فلسفہ و حکمت کی تعلیم کا بھی آغاز ہوا اور یوحنا بن

ماسویہ کے حلقۂ درس میں بکثرت لوگ شریک ہونے لگے، جن میں اطبا، متکلمین اور فلاسفہ سبھی شامل تھے (القفطی: اخبار الحکماء، مطبوعۂ لائپزگ، ص ۲۴۹)۔ یوحنا کے علاوہ اسی زمانے میں یحیٰی بن خالد برمکی نے بھی ایک علمی مجلس قائم کی تھی اور اس میں دقیق فلسفیانہ مسائل پر بحث ہوتی تھی (المسعودی: مروج الذہب، بحوالۂ عبدالسلام ندوی: حکمائے اسلام، ۱: ۷۰، ۷۱)۔

ہارون الرشید کے بعد مامون الرشید نے یونانی علوم و فنون کی طرف مزید توجہ کی۔ اس نے قیصر روم کو خط لکھا اور اہل علم کی ایک جماعت کے ہاتھوں منتخب کتابیں منگوائیں۔ جب یہ لوگ کتابیں لے کر آئے تو ان کا ترجمہ کرنے کا حکم دیا۔ اس دور کے مترجمین میں حنین بن اسحٰق، یعقوب بن اسحٰق الکندی، ثابت بن قرۃ الحرانی اور عمر بن فرخان الطبری بالخصوص قابل ذکر ہیں (ابن ابی اصیبعہ: طبقات الاطباء، مطبوعۂ قاہرہ، ۱: ۱۸۷؛ ابن صاعد الاندلسی: طبقات الامم، مطبوعۂ بیروت، ص ۴۸، ۴۹)۔ المامون کے بعد واثق باللہ اور اس کے بعد متوکل باللہ کے عہد میں بھی یہ کام جاری رہا۔ چوتھی صدی ہجری تک ارسطو کی منطق اور طبیعیات کی کتابوں کے ترجمے ہوے اور ان کی شروح لکھی گئیں۔

تراجم کی کثرت تعداد کو دیکھتے ہوے یورپی مصنفین نے فلاسفۂ اسلام پر سخت تنقید کی ہے کہ انھوں نے کوئی نئی چیز پیش نہیں کی بلکہ ساری عمر ارسطو کی پیروی اور اس کی تصانیف کی شرح و اختصار میں صرف کر دی، لیکن اس الزام کی خود یورپ کے بعض فضلا نے تردید کی ہے۔ مشہور جرمن ریاضی دان ویدمان Wiedmann نے لکھا ہے: "اس میں کوئی شک نہیں کہ عربوں نے بعض نظریات یونانیوں سے لیے تھے، لیکن انھوں نے ان نظریات کو اچھی طرح سمجھ اور پرکھ کر ان کا انطباق مختلف ادوار کے کثیر حالات پر کیا۔ پھر انھوں نے جدید نظریات اور اچھوتے مباحث پیدا کیے۔ اس طرح ان کی علمی خدمات نیوٹن اور دوسرے علما کی مساعی سے کم نہیں" (قدری حافظ طوقان: العلوم عندالعرب، ص ۲۲)۔

حکمائے اسلام کے سوانح و تراجم کے مطالعے سے یہ حقیقت بھی واضح ہوتی ہے کہ وہ یونان کے علوم عقلیہ کو خلاف دین، حرف آخر یا جامد چیز نہیں جانتے تھے۔ وہ خود اپنی ذاتی رائے رکھتے تھے، غور و فکر کرتے تھے، تجربہ و مشاہدہ سے کام لیتے تھے، ان علوم میں نئی چیزیں پیدا کرتے تھے اور دوسرے کے اقوال پر تنقید کرتے تھے۔ محنت و استقلال، صداقت و دیانت اور اخلاص و تقوٰی ان کا شعار تھا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ جب تک کوئی عالم ان صفات عالیہ سے متصف نہیں ہوگا۔ اس کی تحقیق کے نتائج ثمرآور نہ ہوں گے۔ تعلیم و تعلّم اور افادہ و استفادہ کے لیے وہ اقصاے ترکستان سے المغرب تک اور الاندلس سے حجاز تک سرگرم سفر رہا کرتے تھے۔ علوم حکمیہ میں ان کے نظریات و نتائج حیرت انگیز ہیں اور ان میں سے بعض حکما مستقل دبستان ہاے فکر کے بانی ہیں۔ [ان حکما کا تذکرہ اور علوم طبیعی میں ان کی تصانیف کا تعارف آگے آتا ہے]۔

مآخذ: (۱) براکلمان: تکملہ، ج ۱ و ۲؛ (۲) سارٹن: *Introduction to the History of Science*، مطبوعۂ بالٹی مور؛ (۳) Arnold و Guillaum: *The Legacy of Islam*، لنڈن ۱۹۳۱ء، ص ۲۳۹ تا ۲۸۳؛ (۴) ایم ایم شریف: *A History of Muslim Philosophy*، ج ۱ و ۲، مطبوعۂ Wiesbaden، (۵) *Ency. Brit.*، بمواضع کثیرہ؛ (۶) E. G. Browne: *A Literary History of Persia*، ۴ : ۴۲۹ تا ۴۳۷؛ (۷) زبید احمد : *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature*، ص ۱۳۷ تا ۱۴۹؛ (۸) سید حسین نصر : *Science and Civilization in Islam* ، ص ۱۲۸ تا ۱۴۵؛ (۹) ابن الندیم : کتاب الفہرست، مطبوعۂ لائپزگ و قاہرہ؛ (۱۰) القفطی : اخبار العلماء و اخبار الحکماء، مطبوعۂ لائپزگ و قاہرہ؛ (۱۱) الخوانساری : روضات الجنات، تہران ۱۳۱۳ھ؛ (۱۲) حاجی خلیفہ : کشف الظنون، مطبوعۂ لائپزگ و استانبول؛ (۱۳) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، مطبوعۂ کلکتہ؛ (۱۴) صدیق حسن : ابجد العلوم، بھوپال ۱۲۹۵ھ، ص ۵۷۲؛ (۱۵) لطفی جمعہ : تاریخ فلاسفۃ الاسلام، قاہرہ ۱۹۲۷ء؛ (۱۶) قدری حافظ طوقان : العلوم عندالعرب، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۱۷) وہی مصنف : تراث العرب العلمی فی الریاضیات و الفلک، قاہرہ ۱۹۶۳ء؛ (۱۸) ابن خلدون : مقدمہ، بیروت ۱۹۰۰ء؛ (۱۹) الزرکلی : الاعلام، قاہرہ ۱۹۵۴ - ۱۹۵۸ء؛ (۲۰) ذبیح اللہ صفا : تاریخ علوم عقلی در فنون اسلامی، تہران ۱۳۳۱ش؛ (۲۱) رحمٰن علی : تذکرہ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء؛ (۲۲) عبدالسلام ندوی : امام رازی، اعظم گڑھ ۱۹۵۰ء؛ (۲۳) وہی مصنف : حکمائے اسلام، دو جلد، اعظم گڑھ ۱۹۵۳ — ۱۹۵۶ء؛ نیز دیکھیے مختلف کتاب خانوں کی فہرستیں۔

(نذیر حسین)

⊗ **علم طبیعیات** : اسلامی دور میں جتنے سائنس دان گزرے ہیں ان کی اکثریت ہیئت دانوں اور ریاضی کے ماہرین پر مشتمل ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ سائنس کی یہی دو شاخیں، یعنی ہیئت اور ریاضی، اس زمانے میں سب سے زیادہ مشہور تھیں۔ طبیعیات اور بالخصوص میکانیات کی سائنس نے اس وقت تک کوئی خاص ترقی نہیں کی تھی، اس لیے جس طرح صقلیہ کے قدیم سائنس دان ارشمیدس کے سوا یونانی دور میں کوئی نامور ماہر میکانیات نہیں گزرا، اسی طرح پورے اسلامی دور میں جن سائنس دانوں نے میکانیات کو اپنی تحقیقات کا محور قرار دیا ان کی تعداد بھی کچھ زیادہ نہیں۔ بایں ہمہ علوم طبیعیہ میں مسلمانوں نے جو اضافے کیے وہ انتہائی گراں قدر ہیں اور یہ بات یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ وہ ان علوم پر، جہاں تک کہ وہ زمانۂ ما قبل اسلام میں ارتقا پذیر ہو چکے تھے، پوری طرح عبور رکھتے تھے۔

یونانی علوم کی تحصیل کا رجحان المامون (۸۱۳ تا ۸۳۳ء) کے عہد میں درجۂ کمال تک پہنچ گیا تھا، جس نے بغداد میں ترجمے کا ایک باقاعدہ مرکز قائم کیا۔ اس دارالترجمہ کے ایک ممتاز فلسفی اور طبیب حنین بن اسحٰق (۸۰۹ تا ۸۷۷ء) کے ''آنکھ کے متعلق رسائل عشرہ'' کو غالباً بصریات کے موضوع پر پہلی باقاعدہ درسی کتاب کہا جا سکتا ہے۔

میکانیات کے سلسلے میں سب سے پہلا نام احمد بن موسٰی بن شاکر کا ملتا ہے، جس نے نویں صدی کے نصف آخر میں ایسی ایسی کلیں اور مشینیں ایجاد کیں جنھیں دیکھ کر عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ اس کی تصنیف کتاب الحیل (۸۶۰ء) میکانیات پر دنیا کی اولین کتاب قرار دی جا سکتی ہے اور یہ آج بھی محفوظ ہے۔ یہ ایک سو میکانکی آلات پر حاوی ہے، جن میں سے تقریباً بیس عملاً کارآمد ہیں۔ ان میں گرم اور سرد پانی کے ظروف اور معین سطح کے کنووں کا حال بھی درج ہے۔ علاوہ ازیں بعض سائنسی کھلونوں کا بھی ذکر ہے، مثلاً پانی پینے کے برتن

جن سے آلات موسیقی کی آواز آتی تھی ۔ آگے چل کر عملی فنون نے عراق اور مصر میں بالخصوص سرعت سے ترقی، کی جہاں آب رسانی، آب پاشی اور رسل و رسائل کے ذرائع وجود میں لائے گئے ۔ ''آلیات'' کے نظری علم سے اھل علم کو بے حد شغف پیدا ھوا؛ چنانچہ متعدد کتابیں ''بالا بردن آب'' رہٹ، ترازو اور ساعت آبی پر لکھی گئیں .

نویں صدی کا مشہور عالم ابو یوسف یعقوب ابن اسحٰق الکندی [رکّ بآں] صحیح معنوں میں پہلا مسلمان سائنس دان فلسفی تھا ۔ وہ ارسطاطالیسی علوم کا ایک ذھین طالب علم تھا اور اس سے کوئی ۲۶۵ کتابیں منسوب ھیں، جن میں سے کم از کم پندرہ علم المناظر پر، بہت سی وزن مخصوص، مد و جزر، علم البصر اور انحراف نور پر اور آٹھ موسیقی پر تھیں۔ بدقسمتی سے اس کی زیادہ تر سائنسی کتابیں ناپید ھو چکی ھیں، تاھم اس کی کتاب ''علم البصر'' کا لاطینی ترجمہ محفوظ ھے ۔ اس میں الکندی نے اقلیدس کے نظریات کی روشنی میں ھندسی اور فعلیاتی بصریات پر اپنی قابل قدر تحقیقات پیش کی ھیں ۔ ازمنۂ وسطٰی میں اس کا ترجمہ ھو چکا تھا ۔ مشرق و مغرب کے علما نے، جس میں راجر بیکن بالخصوص قابل ذکر ھے، اس سے بہت استفادہ کیا .

الکندی ھی نے سب سے پہلے موسیقی پر سائنسی نقطۂ نظر سے بحث کی ھے ۔ اس نے بتایا کہ ھر نغمہ مختلف سُروں کے امتزاج سے پیدا ھوتا ھے ۔ جب کسی سُر کی آواز پیدا کی جائے تو ھوا میں لہریں پیدا ھوتی ھیں اور یہ لہریں کان سے ٹکراتی ھیں تو آواز کا احساس ھوتا ھے ۔ ھر سر کے لیے ایک سیکنڈ میں پیدا ھونے والی لہروں کی تعداد مقرر ھے، جسے اس سر کی تکرار (frequency) کہتے ھیں ۔ اسی تکرار سے سُر کا درجہ (pitch) متعین ھوتا ھے ۔ جس سر کی تکرار، یعنی فی سیکنڈ پیدا ھونے والی لہروں کی تعداد، زیادہ ھوتی ھے اس کا درجہ اونچا ھوتا ھے اور وہ آواز تیز ھوتی ھے ۔ اس کے برعکس جس سر کی تکرار کم ھوتی ھے، اس کا درجہ نیچا ھوتا ھے اور وہ آواز بھاری ھوتی ھے ۔ الکندی نے نہ صرف موسیقی کے سروں کی تکرار معلوم کرنے کا طریقہ ایجاد کیا بلکہ اس طریقے کو عمل میں لا کر سر کی تکرار معلوم کی اور اس کا درجہ متعین کیا .

دسویں اور گیارھویں صدی عیسوی کا زمانہ علمی اعتبار سے مسلمانوں کا عہد زریں ھے ۔ اس وقت تک مسلمان علما کے ھاں یونانی علوم مستحکم بنیادوں پر قائم ھو چکے تھے اور ان میں ایرانی اور ھندی فکر و تجربہ کا بہت بڑا عنصر بھی شامل ھو چکا تھا ۔ ان کی تصانیف عالمانہ تو ھوتی تھیں، مگر ان میں جدت نمایاں نہیں ھوتی تھی ۔ اب انھوں نے خود اپنے وسائل پر تکیہ کرنا اور داخلی طور پر ترقی کرنا سیکھ لیا اور علوم طبیعی مسیحیوں اور سبائیوں کے ھاتھ سے مسلمان اھل علم کی طرف بسرعت منتقل ھوتے گئے .

الرازی (م ۹۳۲ء) کو طب اور کیمیا کی دنیا میں بڑا مقام حاصل ھے، لیکن اس نے الٰہیات، فلسفہ، ریاضیات، ھیئت اور طبیعیات پر بھی کتابیں لکھیں ۔ مؤخرالذکر شعبے میں اس نے مادہ، مکان، زمان، تغذیہ، نشو و نما، تحجر، مناظر و مرایا، علم البصر اور کیمیا پر بھی سیر حاصل بحث کی.

اخوان الصفا (حدود ۹۵۰ء) کا دائرۃ المعارف باون رسائل پر مشتمل ھے ۔ ان میں سے سترہ رسالے علم طبیعی سے متعلق ھیں اور ان میں تشکیل معدنیات، زلازل، مد و جزر، مناظر و مرایا اور عناصر اور اجرام سماوی سے ان کے تعلق کا بیان ھے

(دیکھیے خلاصۃ الوفاء فی اختصار رسائل اخوان الصفا، طبع دتریسی، ۱۸۸٦ء).

الفارابی (م ۹٥۱ء) نے نہ صرف فلسفہ و منطق، موسیقی اور سیاست مدن پر اہم کتابیں لکھیں بلکہ علوم طبیعی کی تقسیم اور طبقہ بندی پر ایک تصنیف احصاء العلوم و مراتبہا (قاہرہ ۱۳۲٦ھ) بھی اس کی یادگار ہے۔ اس کا لاطینی ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے (میڈرڈ ۱۹۳۲ء).

المسعودی (م ۹٥۷ء) نے ایک زلزلے کے احوال میں بحر مردار کے پانی کے علاوہ اولیں پن چکیوں کا ذکر کیا ہے، جو شاید مسلمانوں ہی کی ایجاد تھیں.

بو علی سینا (م ۱۰۳۷ء) کا شمار عالم اسلام کے عظیم ترین علما و محققین میں ہوتا ہے۔ یورپ کی طب پر اس کا اثر بے انداز ہے، تاہم یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ اتنا بڑا طبیب نہ تھا جتنا باکمال فلسفی اور ماہر طبیعیات تھا۔ اس کے نزدیک علم طبیعیات حکمت نظری ہے اور اس کا موضوع موجودات اور موہومات ہیں۔ اس میں اجسام، ان کی حرکت اور سکون کا مطالعہ کیا جاتا ہے اور طبیعی اجسام کے لاحقات یہ ہیں: حرکت اتصال، اتصال، قوت، خلا، لانہایۃ، نور اور حرارت۔ اس نے علم طبیعیات کے ان موضوعات کا ماہرانہ مطالعہ کیا اور ثابت کیا کہ روشنی کی رفتار خواہ کتنی بھی ہو، ہمیشہ محدود ہوتی ہے۔ اس کے ہاں وزن مخصوص کی بحث بھی ملتی ہے۔ ابن سینا نے نظریۂ اعداد پر بھی قلم اٹھایا۔ فاصلوں کی صحیح پیمائش کے لیے اس نے ایک ایسا آلہ ایجاد کیا جس میں وہی اصول کارفرما تھا جس پر ہمارا موجودہ کسر پیما (Vernier) کام کرتا ہے (الشفا، قاہرہ ۱۹٥۲ء؛ تسع رسائل، حیدر آباد (دکن) ۱۳۱۸ھ؛ کشف الظنون، ۱ : ٦۸۴).

اسی عہد کے دوسرے بڑے عالم البیرونی (م ۱۰۴۸ء) کا طبیعیات میں سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے آٹھ قیمتی پتھروں اور دھاتوں کا وزن مخصوص تقریباً پوری صحت کے ساتھ متعین کیا (کتاب الجماہر فی معرفۃ الجواہر، طبع کرینکوف ۱۹۳٦ء)۔ اس نے تحقیق سے بتایا کہ روشنی کی رفتار آواز کے مقابلے میں دو درجے تیز ہے۔ اس نے سمندر کے پانی کے نمکین ہونے کی توجیہ پیش کی۔ فواروں، قدرتی چشموں اور مصنوعی زیر زمین کنووں (artisan wells) سے پانی کے خود بخود ابھر آنے کی اس نے جو توجیہات بیان کی ہیں انھیں موجودہ ماسکونیات (Hydrostasties) کی ابتدا قرار دیا جا سکتا ہے.

مسلمانوں کے سب سے بڑے عالم طبیعیات اور دنیا بھر کے ماہرین بصریات کے پیش رو ابن الہیثم (م ۱۰۴۳ء) کا تعلق بھی اسی دور سے ہے۔ ہندسی اور فعلیاتی بصریات میں اس کی تحقیقات یورپ کی تحریک احیاے علوم کے زمانے تک حرف آخر سمجھی جاتی رہیں۔ بصر اور افعال چشم کے سلسلے میں اس کے نظریات قدما کے تصورات سے بہت آگے تھے۔ اس کی بہترین تصنیف کتاب المناظر ہے، جس کی اصل اب نایاب ہے، لیکن اس کا ترجمہ *Optica Thesaurus*، جو بارھویں صدی عیسوی میں ہوا تھا، محفوظ ہے۔ اس میں ابن الہیثم نے اقلیدس اور بطلمیوس کے اس نظریے کی تردید کی کہ روشنی دیکھنے والی آنکھ پر پڑتی ہے تو آنکھ میں سے نظر کی کرنیں نکلنے لگتی ہیں۔ اور یہ کرنیں جس شے پر پڑتی ہیں وہ شے آنکھ کو نظر آنے لگتی ہے۔ ابن الہیثم نے اس نظریے کو غلط ٹھیراتے ہوئے بتایا کہ آنکھ سے نکلنے والی نظر کی کرنوں کا کوئی وجود نہیں۔ حقیقت یہ ہے جب روشنی کسی جسم پر پڑتی ہے تو اس کی کچھ شعاعیں

اس جسم کی مختلف سطحوں سے پلٹ کر فضا میں پھیل جاتی ہیں۔ ان میں سے بعض شعاعیں دیکھنے والے کی آنکھ میں داخل ہو جاتی ہیں، جن کے باعث وہ شے آنکھ کو نظر آنے لگتی ہے۔ ابن الہیثم کا یہ نظریہ آج بھی تسلیم کیا جاتا ہے۔

کتاب المناظر طبیعیات کی مشہور شاخ ''روشنی'' پر دنیا کی پہلی جامع کتاب ہے۔ روشنی کی ماہیت پر بحث کرتے ہوئے ابن الہیثم اسے توانائی کی ایک قسم قرار دیتا ہے، جو حرارت کی توانائی کے مشابہ ہے۔ اس نے روشنی کی شعاع کی نہایت صحیح تعریف پیش کی، یعنی یہ روشنی کا ایسا راستہ ہے جو ایک خط کی صورت میں ہو۔ اس نے بتایا کہ روشنی کی شعاع ایک واسطے (medium) میں ہمیشہ بخط مستقیم چلتی ہے اور یہ روشنی کی ذاتی خاصیت ہے، جس کا کسی واسطے پر انحصار نہیں۔ اس نے ''سوئی چھید کیمرے'' (Pinhole Camera) کا اصول دریافت کیا۔ اسے وہ ثقبالہ کہتا ہے۔ اس نے تجربے سے ثابت کیا کہ اگر کسی منور جسم سے آنے والی شعاعوں کو ایک باریک چھید (= ثقب) سے گزرنے دیا جائے تو اس کے دوسری طرف رکھے ہوئے پردے پر اس منور جسم کا ایک الٹا عکس نمایاں ہو جاتا ہے۔ موجودہ زمانے میں روشنی کے انعکاس کے دو مسلمہ قوانین کی دریافت اور تجربے کے ذریعے ان کا ثبوت بہم پہنچانے کا سہرا بھی ابن الہیثم کے سر ہے، یعنی (۱) شعاع واقع (incident ray)، عمودی خط (normal line) اور شعاع منعکس (reflected ray)، تینوں ایک سطح میں پائے جاتے ہیں؛ (۲) زاویۂ وقوع (angle of incidence) اور زاویۂ انعکاس (angle of reflection) باہم مساوی ہوتے ہیں۔ ابن الہیثم روشنی کے انعطاف (refrection) سے بھی بخوبی واقف تھا، یعنی جب روشنی کی شعاع ایک واسطے سے دوسرے واسطے میں (مثلاً ہوا سے پانی میں) داخل ہوتی ہے تو وہ اپنے پہلے راستے سے ایک طرف کو پھر جاتی ہے۔ کروی (spherical)، مقعر (concave) اور مکافی (parabolic) آئینوں کے بارے میں تحقیقات اس کا ایک اور شاندار کارنامہ ہے۔ کتاب المناظر کا غالباً سب سے اہم باب آنکھ پر ہے، جس میں آنکھ کے مختلف حصوں کی تشریح کی گئی ہے۔ یہ تشریح موجودہ زمانے کی تحقیق کے مطابق بالکل صحیح اور مکمل ہے۔

ابن الہیثم نے نور و آئینہ کے مبحث پر بہت سی چھوٹی کتابیں بھی لکھی ہیں۔ ان میں سے ایک النور ہے۔ وہ نور کو ایک قسم کی آگ سمجھتا ہے، جو فضا کی حدود پر منعکس ہوتی ہے۔ اس نے ''منظر شفق'' پر بھی ایک کتاب لکھی تھی، جس کا اب صرف لاطینی ترجمہ ہی دستیاب ہے۔ اس میں اس نے بتایا کہ کرۂ ہوائی بلندی میں تقریباً دس میل ہے۔ اس کے دیگر رسائل میں قوس قزح اور مدور اور ہذلولی آئینوں پر بحث کی گئی ہے۔ ان رسائل کے علاوہ اظلال اور کسوف و خسوف کے متعلق کتابیں بھی نہایت مشکل ریاضیاتی نوعیت کی ہیں۔ ان میں وہ اساسی مطالعہ بھی شامل ہے جو المرایا المحرقہ کے نام سے موسوم ہے۔ اس میں اس نے انعطاف کو ناپنے کی ایک ایسی وحدت پیدا کی ہے جو یونانیوں کی دریافت سے بہت برتر ہے۔ اس کی کتابوں میں تمسیک و تکبیر، تقلیب تمثال اور تشکیل الوان کے متعلق نہایت دقیق و عمیق اور صحیح ترین تصورات موجود ہیں کیونکہ ان کی بنیاد تجربات پر ہے۔ اس نے گرہن کے دوران میں ایک کھڑکی کے کواڑ میں چھوٹا سا سوراخ بنا کر اس کے مقابل کی دیوار پر سورج کے نیم قمری عکس کو دیکھا۔ یہ گویا کیمرا

مظلمه (camera obscura) کا پہلا مشاہدہ تھا۔

الغزالی (م ۱۱۱۱ء) کا شمار عالم اسلام کے انتہائی سر بر آوردہ فقہا، فلاسفہ اور متکلمین میں ہوتا ہے۔ انہوں نے اپنی کتاب مقاصد الفلاسفة میں فلسفہ کی چار اقسام قرار دی ہیں: ریاضیات، منطقیات، طبیعیات اور الٰہیات۔ طبیعیات پر بحث کرتے ہوئے انہوں نے حرکت، مکان، بسائط اور امتزاج و ترکیب کے مسائل پر گفتگو کی اور ادراکات ظاہرہ، مثلاً لمس، سمع، بصر اور رویت وغیرہ کی حقیقت پر روشنی ڈالی ہے۔

ابوالبرکات البغدادی (م ۱۱۵۲ء) کی کتاب المعتبر (حیدر آباد دکن ۱۹۳۸ء) میں منطق، طبیعیات، نفسیات اور مابعد الطبیعیات کے موضوعات پر مباحث ملتے ہیں۔ وہ ابن سینا کے نظریات کا مخالف تھا۔ اس نے بتایا کہ مسائل طبیعیہ کی بنیاد وہم و قیاس اور کورانہ تقلید پر نہیں بلکہ مشاہدہ و تجربہ پر ہے۔ اسی کتاب میں حرکیات (Dynamics) کے بنیادی قانون کی طرف بھی اشارہ پایا جاتا ہے کہ ایک مسلسل قوت محرکہ سے اضافہ پذیر حرکت پیدا ہوتی ہے (عبدالسلام ندوی: حکمائے اسلام، ۱: ۵۰۹ ببعد)۔

یونانی مقناطیسی کشش سے واقف تھے۔ چینی بھی اس سے آگاہ تھے کہ اگر مقناطیس کو لٹکا دیا جائے تو وہ ایک مخصوص سمت اختیار کر لیتا ہے، لیکن مقناطیس کی اس خاصیت سے عملی فائدہ اول اول مسلمانوں ہی نے قطب نما کی صورت میں اٹھایا، جس سے فن جہازرانی میں انقلاب آ گیا۔ اس کا ذکر سب سے پہلے محمد العوفی کی جوامع میں ملتا ہے۔

مسلمان سائنس دانوں کو ارشمیدس کی کتب میکانیات (Mechanics) و ماسکونیات (Hydrostatics) سے بڑی دلچسپی تھی۔ سند ابن علی، البیرونی، عمر الخیام، مظفر الاسفزاری اور دیگر علما نے طبیعیات کی ان فروع پر کچھ نہ کچھ کام کیا اور متعدد مادوں کی کثافت متعین ہوئی۔ اس سلسلے میں اہم ترین کتاب عبدالرحمٰن الخازن کی میزان الحکمة ہے، جس کا شمار قرون وسطٰی کے شاہکاروں میں کیا جا سکتا ہے۔ میزان الحکمة (۱۲۲۹ء) میں الخازن نے بڑے ماہرانہ انداز سے میکانیات، ماسکونیات اور طبیعیات پر بحث کی۔ اس نے البیرونی کے دیے ہوئے اصولوں پر مائعات کے وزن مخصوصہ (Specific gravity) کا جدول تیار کیا اور تجاذب (gravitation) کے نظریے کا تفصیلی مطالعہ پیش کیا۔ اس نے ثابت کیا کہ ہوا کا بھی وزن ہوتا ہے، مائعات کی طرح اس میں بھی اوپر اٹھانے کی قوت ہوتی ہے، اجسام کا ہوا میں وزن گھٹ جاتا ہے اور جتنا وزن کم ہوتا ہے اس میں کثافت ہوا داخل ہو جاتی ہے۔ اس نے اس مسئلے پر بھی روشنی ڈالی کہ پانی جتنا مرکز ارضی کے قریب ہو گا اتنی ہی اس کی کثافت زیادہ ہو گی۔ آگے چل کر روجر بیکن نے اس مفروضے کو پایۂ ثبوت تک پہنچایا۔ مسلمانوں کا ایک اور پسندیدہ موضوع نظام اوزان و پیمائش خصوصاً ترازوؤں کا علم بھی تھا۔ الخازن نے رومی ترازو کے سلسلے میں ثابت بن قرہ کی تحقیقات کو آگے بڑھایا اور نہ صرف قیمتی پتھروں کا صحیح وزن کرنے کے لیے ایک ترازو ایجاد کی بلکہ پانی اور ہوا میں چیزوں کا وزن کرنے کے لیے بھی ایک میزان تیار کی، جس کے پانچ پلڑے تھے۔ کثافت نوعی اور مائعات کا درجۂ حرارت معلوم کرنے کے لیے اس نے ہوا پیما (aerometer) سے کام لیا تھا۔ ویدمان نے میزان الحکمة کے بعض ابواب کا جرمن میں ترجمہ کیا ہے (براکلمان: تکملہ، ۱: ۹۰۲؛ قدری حافظ طوقان: تراث العرب العلمی، ص ۳۰۰ تا ۳۰۵)۔

اس زمانے کے کچھ مخطوطات، جس میں سے بعض باتصویر بھی ہیں، ایسی ماسکونی خود کار کلوں کے بارے میں ملتے ہیں جو پانی، پارے، اوزان یا جلتی ہوئی شمعوں سے حرکت کرتی ہیں۔ عراق میں الجزری نے بھی میکانیات اور کلاکوں کے متعلق ایک اعلیٰ درجے کی کتاب لکھی تھی (۱۲۰۶ء)۔ اسی دور میں رضوان ایرانی نے اپنے والد محمد ابن علی کے بنائے ہوئے آبی کلاک کا حال لکھا (۱۲۰۳ء)، جو دمشق میں نصب تھا۔ ان سب مصنفین نے ارشمیدس، بالینوس اور طیسی بیوس کے حوالے دیے اور تمام میکانکی تفصیلات کو نہایت صحت کے ساتھ بیان کیا۔

طبیعیاتی مسائل میں بعض غیرماہر لوگ بھی شغف کا اظہار کرتے تھے، مثلاً اندلس کے نامور فلسفی ابن رشد (م ۱۱۹۹ء) نے ارسطو کی ''طبیعیات'' کی شرح لکھی، جس کے عبرانی اور لاطینی تراجم آج بھی ملتے ہیں۔ اسی طرح قاہرہ کے قاضی شہاب الدین القرافی (۱۲۸۵ء) نے علمی سے زیادہ تخیلی رنگ میں پچاس بصریاتی مسائل سے بحث کی، مثلاً جب تلوار اور بلیاں پانی کے اندر ہوتی تو خمدار کیوں نظر آتی ہیں، یا جب ستارہ سہیل افق سے قریب ہوتا ہے تو بڑا کیوں نظر آتا ہے، یا موتیا بند کے مریضوں کو آنکھوں کے سامنے داغ دھبے کیوں نظر آتے ہیں۔

امام رازی (م ۱۳۱۲ء) کی مباحث شرقیہ (حیدرآباد دکن ۱۳۴۳ء) طبیعیات و الٰہیات کے موضوع پر مفصل کتاب ہے۔ حصۂ طبیعیات میں انھوں نے حرکت، زمان، اجسام، ارواح، عقل وغیرہ پر بحث کرتے ہوئے حکماے متقدمین کے اقوال پیش کیے اور ان کے بارے میں شکوک و اعتراضات اور ان کے جوابات قلمبند کیے۔

نصیر الدین طوسی (م ۱۲۷۳ء) کی تحریر المناظر بصریات پر قابل ذکر کتاب ہے، جس میں ابن الہیثم کے اس نظریے کی تائید ملتی ہے کہ شئی مرئی سے جو شعاعیں نکلتی ہیں ان کی مدد سے ہم شئی مذکور کو دیکھتے ہیں۔ مباحث فی انعکاس الشعاعات والانعطافات میں، جس کا ویدمان نے جرمن میں ترجمہ کر دیا ہے، طوسی نے شعاعوں کے انعکاس و انعطاف سے بحث کی ہے۔

نورالدین الطوسی نے، جو قطب الدین الشیرازی (م ۱۳۱۱ء) کا ذہین ترین شاگرد تھا، نہایة الادراک فی درایة الافلاک لکھی، جو الشیرازی کی علم النجوم پر مشہور تصنیف تذکرہ کی ارتقائی صورت ہے۔ اس میں ہندسی مسائل پر بھی بڑے قیمتی مباحث ملتے ہیں، مثلاً رویت کی خاصیت اور قوس قزح کی تشکیل۔ وہ پہلا سائنس دان تھا جس نے قوس قزح کی تشکیل کا ایک صحیح اور واضح حل پیش کیا۔ اس نے بتایا کہ ابتدائی قوس فضا میں آویزاں چھوٹے چھوٹے مدور آبی قطرات میں سورج کی شعاعوں کے دو انعطافات اور ایک داخلی انعکاس سے بنتی ہے اور دوسری قوس دو انعطافات اور دو داخلی انعکاسات سے۔

الشیرازی کے ایک اور ممتاز شاگرد کمال الدین الفارسی (م ۱۳۲۰ء) نے تنقیح المناظر کے نام سے ابن الہیثم کی کتاب المناظر کی شرح لکھی، جو دائرة المعارف، حیدرآباد دکن سے شائع ہو چکی ہے (۱۹۲۸ - ۱۹۳۰ء)۔ اس میں کئی دلچسپ مسائل سے بحث کی گئی ہے، مثلاً روشنی کا انعکاس کیسے ہوتا ہے، آنکھ کی ساخت کیا ہے، سورج اور چاند افق پر بڑے کیوں نظر آتے ہیں، تارے جھلملاتے کیوں دکھائی دیتے ہیں، وغیرہ۔ اس کا لاطینی میں ترجمہ ہو چکا ہے۔

مشہور مستشرق لی بان کو اعتراف ہے کہ عربوں کو جرِ ثقیل کا عملی علم اعلیٰ درجے کا تھا۔

اس زمانے کے جو آلات محفوظ رہ گئے ھیں۔ ان سے اور مصنفین قدیم کے بیانات سے ان کی صناعی کے اعلیٰ درجے کا اندازہ ھوتا ھے۔ گھڑیوں میں لنگر کے موجد بھی عرب ھی تھے۔

علم طبیعیات کے سلسلے میں جو میراث مسلمانوں سے مغرب کو پہنچی اس کے بارے میں میکس میئر ھاف کا یہ بیان قابل توجہ ھے: ”گزشتہ زمانے پر نظر ڈالنے سے معلوم ھوتا ھے کہ اسلامی طب اور طبیعیات نے آفتاب یونان کو اس وقت منعکس کیا جب وہ غروب ھو چکا تھا اور خود ماھتاب کی طرح ضوفشاں ھوے جس سے یورپ کی قرون وسطٰی کی تاریک راتیں منور ھو گئیں۔ بعض درخشاں ستاروں نے بھی اپنی روشنی پھیلائی۔ یہ چاند ستارے نشأۃ ثانیہ کے روز روشن میں ماند پڑ گئے، لیکن چونکہ اس عظیم تحریک کی ھدایت و رھنمائی میں ان کا بھی حصہ ھے، اس لیے یہ دعوٰی کیا جا سکتا ھے کہ ان کی تابانی اب تک ھمارے شامل حال چلی آ رھی ھے“.

مآخذ: (۱) جارج سارٹن: *Introduction to the History of Science*، ۳ جلدیں، ۱۹۲۷ تا ۱۹۴۸ء؛ (۲) وو، لائیڈن (نیز وو، اردو)، بمواضع کثیرہ؛ (۳) Max Meyerhof: *Science and Medicine*، در *The Legacy of Islam*، طبع T. Arnold و A. Guillaum، آوکسفرڈ ۱۹۳۱ء؛ (۴) لی بان (مترجم سید علی بلگرامی): تمدن عرب، ص ۵۱۹ ببعد؛ (۵) *History of Muslim Philosophy*، طبع ایم - ایم شریف، ج ۲، باب ۶۲؛ (۶) حمید عسکری: نامور مسلم سائنسدان، لاھور ۱۹۶۲ء، نیز وہ مآخذ جو ”تمہید“ میں درج کیے جا چکے ھیں.

(سید امجد الطاف)

⊗• **الکیمیا**: تمہید: جدید علم کیمیا میں قدرتی طور پر پائی جانے والی اشیا کی تحلیل ماھیت سے وہ عناصر معلوم ھو جاتے ھیں جو ان میں شامل ھیں اور تحلیل کمیت سے ان عناصر کا تناسب معلوم ھوتا ھے۔ ان عناصر سے خود وہ اشیا اور بے شمار دوسری اشیا عمل تالیف سے بنائی جا سکتی ھیں۔ یہ ایسے نظری امور پر غور کا نتیجہ ھے جو مشاھدات پر مبنی ھیں۔ ان امور کی بنا پر عناصر ایک دوسرے کے ساتھ ترکیب پا سکتے ھیں اور واقعات کی رو سے ان کی تکوین، حتی کہ جوھروں کی ساخت کی بھی تحقیقات کی جا سکتی ھے۔ یہ خالص علمی تحقیق اس جستجو کی طرف ھماری رھنمائی کرتی ھے جس کی بدولت ھم فنی (تکنیکی) ذرائع سے کام لے کر نہ صرف عملی اھمیت کی اشیا حاصل کر سکتے ھیں بلکہ ان کے مماثل نئی نئی اشیا بھی تیار کر سکتے ھیں.

اس کے برعکس قدیم علم کیمیا (alchemy) میں ایسے نظریوں سے جو قیاسًا وضع کیے گئے ھیں اور منفرد واقعات سے، جن کی تعبیر اکثر غلط ھوتی ھے، ابتدا کی جاتی ھے۔ اس میں کوشش یہ ھوتی ھے کہ بیش قیمت دھاتیں اور جواھرات تیار کیے جائیں اور وہ یوں کہ یا تو قدرتی طور پر دستیاب ھونے والی چیزوں کو مناسب طریق سے باھم ملایا جائے اور یا ان پر کسی اکسیر کا عمل کیا جائے۔ اگر کیمیا کا مطالعہ شروع میں علمی ارتقا کے لیے علم نجوم (Astrology) کے مطالعے سے کم مفید ثابت ھوا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ علم نجوم میں علم کے ایک بہت ترقی یافتہ شعبے کے حاصل شدہ نتائج سے کام لیا جاتا تھا اور اس علم میں ھونے والی تحقیقات کی بدولت علم نجوم میں بھی ترقی ھوتی گئی۔ دوسری طرف کیمیا کے لیے ایسی کوئی سہولت میسر نہ تھی۔ یہاں محض مطالعے اور تجربے سے منہاجات کی اصلاح و ترقی ھو سکی اور قدرتی طور

پر پائی جانے والی اشیا اور ان سے حاصل شدہ چیزوں کے متعلق زیادہ مکمل معلومات حاصل ہوئیں اور بعد ازاں ان ھی معلومات سے علمی استفادہ کیا گیا ۔ یہ جدید علم کیمیا کا نقطۂ آغاز تھا، بالخصوص اشیا کو ایک دوسری سے جدا کرنے کے تحلیلی طریقے عام طور پر رائج ہوے۔

عربی میں کیمیا در اصل کوئی مجرد تصور ھی نہیں بلکہ اس سے مادی شے مراد ہے، یعنی یہ وہ ذریعہ ہے جس سے فلزات کا استحالہ ظہور میں آتا ہے؛ اس لیے اسے اکسیر کے مترادف قرار دیا جاتا ہے ۔ عام طور پر یہ لفظ ''کَم اَتْ'' یا ''کِمْ اِت'' (= سیاہ) سے مشتق تصور کیا جاتا ہے (Das alte Ägypten : E. Wiedmann، ھائڈل برگ ۱۹۲۰ء، ص ۱۴) ۔ بقول H. Diels (Antike Technik، لائپزگ ۱۹۲۰ء، بار دوم، ص ۱۲۳) یہ لفظ χύμα (= پگھلی ہوئی دھات) سے مأخوذ ہے ۔ مفاتیح العلوم (ص ۲۵٦) کے مطابق یہ ''کَمَی'' (= چھپانا) سے مشتق ہے ۔ الصفدی کا قول ہے کہ یہ عبرانی سے لیا گیا ہے اور ''کِیْم'' اور ''یہ'' کا مرکب ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ اس لفظ کے معنی یہ ھیں کہ یہ علم خدا سے حاصل ہوا ہے۔

لٰہذا کیمیا کے یہ معنی بھی ہوگئے کہ یہ ایک طریقہ ہے جس سے کوئی شخص کوئی چیز حاصل کرنے کی کوشش کرے، مثلاً کیمیاء السعادۃ، کیمیاء الغذاء، کیمیاء القلوب میں اس سے وہ ذریعہ مراد ہے جس سے دولت یا نفع حاصل ہو یا دلوں پر اثر ہو سکے (حاجی خلیفہ، طبع فلوگل، ۵ : ۲۸۵) ۔ اس مفہوم میں یہ لفظ عرب صوفیہ کی متعدد تصانیف کے عنوانات میں ملتا ہے۔

الکیمیا خود صَنعۃ الکیمیا، صَنعۃ الاکسیر، علم الصِّناعۃ، الحکمۃ، یا مختصراً کیمیا یا الصنعۃ کے ناموں سے موسوم ہے ۔ ان کے علاوہ علم الحَجَر یا علم المفتاح بھی اس کے نام ھیں ۔ علم المیزان یا علم الموازین کے نام بھی اس کے لیے استعمال کیے جاتے ھیں؛ چنانچہ جابر بن حیان [رک بآں] کی ایک کتاب، جو بہت متداول ہے اور اس علم کی اولین کتب میں شامل ہے، کتاب الموازین کے نام سے موسوم ہے ۔ الجِلْدَکی (م نواح ۱۳۵۰ء) نے بھی، جو سربرآوردہ کیمیا دانوں کے آخری طبقے میں سے تھا، علم المیزان پر ایک کتاب لکھی تھی (فہرست مخطوطات عربیہ، برلن، عدد ۴۱۸۵) ۔ کیمیا کا یہ نام (علم المیزان)، جیسا کہ خیال ہو سکتا ہے، اس لیے نہیں رکھا گیا کہ اس میں ترازو استعمال کی جاتی ہے، بلکہ اس وجہ سے رکھا گیا ہے کہ اس علم کے مسائل میں عالم سفلی کے صحیح پیمانوں اور تناسبات، عناصر کے خواص کے باھمی تعلقات اور عالم سفلی کے عالم علوی کے ساتھ تعلقات پر غور و بحث کی جاتی ہے ۔ حسب دلخواہ نتائج صرف اسی صورت میں حاصل ہو سکتے ھیں جبکہ صحیح توازن قائم کر دیا جائے (فہرست برلن، عدد ۴۱۸۵) ۔ جس طرح جسم اسی صورت میں چاق و چوبند ہوتا ہے جب اس کی کیفیات اور اخلاط کا باھمی تناسب اعتدال پر ہو، اسی طرح بیش قیمت دھاتوں کا بھی حال ہے ۔ کیمیاگر کو ''کیوامی'' (''کیماوی''، ''کیمی''؛ دیکھیے ڈوزی : تکملہ)، ''کیمیائی'' (ابن القفطی : تاریخ الحکماء، طبع Lippert، ص ۱۸۸ س ۲۰) اور ''صَنعَوی'' (فہرست، ص ۳۵۱) اور ''اکسیری'' (آئین اکبری، متن، ص ۳۵ س ۱۴) بھی کہتے ھیں۔

الکیماوی اور ان کی تصنیفات: جس طرح قرون وسطٰی میں الکیمیا کے متعلق معلومات کی تلاش اخنوخ Enoch، ہومر Homer اور یونانی اساطیر وغیرہ میں کی جاتی تھی، اسی طرح مسلم مصنفین کا خیال

تھا کہ خدا نے حضرت آدمؑ کو یہ علم سکھایا اور پھر انھوں نے اپنے بیٹے حضرت شیثؑ کو۔ حضرت ابراھیمؑ، حضرت ادریسؑ (یہاں اخنوخ)، حضرت داودؑ، حضرت سلیمان [اور حضرت موسیٰؑ] بھی اس علم سے آشنا تھے۔ قارون نے حضرت موسیٰؑ سے یہ علم سیکھا تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اور حضرت علیؓ بھی الکیمیا سے واقف تھے (*Beitr. z.*: E. Wiedmann، *Gesch. der Naturwissenschaften*، ج ۶۳).

عرب الکیماوی اکثر ان تصانیف پر انحصار کرتے تھے جو یونانی مصنفین سے منسوب تھیں اور جیسا کہ عام طور پر ھوتا ھے ان میں سے بہت سی جعلی یا فرضی تھیں۔ اس ضمن میں ھرمس تریسمجیست Hermes Trismegistos، اسطانیس Ostanes، زوسیموس Zosimus، قراتیس Krates، دیموکرتیس Democrates، قلوپطرا Cleopatrā، ماریا Maria، ابلونیوس الطیانی (Appolonuis of Tyana)، ارسطاطالیس، نیز فیثاغورس، ارشمیدس، اقلیدس، بطلمیوس وغیرہ قابل ذکر ھیں۔ M. Steinchneider نے *ZDMG*، ۱ (۱۸۹۶ء): ۳۰۶، میں ان کی ایک فہرست شائع کی ھے۔ برتیلو Berthelot نے عربی کے بعض متون شائع کیے ھیں جو اسی قسم کے مصنفین سے منسوب ھیں (دیکھیے مجلۂ مذکور)۔ ان نگارشات کا علم غالبًا ایک حد تک اھل سوریا کے ذریعے پھیلا۔ فی الحقیقت اس امر کا تحریری ثبوت موجود ھے کہ خالد بن یزید (دیکھیے سطور آئندہ) کا استاد ماریانوس Marianus ایک راھب تھا اور اصطفان القدیم نے اس کے لیے تراجم تیار کیے تھے۔

عربی ادبیات میں بہت سے مسلمان الکیماویوں اور ان کی تصنیفات کا ذکر آتا ھے، لیکن ان کی فہرست اتنی طویل نہیں جتنی ھیئت دانوں اور منجموں کی ھے جنھوں نے ان سے بالکل مختلف اور علمی نوعیت کا کام کیا اور اسی وجہ سے عام طور پر ان کے تراجم مرتب ھوے۔ ان میں سے اکثر کے نام غالبًا الفہرست میں درج ھیں (ص ۲۰۱)۔ بقول سٹیپلٹن Stapleton، ایک اور فہرست الکاثی نے تیار کی تھی۔ الاکفانی نے چند تصنیفات کے اقتباسات دیے ھیں اور ان پر تبصرہ بھی کیا ھے۔ برتیلو Barthelot (۳: ۱۴ ببعد) نے محمد ابن احمد المصمودی: کتاب الوافی فی تدبیر الکافی سے متعدد اشخاص اور کتابوں کے نام لیے ھیں۔ الجلدکی نے اپنی کتاب المصباح فی علم المفتاح (مخطوطۂ لائیڈن، عدد ۹۳۰) کے دیباچے میں صرف ان مصنفین کا ذکر کیا ھے جو اس کے نزدیک انتہائی اھمیت کے حامل تھے۔ اسی طرح حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں الکیمیا پر جو فصل لکھی ھے اس میں بھی بہت سے حوالے ملتے ھیں۔ بہرحال اپنی کتاب کے آخر میں (طبع فلوگل، ۵: ۲۸۴) اس نے ان ھی تصانیف کا حوالہ دیا ھے جو اس کے زمانے میں زیادہ متداول تھیں۔ یہ امر قابل ذکر ھے کہ ان میں ابن سینا کی کتاب مرآة العجائب بھی شامل ھے۔

اب ھم مشہور ترین مسلمان کیماویوں کی فہرست پیش کریں گے جن کے ساتھ ان کی زیادہ اھم تصنیفات کا نام بھی درج ھوگا:

خالد بن یزید (م ۸۵ھ / ۷۰۴ء) ایک اموی شہزادہ، جس سے فردوس الحکمة منسوب کی جاتی ھے (براکلمان، ۱: ۶۷ [و تکملہ، ۱: ۱۰۶])، نیز دیکھیے سطور ذیل).

جابر بن حیّان [رکّ باں]، یہ وہ گیبر Geber نہیں جس نے لاطینی میں کتابیں لکھی ھیں۔ (ان دونوں میں تمیز کرنے کے لیے برتیلو نے ایک کو جابر Djābir اور دوسرے کو Geber لکھا ھے) جابر بہت سی کتابوں کا مصنف ھے۔ ان میں سے

بعض کو برتیلو نے شائع کیا ھے (کتاب مذکور، ج ۳) - بعض لوگوں کے نزدیک وہ ایک افسانوی شخصیت ھے، تاھم رسکا J. Ruska نے ثابت کیا ھے کہ اسے ایک فرضی شخص قرار دینا صحیح نہیں (براکلمان ۱ : ۲۴ ببعد [و تکملہ ۱ : ۴۲۶]؛ نیز دیکھیے سطور ذیل).

[جابر بن حیان کے زمانے میں کیمیا کی ساری کائنات مہوسی تک محدود تھی - جابر اگرچہ اس کا قائل تھا کہ کم قیمت دھاتوں کو سونے میں تبدیل کیا جا سکتا ھے، لیکن اس کی تحقیقات کا دائرہ اس سے کہیں زیادہ وسیع تھا - وہ کیمیا کے تمام تجرباتی عملوں، مثلاً تحلیل، تقطیر، کشید، تصعید (sublimation، جس سے اشیا کا جوھر تیار کیا جاتا تھا)، تبلیر (crystallization، جس کے ذریعے اشیا کی قلمیں بنائی جاتی تھیں) اور تکلیس (جس کے ذریعے دھات کا کشتہ تیار ھوتا ھے)، وغیرہ سے بخوبی واقف تھا اور اپنے کیمیاوی تجربوں میں ان سے بکثرت کام لیتا تھا - اس لحاظ سے وہ تجرباتی کیمیا کا بانی تھا - وہ خود لکھتا ھے: ''کیمیا میں سب سے ضروری شے تجربہ ھے - جو شخص اپنے علم کی بنیاد تجربے پر نہیں رکھتا وہ ھمیشہ ٹھوکر کھاتا ھے - صرف اسی علم کو صحیح جاننا چاھیے جو تجربے سے ثابت ھو جائے'' - جابر نے اپنی کتابوں میں فولاد بنانے، چمڑا رنگنے، دھاتوں کے مرکبات بنانے، دھاتوں کو مصفا کرنے، موم جامہ بنانے، لوھے کو زنگ سے بچانے کے لیے اس پر وارنش کرنے، بالوں کو سیاہ کرنے کے لیے خضاب تیار کرنے اس قسم کی بیسیوں مفید اشیا بنانے کے طریقے بیان کیے ھیں - یہ صنعتی کیمیا اس کے اعلٰی علم اور بےمثل فنی مہارت کا ثبوت ھے - جابر نے سفیدہ (lead carbonate)، سنکھیا (arsenic) اور کحل (antimony) کو ان کے سلفائڈ sulphide سے حاصل کرنے کے طریقے بتائے - وہ تیزاب لیموں، تیزاب سرکہ اور تیزاب طرطیر (Tartaric Acid) جیسے نباتاتی تیزابوں سے واقف تھا، لیکن اس کا سب سے اھم کارنامہ تین معدنی تیزابوں کی دریافت ھے جسے اس نے قرع انبیق (قرنبیق) کی مدد سے تیار کیا: (۱) پھٹکڑی، ھیراکسیس اور قلمی شورے سے شورے کا تیزاب؛ (۲) پھٹکڑی اور ھیراکسیس سے گندھک کا تیزاب، جسے وہ ھیراکسیس کا تیل کہتا تھا؛ (۳) پھٹکڑی، ھیراکسیس، قلمی شورے اور نوشادر سے ''ماءالملوک''، جو آج بھی اپنے لاطینی ترجمے Aqua Regia کی صورت میں مستعمل ھے - بلاشبہہ جابر بن حیان اپنے عہد کا فقیدالمثال کیمیا دان تھا جس کا ثانی آئندہ چھے صدیوں تک پیدا نہ ھو سکا].

ابن الوحشیہ [رک بآن (حدود ۸۷۰ء)، جس نے الفلاحۃ النبطیۃ کے علاوہ، جو بعض دلچسپ معلومات اور بہت کچھ اناپ شناپ پر مشتمل ھے اور جو اصل میں غالباً ابوطالب الزیات کی تصنیف ھے، الکیمیا پر بھی کتابیں لکھی ھیں - ان کتابوں سے منجملہ اور لوگوں کے شمس‌الدین الدمشقی نے اپنی نخبۃالدھر میں استفادہ کیا (براکلمان، ۱ : ۲۴۲) [و تکملہ، ۱ : ۴۲۷؛ نخبۃ الدھر، ص ۵۷، ۷۸، ۹۴، ۱۵۶، جہاں ابن الوحشیہ کی اسرارالشمس اور الفلاحۃ النبطیۃ کے حوالے ھیں].

[**یعقوب بن اسحٰق الکندی** (م ۸۷۳ء): مشہور فلسفی، پہلا شخص تھا جس نے جابر بن حیان اور دوسرے کیمیاویوں کے اس نظریے کی پرزور تردید کی کہ کسی کیمیائی عمل سے کم قیمت دھاتوں کو سونے میں تبدیل کیا جا سکتا ھے - اس نے کیمیا گری کو ایک باطل علم اور کیمیا گروں کو شعبدے باز قرار دیا].

ابوبکر محمد بن زکریا الرازی (قرون وسطٰی کا Rhazes؛ حدود ۲۸۸ھ / ۹۰۰ء) : مشہور طبیب، جس نے الکیمیا پر کتابوں کے علاوہ کتاب الاسرار بھی لکھی (براکلمان، ۱ : ۲۳۳) ۔ اسے رسکا نے سرالاسرار (کتاب السّر الصناعة) کے نام سے مرتب کرکے شائع کر دیا ھے (برلن ۱۹۳۷ء) ۔ الرازی نے اپنی زندگی کا آغاز کیمیا گری سے کیا ۔ اس سلسلے میں اسے دواؤں اور دوا سازی سے دلچسپی پیدا ھوئی اور بالآخر وہ ایک شہرۂ آفاق طبیب بنا ۔ بایں ھمہ دھاتوں کو سونے میں تبدیل کرنے کی لت نہ گئی ۔ گو اس سے سونا تو نہ بن سکا، لیکن اس نے ایسے انکشافات کیے کہ آج اسے جابر بن حیان کے بعد اسلامی دور کا دوسرا بڑا کیمیا دان سمجھا جاتا ھے ۔ کیمیا پر اس کی تصانیف کی تعداد اکیس ھے ۔ اس نے عام کیمیا گروں کی روش سے ہٹ کر ایک حقیقی سائنسدان کی طرح اپنے تمام کیمیائی عملوں اور آلات کی عام فہم زبان میں تشریح کی ۔ کیمیا گر مادوں کو جسم، روح اور جوھر میں تقسیم کرتے تھے، لیکن الرازی نے سائنسی نقطۂ نظر سے اسے غلط ٹھیراتے ھوے انھیں جمادات، نباتات اور حیوانات میں تقسیم کیا اور یوں نامیاتی (Organic) و غیر نامیاتی (Inorganic) کیمیا کی ترقی کا راستہ کھول دیا.

ابن اُمَیل التّمیمی (آٹھویں یا دسویں صدی عیسوی) نے مفتاح الحکمة العظمٰی لکھی تھی (دیکھیے مخطوطۂ لائیڈن، عدد ۱۲۷۴؛ براکمان، ۱ : ۲۴۱ ببعد) [و تکملہ، ۱ : ۴۲۹].

الفارابی [م ۳۳۹ھ / ۹۵۰ء] : مشہور فلسفی، جس نے فن الفنون، یعنی الاکسیر، کے ضروری ھونے پر ایک کتاب [فی مقالة وجوب صناعة الکیمیا] لکھی تھی (براکلنان، ۱ : ۲۱۰ ببعد) [و تکملہ، ۱ : ۳۷۵].

مسلمة بن احمد المجریطی (م ۳۹۸ھ / ۱۰۰۷ء) : ریاضی دان اور ھیئت دان کی حیثیت سے بھی مشہور ھے ۔ وہ طبقات العلماء کا مصنف تھا (براکلمان، ۱ : ۲۴۳) [و تکملہ، ۱ : ۴۳۱] ۔ [رتبة الحکیم اور غایة الحکیم اس کی دو تصانیف علم کیمیا پر ھیں ۔ مؤخرالذکر کتاب کو Ritter نے ۱۹۲۳ء میں شائع کیا ۔ ھوم یارڈ نے اس پر سیرحاصل تبصرہ کیا ھے (*Nature*، ج ۱۰۰، ۱۹۲۲ء)].

[ابن سینا (م ۱۰۳۷ء) : مشہور فلسفی، طبیب اور عالم، جس نے اپنی کتاب الشفاء میں اپنے معاصرین اور متقدمین کی عام رائے سے اختلاف کرتے ھوے لکھا ھے کہ کسی اور دھات کو سونے میں تبدیل کرنا ناممکن ھے اور جو لوگ یہ دعوٰی کرتے ھیں وہ یا تو شعبدہ باز ھیں یا اگر فی الواقع کوئی ایسی چیز بنا لیتے ھیں جن پر سونے کا گمان ھو سکے، تو وہ سونا نہیں بلکہ سونے کے مانند کوئی شے ھوتی ھے ۔ ایسے قدیم زمانے میں ایسے صحیح خیالات کا اظہار بو علی سینا کی صحت فکر کی دلیل ھے].

• ابوالحکیم محمد بن عبدالملک الصالحی الخوارزمی الکاثی (حدود ۴۲۵ھ / ۱۰۳۴ء) نے عین الصنعة و عون الصناع لکھی ۔ (دیکھیے سٹیپلٹن H. E. Stapelton و آزو R. Azo، کتاب مذکور) ۔ [الکاثی کا نام اعلٰی درجے کی کیمیائی تحقیقات کے سلسلے میں جابر بن حیان کے بعد سب سے زیادہ ممتاز ھے ۔ اس کی مذکورۂ بالا تصنیف صدیوں تک اس مضمون میں مستند مانی جاتی رھی].

مؤیّدالدّین الطغرائی (حدود ۵۱۵ھ/۱۱۲۲ء) : مشہور وزیر اور شاعر، جس کا ابن خلدون نے اکثر ذکر کیا ھے (دیکھیے مآخذ) ۔ وہ کتاب الانوار و المفاتیح، مفاتیح الرحمة اور انوار الحکمة (مخطوطۂ پیرس، عدد ۲۴۱۴) کا مصنف تھا ۔ غالباً

الجوھر المنیر فی صنعة الاکسیر (مخطوطۂ برلن، عدد ۱۰۳۶۱) بھی اسی نے لکھی تھی۔ بقول گلڈے مائیسٹر Gildemeister، وہ مغرب کا آریتفیوس Artiphius تھا (براکلمان، ۱ : ۲۴۷ ببعد) [و تکمله، ۱ : ۴۳۹].

ابوالحسن بن موسیٰ بن ارفع رأسَهٗ [الانصاری الجیّانی] (م ۵۹۳ھ / ۱۱۹۷ء؟) شذور الذھب کا مصنف تھا، جس کی بہت سی شرحیں لکھی گئیں (براکلمان، ۱ : ۴۹۶) [و تکمله، ۱ : ۹۰۸].

ابوالقاسم محمد بن احمد العراقی السیماوی (حدود ۷۰۰ھ/ ۱۳۰۰ء؟): المُکْتَسَب فی زراعة الذّھب اسی کی تصنیف ہے۔ الجلدکی نے اس کی شرح لکھی تھی (براکلمان، ۱ : ۴۹۶ ببعد) [و تکمله، ۱ : ۹۰۹].

علی بن اَیْدَمِر بن علی الجِلْدَکی (حدود ۱۳۴۲ء) کی تصانیف اور شرحیں زمانۂ مابعد میں بہت مستعمل تھیں، جیسا کہ بےشمار مخطوطات سے، جو آج تک موجود ھیں، ظاھر ھوتا ہے۔ یہ سب متصوفانه انداز میں لکھی گئیں (براکلمان، ۲ : ۱۳۸).

ابوالاَصْبَغ بن تمّام العراقی (م ۷۶۲ھ / ۱۳۶۰ء): (دیکھیے براکلمان، ۱ : ۵۲۴) [و تکمله، ۱ : ۴۳۲].

بدقسمتی سے الکیماویوں کے متعلق ابھی تک کوئی ایسی ماھرانه کتاب تالیف نہیں ھوئی، جیسی زوٹر H. Suter نے عرب علماے ریاضی وھیئت کے متعلق مرتب کی ہے۔ جو لوگ طبیب بھی تھے ان کے بارے میں بہت کچھ معلومات وستنفلٹ Wüstenfeld اور لی کلارک Leclerc کی عرب اطبّا اور عرب ادویه سے متعلق تصانیف سے مل جاتی ھیں۔ عربوں کی الکیمیا کی ابتدائی تاریخ میں رُسکا کی یه تحقیق بہت اھمیت رکھتی ہے کہ خالد بن یزید ابن معاویه اور حضرت جعفر صادقؒ کے قصے، کم از کم الکیماویوں کی حیثیت سے ان کی سرگرمیوں اور آخرالذّکر کے جابر بن حیّان کا استاد ھونے کی حد تک، محض افسانے ھیں۔ اس کے برعکس جابر بن حیّان، جیسا که روز بروز عیاں ھوتا جا رہا ہے، دراصل عرب الکیمیا کا بانی تھا اور الرازی اس کا سب سے بڑا جانشین تھا (رُسکا Kuska و ھوم یارڈ Holmyard).

الکیماویوں کے نظریے : ارسطو کی پیروی میں (دیکھیے مثلاً آئین اکبری کا نہایت واضح بیان، متن، ۱ : ۳۳ تا ۳۶ و ترجمه، ۱ : ۳۸ تا ۴۱؛ نیز اخوان الصفاه کی تحریریں، موضع مذکور) دھاتوں کی پیدائش ایک حد تک انداز ذیل کے مطابق تصور کی جاتی تھی۔

سورج وغیرہ کی گرمی کے زیر اثر اجزاے آبی پانی سے اٹھ کر، جو تر اور ھلکا ہے، آسمان کی طرف جاتے ھیں، جو سرد اور تر ہے۔ جب وہ ھوا کے ساتھ، جو گرم اور خشک ہے، ملتے ھیں تو اس آمیزے کو بخار کہتے ھیں۔ اجزاے خاکی زمین سے، جو گرم اور خشک ہے، اوپر اٹھتے ھیں اور ھوا کے ساتھ مل کر دُخان کہلاتے ھیں؛ لہٰذا بخارات اور دُخان میں باھم چار ابتدائی خواص (سرد، گرم، خشک اور تر) پائے جاتے ھیں۔ سطح زمین کے اوپر ان کی آمیزش سے بادل، ھوا، بارش، برف وغیرہ بنتی ہے اور سطح زمین کے نیچے اس سے زلزلے، چشمے اور کانیں ظہور میں آتی ھیں۔ بخار بمنزله اشیا کے جسم کے اور دُخان بمنزله ان کی رُوح کے ھیں۔ ان کی کیفیت اور کمیت کے اعتبار سے مختلف اجسام بنتے ھیں، جن میں جواھرات بھی شامل ھیں۔ کئی الکیماویوں کے نزدیک مجامع الکواکب بھی اس تخلیق میں حصه لیتے ھیں۔ اگر آمیزے

میں بخار کا غلبہ ہو اور مکمل آمیزش اور نضجِ تمام کے بعد سورج کی گرمی سے سکڑاؤ پیدا ہو تو سیماب بن جاتا ہے۔ اگر بخار اور دخان دونوں تقریباً مساوی مقدار میں موجود ہوں تو لزوجت والی چرب اور تر چیز بن جاتی ہے۔ خمیر ہوتے وقت اس میں اجزاے ہوائی مل جاتے ہیں اور سردی سے اس میں سکڑاؤ پیدا ہوتا ہے۔ یہ مواد اشتعال پذیر ہے۔ اگر دخان اور چرب پن کا تھوڑا سا غلبہ ہو تو گندھک بنتی ہے، جو سرخ، زرد، کبود یا سفید ہوتی ہے۔ دوسری صورتوں میں زرنیخ اور نفط حاصل ہوتا ہے۔ اس طرح جو اشیا بنتی ہیں وہ سیماب اور گندھک ہیں۔ سیماب سات اجساد (دھاتوں) کی ماں (= اُمّ الاجساد) بھی کہلاتا ہے اور گندھک ان کے باپ (= ابو الاجساد) کے نام سے بھی موسوم ہے۔ جسد کی نوعیت کا فرق اس کے اجزاے ترکیبی کی پاکی اور صفائی کی کمی بیشی، آمیزے کی تیاری کے خاص طریقے اور اجزا کے ایک دوسرے کو مختلف طریقوں سے متاثر کرنے پر منحصر ہے، مثلاً مواد کی حرارت میں فرق آ سکتا ہے، سردی وغیرہ بھی اس میں حائل ہو سکتی ہے۔ یہ اجزا اپنی خالص‌ترین شکل اور موزوں تناسب کے ساتھ اولاً تو سونے میں پائے جاتے ہیں اور اس کے بعد چاندی میں۔ دوسری دھاتوں میں یہ وصف کم ہوتا جاتا ہے۔ اسی لیے یہ دھاتیں اہل صنعت (کیماویوں) کے ہاں بیمار سونا اور بیمار چاندی کہلاتی ہیں؛ اصاص (سیسہ یا قلعی) کو نقرۂ مجذوم اور پارے یا سیماب کو نقرۂ مفلوج سمجھا جاتا ہے۔

بہر کیف اہل صنعت جب گندھک اور پارے کا ذکر کرتے ہیں تو ان کی مراد اکثر ان اشیا سے نہیں ہوتی جو عام طور پر ان ناموں سے تعبیر کی جاتی ہیں؛ چنانچہ جابر مشرقی اور جنوبی سیماب کی تمیز کرتا ہے (برتیلو : کتاب مذکور، ۳ : ۲۰۷)؛ لیکن ان اصطلاحوں کا اصل مطلب اس کے بیان سے واضح نہیں ہوتا۔

جن آرا کا خاکہ یہاں پیش کیا گیا ہے وہ جزئیات میں ایک دوسری سے بہت کچھ مختلف ہیں، لیکن اصولی طور پر سب مسلم فضلا نے کسی اہم تبدیلی کے بغیر انہیں تسلیم کر لیا۔ مثال کے طور پر الاکفانی نے الکیمیا کی تعریف مختصراً یوں بیان کی ہے: ''الکیمیا کا نظریہ وہ علم ہے جس کے ذریعے ہم معدنیات سے ان کے اوصاف سلب کرکے ان میں ایسے اوصاف پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو ان میں موجود نہ ہوں'' (دیکھیے E. Wiedmann، در *Journ. für Prakt. Chemie*، سلسلہ ۲ (۱۹۰۷ء)، ۲۶ : ۱۰۶)۔

عرب فضلا دو گروہوں میں منقسم تھے۔ ان میں سے ایک گروہ دھاتوں کے قلب ماہیت کے امکان کا قائل تھا اور دوسرا اس سے منکر۔ اول الذکر کی رائے تھی کہ دھاتیں اور دھاتوں کی طرح معدنی اشیا صرف اپنے فروعی اوصاف میں ایک دوسری سے مختلف ہیں، یعنی وہ ایک ہی نوع سے متعلق ہیں؛ لہٰذا دشواریوں کے باوجود یہ عین ممکن ہے کہ انسان ایسے وسائل کو، جو اسے میسر ہیں، استعمال کرکے ان میں مطلوبہ تبدیلیاں پیدا کر دے۔ الفارابی اور [ابن سینا کے سوا] مذکورۂ بالا الکیماوی اسی مسلک کے پیرو تھے۔ الکیمیا کا امکان ثابت کرنے کے لیے بےشمار مظاہر قدرت، جن کا مشاہدہ ہو چکا تھا، پیش کیے جاتے تھے۔ ان میں سے خاص طور پر قابل ذکر از خود تولد کی وہ مزعومہ صورتیں تھیں جنھیں ہمیشہ بیان کیا جاتا تھا اور جن کے مطابق مختلف قسم کی بےجان اشیا سے جاندار پیدا ہوتے ہیں (دیکھیے E. Wiedmann: *Die Lehre von der generatio spontanea*، در *Natur-*

wissenschaftliche Wochenschrift، ۱۵ (۱۹۱۶ء) : ۳۸۱) ۔ مصر میں مرغیوں کے انڈوں کا سنیکوں (incubators) کے اندر سیا جانا، یا سوڈے اور ریت سے شیشہ بنانا، پتھر کا حل ھونا (غالباً سرکے میں (دیکھیے O. Rescher، در *Der Islam*، ۱۹۱۹ء، ۹ : ۱۲۰، جو البلاذری کی ایک عبارت نقل کرتا ھے)، تانبے اور پتھر کے کوئلے کے ساتھ جلاتے ھوے توتیا سے کانسی بنانا، تحویل شدہ جست کا آکسائڈ تیار کرنا، مختلف اشیا ملا کر شیشے کو رنگنا، یہ سب ان مظاھر کی زندہ مثالیں ھیں ۔ ان طریقوں سے اکثر ایسے اجسام بن جاتے ھیں جو اصل اشیا کے ساتھ کچھ بھی مشابہت نہیں رکھتے ۔ کیمیا کے خلاف رائے رکھنے والوں کا موقف یہ ھے کہ دھاتیں اپنے لازمی خواص میں ایک دوسری سے مختلف ھیں، یعنی ایک ھی نوع میں شامل نہیں ۔ کسی دھات کے قلب ماھیت کا تصور کر لینا نظری طور پر تو ممکن ھے، لیکن بنیادی اور عملی وجوہ سے اس پر عمل نہیں کیا جا سکتا ۔ ابن سینا (حاجی خلیفہ : کتاب مذکور) نے اس کے متعلق یہ استدلال پیش کیا ھے : ''اگر چاندی کو سونے وغیرہ کے رنگ سے اس طور پر رنگ دینا ممکن بھی ھو کہ رنگ دار جسم سے کچھ نکال لیا جائے یا اس میں کچھ ملا دیا جائے تو بھی میں اس سے یہ نہیں سمجھ سکتا کہ دھاتوں کے قلب ماھیت کا امکان ھے، کیونکہ جو باتیں مشاھدے میں آتی ھیں وہ غالباً ان بنیادی اوصاف کے مطابق نہیں ھوتیں جن سے کسی جسم کی نوعیت کا فیصلہ کیا جاتا ھے بلکہ وہ اعراض و لوازم ھیں جو محض کسی جسم کو متمائز کرنے کے لیے ضروری ھیں، لیکن چونکہ بنیادی اوصاف (''فصول'') معلوم نہیں ھوتے، اس لیے ھم نہ تو ان کو تلاش کر سکتے ھیں، نہ پیدا (''ایجاد'') کر سکتے ھیں، نہ مٹا (''افناء'') سکتے ھیں ۔ دوسرے مصنفین اس بات پر زور دیتے تھے کہ الکیماویوں کو اپنی تحقیق کے لیے جتنا وقت مل سکتا ھے وہ بہت تھوڑا ھے کیونکہ زمین کے اندر حرارت فاعلہ سے ایک مدت مدید تک عناصر وغیرہ پکتے رھتے ھیں اور ان پر بعض اوقات خاص خاص مجامع الکواکب کا بھی اثر پڑتا رھتا ھے تاآنکہ وہ بیش قیمت دھاتوں میں تبدیل ھو جاتے ھیں (دیکھیے الجاحظ، جس نے الکیمیا پر بھی ایک کتاب لکھی تھی؛ *Journ. für Prakt. Chemie*، موضع مذکور، ص ۳۷).

الکیمیا کے مشہور مخالفین میں الکندی کا شمار بھی ھوتا ھے ۔ محمد بن زکریا الرازی نے بھی اس پر ناروا سختی سے حملے کیے ھیں (E. Wiedmann : *Beitr. zur Gesch. der Naturwissenschaften*، ج ۱) ۔ چودھویں صدی عیسوی اور اس کے زمانۂ ما بعد میں بھی، جب کہ اسلامی علوم و فنون میں بہت کچھ انحطاط پیدا ھو چکا تھا اور نتیجۃً تنقید و تبصرہ بھی کمزور پڑ گیا تھا، الکیمیا پر شدید حملے ھوتے رھتے تھے ۔ اس کا اظہار الدمشقی (م ۷۲۷ھ/۱۳۲۷ء) : نخبة الدھر (طبع Mehren، متن، ص ۵۸ و ترجمہ، ص ۶۳) کی ایک فصل سے ظاھر ھے ۔ اس نے الکیمیا کے ابطال میں کچھ وقت صرف کیا تھا ۔ الکیمیا کے سرگرم حامی الجلدکی نے اپنی شرح المکتسب میں بعنوانِ ذیل ایک باب کا اضافہ ضروری سمجھا : ''اس بات کے امکان پر کہ وہ عرض جو نوع کو لاحق ھو گیا ھے، رفع ھو سکے تاکہ جسد، فن کے ذریعے، پھر اپنی مخصوص نوع اختیار کر لے، نیز یہ کہ فن اور اس پر عمل اور اس کے امکان کا یقینی ثبوت ممکن ھے اور آخر الامر اس شخص کی تکذیب کے بارے میں جو اس فن کی ھنسی اڑاتا ھے اور اسے لغو قرار دیتا ھے'' (فہرست مخطوطات لائیڈن، ۳ : ۲۰۴) ۔ جلیل القدر مؤرخ ابن خلدون (کتاب مذکور) نے

بھی الکیمیا اور اس کے نمائندوں کو ھدف بنایا ھے (دیکھیے Wiedmann : *Beitr. zur Gesch. der Naturwissenschaft*، جز اول) .

الکیمیا سے کسی قسم کا سرو کار رکھنے سے انکار زیادہ تر الکیماویوں کی پے در پے ناکامیوں کی بنا پر تھا، جن کی وجہ سے انہیں تحقیر و تضحیک کی نظر سے دیکھا جاتا تھا اور الکیمیا کے مضرت رساں مطالعے پر سخت حملے کیے جاتے تھے۔ ابن خلدون کا قول ھے کہ عام طور پر نادار لوگ ھی الکیمیا کا مطالعہ کرتے تھے۔ ابن سینا، جسے اکسیر کے وجود سے انکارتھا، بہت مالدار تھا اور الفارابی، جو اکسیر کا قائل تھا، بہت برگشتہ بخت انسان تھا اور اسے اکثر پیٹ بھر کھانا بھی میسر نہ ھوتا تھا۔ بقول عبداللطیف : ”یہ سچ ھے کہ بہت سے لوگوں کو ابن سینا کی تصانیف نے تباہ کر دیا اور بہت سوں کو الکیمیا نے“۔ دو باتیں ضرب المثل ھو گئی ھیں: ”تین چیزیں تین چیزوں سے حاصل نہیں ھو سکتیں: جوانی غازے سے، تندرستی دوا سے اور دولت الکیمیا سے“؛ اور ”جو شخص علم نجوم پڑھتا ھے، ضروری نہیں کہ افلاس سے بچا رھے“۔ آخر میں الصفدی کا ذکر بھی ضروری ھے، جس نے الکیمیا اور اس کے پیرووں کی بے سود کوششوں کے متعلق بہت حقارت آمیز ملاحظات قلمبند کیے ھیں“.

بایں ھمہ الکیماوی اپنی تشفی اس خیال سے کر لیتے تھے کہ بہر حال ایک زمانے میں الکیمیا کا علم ضرور موجود تھا، گو بعد میں مفقود ھو گیا، لیکن یہ امر یقینی ھے کہ وہ پھر زندہ ھو گا (Wedmann، در *Journ. für Prakt. Chemie*، سلسلہ ۲ (۱۹۰۷ء)، ۲۶ : ۱۲۳؛ ابن الفقیہ، طبع ڈخویہ، در *BGA*، ۵ : ۲۰۵؛ یاقوت، طبع وسٹنفلٹ، ۴ : ۲۶۴؛ القزوینی، طبع وسٹنفلٹ، ۲ : ۱۶۴).

الکیماویوں کے دو طبقوں میں ھمیں بڑی احتیاط سے امتیاز کرنا چاھیے: پہلا طبقہ ان لوگوں کا ھے جو دھاتوں کے قلب ماھیت کے امکان پر یقین رکھتے تھے اور اپنا کام نیک نیتی سے کرتے تھے اور دوسرا طبقہ ان لوگوں کا ھے جو فریب کار اور جعل ساز تھے۔ اس علم کے حقیقی طالب ایک حد تک فلسفی بھی تھے، جنھوں نے اکسیر کے متعلق اپنا نظریہ ارسطو کی آرا سے محض بذریعۂ استخراج اخذ کیا تھا۔ ان میں سے مشہور ترین الفارابی تھا۔ ایسے بھی تھے جنھوں نے مفروضات میں محض صوفیانہ، عارفانہ، غناسطی (gnostic) اور نوافلاطونی وغیرہ تصورات سے جان ڈال دی تھی اور پھر ایسی کتابیں تصنیف کی تھیں جن کے متعلق یہ بات یقین سے نہیں کہی جا سکتی کہ آیا خود مصنف بھی ان کو سمجھ سکتے تھے یا نہیں۔ یہ مصنفین خود اس بات کو تسلیم کرتے ھیں کہ ان کتابوں میں حیران کن تعبیرات بالقصد لکھی جاتی تھیں، لیکن مختلف دبستانوں میں یہ تعبیرات مختلف ھیں اور بقول ان کے محض اس لیے کہ عوام اور حکام کو مصنوعی طور پر سونا بنانے سے باز رکھنا لازم تھا کیونکہ اس سے بہت نقصان کا اندیشہ تھا۔ بعد میں آنے والے مصنفین اخفا اور ابہام میں اپنے پیشرووں سے بھی سبقت لے جانے کی کوشش میں مصروف نظر آتے ھیں اور شرحوں سے بھی اصل متن واضح نہیں ھوتا۔ اکثر یہ سمجھنا مشکل ھوتا ھے کہ کوئی ذی فہم کس طرح ایسی باتیں لکھ سکتا ھے۔ وہ یہ دعوٰی کرتے ھیں کہ انھوں نے یہ علم، جیسا کہ مسلم علما کا عام دستور تھا، دور دراز کے سفر اختیار کر کے سیکھا ھے۔ الکیمیا کے مطالعے کا البتہ ایک ناپسندیدہ نتیجہ یہ ھوا کہ تحریک تصوف تک کے نمائندوں نے اسے حاصل کیا، مثلاً ابن العربی (م ۱۲۴۰ء)، جنھوں نے سونے اور چاندی کو [سفلیات کے] ”اسماے اعظم“ سے تعبیر کیا تھا (دیکھیے الدمشقی: کتاب مذکور،

متن : ص ۵۱ و ترجمه : ص ۵۶) - یه کہا جا سکتا ہے که نام نہاد خالد بن یزید، ابن الوحشیه، ابن امیل التمیمی، ابن ارفع رأس، الجلدکی، ابوالقاسم العراقی، وغیرهم کم و بیش اس مذهب سے تعلق رکھتے تھے، تاهم ان میں سے بیشتر تجربات بھی کرتے تھے - کم از کم الصّفوی کے قول کے مطابق امام الحرمین (الجُوینی) اسی سلسلے میں شعلے کی لپٹ سے جل کر مرا تھا - الکیماویوں کے ایک گروہ نے اپنی کتابوں میں تجربات کا حال قلمبند کیا ہے، لیکن هر صورت میں یه امر یقینی نہیں که آیا یه تجربے واقعی کیے جاتے تھے یا محض خیالی هوتے تھے- بہرکیف اس میں شک نہیں که جب کبھی یه کہا جاتا که اصل اکسیر تیار کر لی گئی ہے (بلکه اس کے اثرات بھی بیان کیے جاتے) تو ان تجربات کو محض خیالی هی سمجھنا چاہیے - جابر بن حیان کی تصانیف، الرازی کی کتاب الاسرار، الطغرائی کی الجواهر المنیر فی صناعة الاکسیر، الکاثی کی کتاب اور دیگر عربی تصانیف، جن پر مغربی فاضل گیبر (Geber) کی کتابیں مبنی هیں، سب اسی نوعیت کی هیں- عام طور پر الرازی کی کتاب کی طرح الکیمیا پر ان کتابوں کی ترتیب ایسی ہے که پہلے اشیا اور آلات کا حال بیان کیا جاتا ہے اور پھر مختلف تجربات کی تفصیل لکھی جاتی ہے - یه تجربے تصعید تکلیس، عمل حلّ وغیره کے طریقوں کے مطابق مرتب کیے جاتے تھے، نه که هماری طرح اشیاے زیر تحقیق کے لحاظ سے - اس سے معلوم هوتا ہے که طریق عمل پر زیاده زور دیا جاتا تھا۔

ابھی یه معلوم نہیں هو سکا که آیا الکیماویوں کے هاں عملۂ معاونین سمیت بڑی بڑی تجربه گاهیں بھی هوتی تھیں یا نہیں - جن کمروں میں وه کام کرتے تھے وه غالبًا زیاده تر ایسے هی هوتے تھے جن کا ذکر زمانۂ مابعد میں آیا ہے کیونکه بہت سی اغراض کے لیے انھیں خاص انتظامات کی ضرورت پڑتی تھی، جو ایک خاص کمرے هی میں میسر آ سکتے تھے - بهر حال ان الکیماویوں کی صورت میں جو شاهی درباروں سے وابسته تھے، ایسا ضرور تھا کیونکه ان کے هاں اکثر درباری منجم کی طرح درباری کیمیا گر بھی ملازم رکھا جاتا تھا - ان میں سے دو کی ناکام مساعی کا ذکر کیا جا سکتا ہے - المأمون (۱۹۸ھ/۸۱۳ء تا ۲۱۸ھ/۸۳۳ء) نے ایک الکیماوی یوسف لقوۃ سے کہا: ''افسوس ہے تم پر! الکیمیا میں کچھ بھی تو نہیں'' - یوسف نے یه عذر پیش کیا که دوا فروش (صیدلانی) دھوکا دیتے هیں - اس پر خلیفه نے کہا: ''مجھے اطمینان هو گیا'' [ابن ابی اصیبعة، ۱ : ۱۰۷]- دوسرے اس طرح سستے نه چھوٹ سکے، جیسا که ایک اور قصے سے ظاهر ہے، تاهم اس کے بارے میں کچھ کہا نہیں جا سکتا که سچ ہے یا جھوٹ - کہتے هیں که سامانی حکمران ابو صالح منصور بن اسحق نے الرازی کو اتنا پیٹا که وه اندھا هو گیا، لیکن جیسا که البیهقی نے بھی ذکر کیا ہے، گمان غالب یه ہے که اس کی آنکھیں اکسیر کی تیاری میں خارج هونے والے بخارات سے متأثر هوئی تھیں اور اس نے بہت سا معاوضه دے کر اپنا علاج ایک طبیب سے کرایا تھا، چنانچه اس پر اس نے سوچا که اصلی الکیمیا یہی ہے اور وه خود بھی طبیب بن گیا [تتمه صوان الحکمة، مطبوعۂ لاهور، ص ۸] - المسعودی نے بھی بخارات کی شدید ضرر رسانی کا ذکر کیا ہے (دیکھیے ویدمان : *Beitr zur Geschichte der Naturwissenschaften*، ۲ : ۵۷۲) - ان بخارات سے سماعت اور بصارت سلب هو جاتی ہے اور چہرے کا رنگ بھی اڑ جاتا ہے (مثلًا توتیا کو گرم کرنے سے گندهک کا تیزاب خارج هوتا ہے) - دوسرے مصنفین نے بھی زهریلے بخارات کا ذکر کیا ہے (ویدمان، در

مجلۂ مذکور، ۲۵ : ۱۲۷)۔

نام نہاد الکیماوی : ان الکیماویوں کے ساتھ ساتھ، جنھیں وقعت کی نظر سے دیکھنا چاہیے، جعل سازوں کی ایک بہت بڑی تعداد بھی پیدا ہوگئی، جنھوں نے بآسانی روپیہ حاصل کرنے کے لیے اعلٰی و ادنٰی کی خوش اعتقادی سے فائدہ اٹھایا ۔ ابن خلدون کا قول ہے کہ شمالی افریقہ میں خاص طور پر فقہ اور علم دین کے طالب علم دیہاتی لوگوں کو اسی طرح دھوکا دیا کرتے تھے ۔ ان جعل سازوں کا یہ دعوٰی تھا کہ وہ کسی خاص چیز کا سونا بنا سکتے ہیں، لیکن اس میں وہ کبھی کامیاب نہیں ہوتے تھے۔ وہ یا تو آلے ہی میں سونا اس چیز کے پاس رکھ دیتے تھے جس کا قلب ماہیت مقصود ہوتا، یا وہ اسے موم سے کٹھالی کے ڈھکنے سے چپکا دیتے تھے، یا وہ معمولی دھاتوں کو سلفائڈ سے رنگ دیتے اور یا ان کے اوپر ملمع چڑھا دیتے تھے جس سے وہ سونے کی مانند نظر آنے لگتی تھیں ۔ الجوہری نے اس ضمن میں بہت سے بصیرت افروز قصے بیان کیے ہیں (E. Wiedmann، در *Journ. f. Prakt. Chemie*، محل مذکور، ص ۸۲؛ وہی مصنف : *Über das Goldmachen*، وغیرہ) ۔ ان میں سے ایک دلچسپ قصہ ملک العادل نور الدین زنگی (۵۴۱ھ / ۱۱۴۶ء تا ۵۶۹ھ / ۱۱۷۳ء) جیسے زیرک شخص کی فریب خوردگی کے بارے میں ہے ۔ مغل شہنشاہ اکبر [رک بآں] بھی اس لحاظ سے پیچھے نہیں رہا بلکہ اس نے توشعبدہ باز یوگیوں کے کہنے پر باقاعدہ کیمیاگری سیکھی اور اپنے تیار کردہ سونے کی برسر عام نمائش کی (آئین اکبری، مترجمۂ بلوخمن Blochmann، ۱ : ۲۱۰، بحوالۂ بداؤنی [۲ : ۳۲۴])۔ یہ ایک قدرتی امر ہے کہ ان جعل سازوں سے الکیماویوں کے وقار کو عام طور پر بہت صدمہ پہنچا؛ چنانچہ القزوینی (۲ : ۹۸) کا قول ہے کہ وہ سب گھٹیا درجے کے طالب علم سمجھے جاتے تھے ۔

الکیمیا کا مسئلہ حل کرنے کے طریقے : خیال یہ ہے کہ مسئلہ الکیمیا تین طریقوں میں سے کسی ایک سے حل کیا جا سکتا ہے (دیکھیے E. Wiedemann : *Journ. für Prakt. Chemie*، محل مذکور، ص ۱۰۵، از روے الاکفانی)؛ یہ ابھی تک تحقیق نہیں ہوا کہ یہ طریقے فی الحقیقت کبھی منظم طور پر پایۂ تکمیل کو بھی پہنچے اور پہنچے تو کس حد تک ؟ بہر حال یہ طریقے ذیل میں درج کیے جاتے ہیں :

(۱) ابتدا مذکورۂ بالا نظریے سے کی جاتی ہے، یعنی یہ کہ سب دھاتیں گندھک اور پارے سے بنی ہیں اور یہ دونوں چیزیں، جیسا کہ بیان ہو چکا ہے، زمین کے اندر گرم ہوتی رہتی ہیں ۔ الکیماوی بھی یہی طریقہ احتیار کرتے ہیں، لیکن وہ ان دو چیزوں کے بجاے کئی اور اشیا بھی استعمال کرتے ہیں جن کے بارے میں خیال تھا کہ ان میں بنیادی مادے شامل ہیں ۔ وقت کی کمی کے پیش نظر وہ انھیں اس سے بھی زیادہ حرارت پہنچانے کی کوشش کرتے ہیں جو زمین کے اندر کانوں میں موجود ہوتی ہے (تاکہ اس طرح بہت سے امتزاجات تھوڑی مدت میں حاصل ہو جائیں [کشف الظنون])؛

(۲) وہ ان فلزات کے حجم اور وزن کی باہمی نسبت کی طرف (جو بلا شبہہ انھیں معلوم نہیں ہوتی) رجوع کرتے ہیں اور دھاتوں کو اس طرح ترتیب دیتے ہیں کہ ایک ایسی شے بن جائے جو وزن اور حجم میں مطلوبہ دھات کے مانند ہو ۔ اس عمل میں خاصیتوں کے توازن کی طرف بھی توجہ رکھنی ضروری ہے ۔ یہ دونوں طریقے، جہاں تک ان کے اصول کا تعلق ہے، علمی قرار دیے جا سکتے ہیں، اگرچہ عملاً وہ علمی نہ تھے ؛

(۳) تیسرے طریقے کی ابتدا اس نظریے سے ہوتی

ھے کہ گھٹیا دھاتیں بڑھیا دھاتوں کی بیمار صورتیں ھیں ۔ ان کی ایک دوا تیار کی گئی، جس کا نام الاکسیر یا الفرّار رکھا گیا (دیکھیے E. Wiedemann : *Beitr. zur Gesch. der Naturwissenschaften*، ۲ : ۳۴۶) ۔ اپنے مادے کی بنا پر یہ الحجر المُکَرَّم (= پارس پتھر) کے نام سے بھی موسوم کی گئی ۔ ''پتھر'' کے بجائے ''پتھر کا ایک بدل'' بھی تھا، جس سے [ان کے نزدیک] ایک کہیں زیادہ پوشیدہ اکسیر حاصل ھوتی ھے ۔ پتھر اور اس کے بدل کے مانند ایک اور شے بھی تھی ۔ اکسیر وغیرہ میں شفابخش اوصاف بھی بدرجۂ اتم موجود تھے.

اکسیر میں مطلوبہ قلب ماھیت کی قابلیت موجود ھوتی ھے اس بارے میں بالکل من گھڑت افسانے بیان کیے جاتے ھیں ۔ کہتے ھیں ۔ کہ ایک مثقال اکسیر سے ساٹھ ھزار، بلکہ تین لاکھ، بلکہ بارہ لاکھ مثقال کو (یا یوں کہیے جو کچھ مشرق و مغرب میں موجود ھے، اس کو) سونے میں تبدیل کیا جاسکتا ھے (دیکھیے حاجی خلیفہ : کتاب مذکور، [۵ :] ۲۷۶؛ O. Rescher، در *Der Islam*، ۹ : ۳۳).

کیمیا گری کا شغل زمانۂ حال تک جاری رھا ۔ اس کا ثبوت، مثال کے طور پر، ان بیانات سے ملتا ھے جو سنوک ھرخرونیے Suonck Hurgronje کی کتاب (*Mecca*، ۲ : ۲۱۵) میں درج ھیں (نیز دیکھیے S. W. Lane : *Manners and Customs of the Modern Egyptians*، بار پنجم، لنڈن ۱۸۶۰ء، ص ۲۶۴) ۔ اس سلسلے میں فتح علی اخونزادہ کی ایک تمثیل [ملا ابراھیم] کیمیا گر کا نام بھی لیا جا سکتا ھے (دیکھیے G. Jacob : *Türkische Volkslitteratur*، برلن ۱۹۰۱ء؛ نیز Barbier de Meyuard، در *JA*، سلسلہ ۸، ۱ [۱۸۸۶ء] : ۵).

استعمال ھونے والی اشیا [عقاقیر] : الکیماوی جو اشیا استعمال کرتے تھے وہ ان کی کتابوں میں لکھی ھیں ۔ انھوں نے ھر شے کی مختلف قسموں کی تفصیلات بھی درج کی ھیں، مثلاً گندھک کی مختلف قسموں کے پورے سلسلے اور مرقشیثا وغیرہ کی اقسام کا بھی ذکر ھے ۔ اکثر صورتوں میں یہ بھی بتایا گیا ھے کہ کونسی قسم اچھی ھے اور کون سی بُری.

مفاتیح العلوم میں بھی دوسری کتابوں کی کی طرح ذیل کی اشیا میں تفریق کی گئی ھے : (۱) الاجساد (فلزات) : سونا، چاندی، [لوھا]، تانبا، رصاص کی دو قسمیں (سیسہ اور قلعی)، خارصینی (بجائے الحدید الصینی، جو بالعموم سخت سیسہ ھوتا ھے) اور بعض اوقات مؤخرالذکر کے بجائے پارا لکھا جاتا ھے؛ (۲) الارواح (تبخیر پذیر اشیا) : گندھک، زرنیخ (رھج الفار اور ھڑتال)، نوشاذر (= نوشادر، امونیم کلورائیڈ اور بعض اوقات امونیم کاربونیٹ بھی)، پارا؛ (۳) تمام دوسری معدنی اشیا (جنھیں مفاتیح العلوم میں ادویہ کے نام سے موسوم کیا گیا ھے).

الرازی اشیا کی تقسیم پہلے حیوانی، ترابی (= معدنی) اور نباتی ادویہ میں کرتا ھے، پھر ترابی ادویہ کی تقسیم سات اجساد (= فلزات)، تیرہ پتھروں (جس میں قیمتی پتھر بھی شامل ھیں)، پانچ توتیاؤں چھے بُورقوں (سہاگہ، شورہ وغیرہ) اور گیارہ نمکوں میں کی گئی ھے ۔ حیوانی اشیا میں بال، مغز، آنکھیں وغیرہ شامل ھیں ۔ نباتی اشیا وہ بہت کم استعمال کرتا ھے، مثلاً اُشنان (کھار کے پودے) اور نپج برگہ، شمبالی (chaste tree = پنج انگشت = vitex ognus castus)، اس کے پھل [تخم پنج انگشت = دل آشوب = فلفل بری؛ دیکھیے شلمر، ص ۱۰] اور ایک قاطع باہ شے ۔ الطغرائی نے بھی اسی طرح کی تقسیم تجویز کی ھے، البتہ پتھروں کے اس نے چار گروہ قرار دیے ھیں، جس کی وجہ پوری طرح سمجھ میں نہیں آتی.

الکاثی اشیا کو دھاتوں اور بارہ پتھروں میں تقسیم کرتا ہے ۔ پتھروں میں اس نے گندھک، زرنیخ اور نوشاذر کو بھی شامل کیا ہے .

الدمشقی علی الترتیب پارے، گندھک، دھاتوں اور پھر معدنیات کا ذکر کرتا ہے، جن میں اساطیری پتھر اور چند ادویہ بھی شامل ہیں.

القزوینی اپنی مستعملہ اشیا کو تین انواع، یعنی فلزات (دھاتوں)، احجار (پتھروں) اور اجسام دھنیہ (تیلیا چیزوں) میں تقسیم کرتا ہے .

اکسیر کی تیاری کے اعتبار سے ایک عجیب و غریب تقسیم (دیکھیے سٹیپلٹن و آزو : کتاب مذکور، [ص ۴۴۶]) ذیل میں درج کی جاتی ہے : پارہ، نوشادر وغیرہ ارواح ہیں؛ گندھک، زرنیخ وغیرہ نفوس ہیں؛ سونا، چاندی، لوہا، مغنسیا وغیرہ اجساد ہیں ۔ اکسیر تیار کرنے کے لیے ایک حصہ روح، دو حصے نفس اور ایک حصہ جسد لینا چاہیے ۔ ایسی اکسیر جس میں کوئی روح، نفس اور جسد موجود نہ ہو، بیکار ہے، تاہم روح اور نفس سے، خواہ جسد موجود نہ بھی ہو، رنگ پیدا ہو جاتا ہے، لیکن پگھلانے پر یہ غائب ہو جاتا ہے ۔ اگر تینوں باہم مل جائیں تو رنگ مستقل رہتا ہے اور ہرگز نہیں جاتا .

الکیماویوں نے اپنے استعمال میں آنے والی مختلف اشیاء کے بہت سے ایسے نام تجویز کیے ہیں جو اس صناعت کے ساتھ خاص ہیں (دیکھیے E. Wiedmann: *Beitr. zur Gesch. Naturwissenschaften*، ۱۰ : ۸۲) ۔ وہ اپنی تصانیف میں ان اشیاء کو ان ہی ناموں سے تعبیر کرتے ہیں، جس کی بنا پر سمجھنے میں غیر معمولی مشکلات پیش آتی ہیں ۔ دھاتیں ان سیاروں کے نام سے بھی منسوب کی جاتی ہیں جن کے وہ ماتحت ہیں؛ چنانچہ عطارد سے خارصینی مراد لی جاتی ہے ۔ مخطوطات میں اکثر نام کے بجائے سیارے کی علامت درج کر دی ہے ۔ یہی نہیں، دھاتوں کے بےشمار اور نام بھی ہیں؛ چنانچہ نوشاذر کے لیے اکثر لفظ عقاب استعمال کیا جاتا ہے .

جواہرت اور عقاقیر (ادویہ) وغیرہ پر تصانیف، الکیمیا کے علاوہ خالص کیمیا کے نقطۂ نظر سے بھی دلچسپی کا باعث ہیں ۔ عربی مآخذ کی ایک تعداد، تا حد امکان حوالوں کے ساتھ، ان مقالات میں دی گئی ہے جن کا ذکر مآخذ کے تحت کیا گیا ہے .

استعمال ہونے والے آلات : عرب الکیماوی جو آلات استعمال کرتے تھے ان کے متعلق ہمیں خاصی معلومات حاصل ہیں ۔ اول تو ہمارے پاس آلات مستعملہ کی فہرستیں ہیں، جن میں بعض اوقات ان کے کوائف درج ہیں، مثلاً الرازی کی کتاب الاسرار میں، مفاتیح العلوم میں، الکاثی کی کتاب میں اور الطغرائی کی جواهر المنیر میں ان کا ذکر ہے ۔ مؤخرالذکر کرشونی (متن، طبع برتیلو Berthelot) سے ملتی جلتی ہے ۔ کئی اور عبارات سے بھی معلومات دستیاب ہوتی ہیں، بالخصوص جن میں آلاتِ کشید کا بیان ہے ۔ الکیماویوں کے آلات دراصل ویسے ہی ہیں جیسے یونانی استعمال کرتے تھے، مثلاً ایک بھٹی (شاید بلا وجہ)، جو ذیسیموس Zosimus [الفہرست، ص ۳۵۲؛ زوسم، در رسائلِ محمد بن امیل، طبع سٹیپلٹن، ص ۴۰] کی بھٹی کہلاتی ہے (مخطوطۂ گوتھا، عدد ۱۳۴۹).

اشیا کو گرم کرنے کے لیے جو آلات استعمال کیے جاتے تھے، وہ فی الحقیقت بے شمار تھے ۔ بھٹیوں کی مختلف شکلیں تھیں اور ان کے نام بھی مختلف تھے ۔ جریانِ ہوا (draught) کو حسبِ ضرورت منظم کر لیا جاتا تھا ۔ جریانِ ہوا کا زور اس میں ایک پتّا پھینک کر جانچا جاتا تھا ۔ آگ سلگانے کے لیے دھونکنی استعمال کی جاتی تھی، لیکن ایسی بھٹیاں بھی تھیں جن میں ہوا کا جھونکا خود بخود جاری رہتا

تھا [انا فِخّ نفسه، دیکھیے سٹیپلٹن، در *Memoirs of ASB*، ٨/٦: ٣٥٦) ۔ خاص خاص کاموں، مثلاً شیشہ گلانے یا قیمتی پتھر تیار کرنے کے لیے موزوں شکل کی بھٹی استعمال کی جاتی تھی ۔ پگھلانے کے لیے یا تو معمولی کٹھالی (بُوطقه) استعمال کی جاتی تھی، یا ایک کٹھالی پر دوسری کٹھالی [بوط بربوط] رکھی جاتی تھی ۔ دوسری صورت میں اوپر کی کٹھالی کے پیندے میں ایک یا دو سوراخ بنائے جاتے تھے ۔ پگھلی ہوئی دھات اوپر کی کٹھالی سے بہ کر نیچے کی کٹھالی میں آ جاتی تھی اور میل اوپر کی کٹھالی میں رہ جاتا تھا ۔ چیزیں اٹھانے کے لیے چمٹے [= انبُر، ماسِک] وغیرہ استعمال کیے جاتے تھے؛ چنانچہ ایک الکیماوی نے یہ شکایت کی ہے کہ اس نے انھیں استعمال کرتے ہوئے اکثر اپنی انگلیاں جلا لیں، لیکن کوئی نتیجہ برآمد نہ ہوا ۔ ڈھالنے کے لیے سانچے استعمال کیے جاتے تھے ۔ جن اشیا کو گرم کرنا مقصود ہوتا وہ کسی صندوقچی، بوتل یا بھبکے (اثال = aludel) میں رکھی جاتیں ۔ اثال ایک لمبوترا سا کدو ہوتا تھا، جو ڈھکنے سے بند کیا جاتا تھا ۔ ڈھکنا (انبیق) بھبکے پر رکھا جاتا تھا ۔ اس طرح قرنبیق (alembic) [رکّ به انبیقِ] بن جاتا ہے ۔ اگر بھبکا بند سرے والا ہو تو اسے الانبیق الاعمی (= اندھا انبیق) کہتے ہیں ۔ اگر سرا کھلا اور ٹونٹی دار ہو تو بھبکے اور ڈھکنے دونوں کے ملنے سے زمانۂ حال کا ''ریٹارٹ'' (retort) بن جاتا ہے، جو تقطیر کے لیے استعمال کیا جاتا ہے ۔ پھر ایک قابلة (جسے انگریزی میں receiver کہتے ہیں) ٹونٹی کے سرے پر لگا دیا جاتا ۔ الرازی اور الطغرائی نے اکثر اس بات کی تاکید کی ہے کہ گرم کرنے کے برتنوں کی موٹائی یکساں ہونی چاہیے اور ان میں کوئی نقص نہ ہونا چاہیے ورنہ وہ آسانی سے پھٹ سکتے ہیں ۔ قرنبیقیں (kurbisis) وغیرہ یا تو کھلی آنچ پر گرم کی جاتی تھیں، یا گرم ہوا سے (جو آگ سے اٹھ رہی ہو)، یا بھاپ سے (جو ابلتے ہوئے پانی سے نکل رہی ہو) اور یا بن جنتر (water bath) سے ۔

ان جگھوں پر جہاں کسی آلے کے مختلف حصے جُڑے ہوں، ٹانکا لگانے یا ان کو صیقل کرنے کے لیے گل حکمت (= طین الحکمة) استعمال کی جاتی تھی، جس میں عام طور پر چارپایوں کے بالوں کا باریک باریک تراشہ اور نمک ملا لیا جاتا تھا ۔ اس کی تیاری کے بہت سے نسخے ہیں ۔ مٹی کی مختلف اقسام مختلف سیاروں کے نام سے موسوم ہیں (مخطوطۂ گو تھا، عدد ١٣٤) ۔ گرم کرنے کے برتنوں کی بیرونی سطح پر بھی، جیسا کہ انیسویں صدی تک ہمارے ہاں بھی رواج تھا، مٹی مل دی جاتی تھی تاکہ حرارت یکساں پہنچے اور اس طرح برتن کے دھماکے سے پھٹنے کا خطرہ کم ہو جائے ۔

چیزوں کو کوٹنے کے لیے ہاون دستہ (= ہاوَن و دَقّ) استعمال کیا جاتا تھا اور پیسنے کا کام ایک سخت چپٹی سی سل (= صِلایة) اور بٹے (= فِہر) سے لیا جاتا تھا ۔

تدبیرات: اپنے تجربوں میں الکیماوی کئی قسم کے طریقوں سے کام لیتے تھے ۔ ہر طریقے کی متعدد صورتیں تھیں ۔ ان تدبیرات کی ذیل میں ایک فہرست درج کی جاتی ہے ۔ تاہم اسے مکمل نہیں سمجھنا چاہیے ۔ یہ فہرست الخوارزمی (مفاتیح العلوم)، حاجی خلیفہ اور بعض مصنفینِ کتب کیمیا سے مأخوذ ہے :

(١) **تدبیر**: اس سے وہ عام عمل مراد ہیں جو اشیا پر کیے جاتے ہیں؛ (٢) سَحق (پیسنا وغیرہ)، تفصیل (ٹکڑے ٹکڑے کرنا)، مزاج و تمزیج (ایک دوسرے سے ملانا)؛ (٣) حلّ اور تحلیل (گھولنا) غالبًا مترادف ہیں ۔ ان سے وہ طریقے مراد ہیں جن سے کوئی چیز یا تو آج کل کے مفہوم میں گھولی

جاتی ہے، یا محض چھوٹے چھوٹے ذروں میں تقسیم کی جاتی ہے۔ حل یا تحلیل کی مختلف صورتیں یہ ہیں : اکال اشیا (Corrosives) سے؛ اپلون (یعنی معتدل حرارت) سے، رطوبت سے، دستے (= دقّ) سے کُوٹ کر، اندھی انبیق میں جوش دے کر (یعنی زیادہ دباؤ اور تپش سے)، روئی اور اہرن سے (چیز کو روئی کے گالے میں لپیٹ کر اہرن پر کوٹا جاتا ہے)، یا قطرہ بہ قطرہ ٹپکا کر (یعنی تقطیر سے)۔ کئی الکیماویوں نے حلّ کی حسب ذیل صورتیں بتائی ہیں : چیزیں یا تو حسب معمول گھولی جاتی ہیں، یا وہ ایک جالی کی تھیلی میں لٹکا کر پانی سے اٹھتی ہوئی بھاپ میں حل کی جاتی ہیں (دیکھیے الکاثی؛ الطغرائی)؛ تصویل (معلّق رکھنا)، جس سے کوئی شے پانی کے اندر باریک ذرات میں تقسیم ہو جاتی ہے؛ تسقیہ (پھوار گرانا)؛ تصفیہ (صاف کرنا) اور تخلیص (چھاننا) [ان اصطلاحات کے لیے دیکھیے ***Mem. ASB***، ۸ / ۶ : ۲۲۷ ببعد]؛ (۴) اِقامہ (fixation؛ آگ پر ایک جسم کو قائم النار بنانا، بغیر اس کے کہ وہ چیز جلے)؛ تشویہ (stewing، یعنی بریاں کرنا)، دھیمی آنچ پر دیر تک (تیل وغیرہ میں یا خشک) پکانا؛ تعقید، نیز معقد [= چیز کو قرع میں ڈال کر آگ میں جامد کر دینا]، جس کی حسب ذیل صورتیں بیان کی گئی ہیں : خشک کر کے، بوتل یا کیتلی سے، گاڑنے سے ('دفن' سے عام طور پر بہت کام لیا جاتا تھا، مثلاً دفن کے لیے بوتلوں کا ذکر آیا ہے)، اندھی انبیق سے، تجمید سے (جو ایک قسم کی تجسید ہے، یعنی جسد کی صورت بدل دینا)؛ (۵) سَبک (پگھلانا) اور اِستنزال (اوپر کی کٹھالی سے نیچے کی کٹھالی کی طرف بہنے دینا؛ (۶) تقطیر (قطرہ قطرہ کر کے گرانا)، تخلیص (کشید کرنا)، تصعید (صعود کرانا) اور ترجیم (پتھرانا، جو تصعید کی ایک قسم ہے)؛ (۷) تشمیع (موم کی طرح نرم کرنا)، تکلیس (Calcination، جسد کو گل حکمت شدہ کوزوں میں رکھ کر آنچ دینا تا آنکہ وہ آٹے کی طرح ہو جائے)، تصدِئہ (زنگ بنانا)، اِلغام (آمیزش کرنا، مخلوط کرنا)؛ (۸) تساوی (برابر کرنا، راقم اس کا مفہوم نہیں سمجھ سکا)، تخنیق (گلا گھونٹنا، اس کا تشمیع سے تعلق ہے).

تولنا خاص طور پر ایک اہم عمل تھا۔ اس سے اکثر کام لیا جاتا تھا کیونکہ یہ بات غالباً جلد ہی معلوم ہو گئی تھی کہ اشیاء حسب دلخواہ تناسب میں ایک دوسری کے ساتھ نہیں ملائی جا سکتیں، [تولنے کے بارے میں رکّ بہ میزان]۔ ادویہ کے موزوں تناسب کے متعلق کچھ زیادہ بیانات نہیں ملتے۔ مفاتیح العلوم میں لکھا ہے کہ شنگرف بنانے کے لیے ایک حصہ پارا اور ایک حصہ گندھک لینی چاہیے۔ ان کے جوہری اوزان سے جو تناسب نکالا گیا وہ ۲۰۰ : ۳۲ ہے، تاہم یہ امر ملحوظ رہے کہ تعامل کے آسانی سے وقوع پذیر ہونے کے لیے گندھک کی افراط ضروری ہے۔ مقدار کے متعلق ایک اور دلچسپ قول یہ ہے کہ مردہ سنگ بنانے میں سو حصہ سیسے سے ایک حصہ چاندی نکلتی ہے (یاقوت، ۲ : ۷۳۹ [بذیل الرأن])۔ الکاثی نے ان سب مختلف اشیا کی قلیل ترین مقداروں کی، جو الکیماوی استعمال کرتے ہیں، ایک طویل فہرست مرتب کی ہے (کتاب مذکور، ص ۵۷ ببعد).

ترکیبی و تجرباتی طریقے : خاص خاص اشیا کی تیاری کے لیے کوئی عام طریقے نہ تھے۔ بایں ہمہ اشیا کا ایک پورا سلسلہ مصنوعی طور پر تیار کیا جاتا تھا، مثلاً تانبے اور سرکے سے زنگار، سیسے اور سرکے سے سفیدہ، سیسے کو گرم کر کے سیندور، نیز مردا سنگ، لوہے سے لوہے کا زنگ، وغیرہ وغیرہ۔ ان صورتوں میں یہ معلوم تھا کہ متعلقہ اشیا میں دھات ضرور ہونی چاہیے۔ جب تانبا قدرتی طور پر

دستیاب ہونے والی معدنیات، مثلاً میلا کائیٹ (دہنج)، کی مختلف اقسام سے حاصل کیا گیا تو اس وقت بھی یہی صورت تھی (الدمشقی، متن : ص ۸۳ و ترجمہ : ص ۹۷)۔

''تجزیہ'' کا جو اصطلاحی مفہوم ہم لیتے ہیں اس کے مطابق تو کسی قسم کے تجزیے کا رواج نہ تھا، تاہم محتسب کے لیے بہت سے قاعدے مقرر تھے، جن سے وہ ملاوٹ کی بظاہر زیادہ عام صورتوں کا پتا چلا سکتا تھا، مثلاً نیل میں معدنی اشیا کی ملاوٹ اس کو جلا کر دریافت کی جاتی تھی۔ اس بارے میں ابوالفضل جعفر بن علی الدمشقی، ابن رسّام اور النبرادی کی مصنفات موجود ہیں (E. Wiedemann : *Beitr. zur Gesch. der Naturwissenschaften*، ج ۳۲ و ۴)۔ سونے اور چاندی کو پرکھنے کے لیے کسوٹی یا خالص کیمیائی طریقوں سے کام لیا جاتا تھا۔

فنی اعمال : کیمیائی فنی اعمال کے متعلق صحیح معلومات بہت کم ملتی ہیں۔ یہاں چند اشارات ہی کافی ہوں گے۔ اولاً، ان طریقوں کے متعلق جن سے دھاتیں در اصل حاصل کی جاتی تھیں، ہماری معلومات زیادہ نہیں۔ سونا، دھونے کے عمل سے حاصل کیا جاتا تھا۔ بعض مقامات میں یہ پارے کے اندر حل کیا جاتا تھا اور پھر پارے کو کشید کرکے علیحدہ کر لیا جاتا تھا (دیکھیے E. Wiedemann : کتاب مذکور، ۲۴ : ۸۳)۔ پارا بنانے کے لئے شنگرف (یا تو لوہے کے بھبکوں میں، یا لوہے کی کرچوں کے اضافے کے ساتھ) کشید کیا جاتا تھا (E. Wiedemann : *Journ. für Prakt. Chemie*، در کتاب مذکور، ص ۱۱۱)۔ فولاد کی صنعت، بالخصوص اس کو جوہر دار بنانے، یعنی اس میں ''فرند'' پیدا کرنے کے متعلق کتابوں کا ایک سلسلہ ملتا ہے، جس کی مثال الکندی کی ایک تصنیف ہے۔ زمانۂ حال کے ایک مشرقی مصنف ثابت (المشرق، ۱۹۰۰ء، ۳ : ۵۷۷، ۷۰۰) کے قول کے مطابق فولاد کا جوہر دار بننا، اس دھات میں طیطانیم Titanium کی موجودگی پر منحصر سمجھا جاتا ہے، لیکن اس قسم کے بیانات عام طور پر محض غیر علمی اور شخصی آزمائش پر مبنی ہوتے ہیں (E. Wiedemann : *Beitr. zür Gesch. der Naturwissenschaften*، ج ۲۵؛ L. Beck : *Gesch. des Eisens*، بار دوم، ج ۱)۔

مصنوعی طور پر تیار کردہ متعدد غیر نامیاتی (inorganic) اشیا کے لیے مذکورۂ بالا حوالے دیکھیے۔

نباتات سے مختلف قسم کے عطریات بنانے کے طریقوں میں بہت زیادہ ترقی ہوئی تھی۔ ان طریقوں کو بہتر سے بہتر بنانے کے لیے فارس اور دمشق میں خاص توجہ دی گئی اور اس میں قدما ہی کی تقلید کی گئی۔ شیراز کے ضلع میں ان عمارات پر خاص محصول عائد کیے جاتے تھے جن میں عرق گلاب تیار کیا جاتا تھا (E. Wiedemann : *Beiträge*، ص ۲۳۴)۔ پھولوں اور پتوں سے یا گرم تیل یا چربی کے ذریعے کچھ عطر نکالا جاتا تھا اور پھر اس پر مزید عمل کیے جاتے تھے۔ اس طریقے میں مختلف قسم کے بہت سے تیلوں، مثلاً زیتون، تل وغیرہ، سے کام لیا جاتا تھا (دیکھیے ابن البیطار، بذیل دُہن) مختلف اشیا پر پانی چھڑک کر انہیں قرنبیقوں میں ڈال لیا جاتا تھا۔ یہ قرنبیق ایک ستون کے گرد دائروں میں رکھے جاتے تھے اور ان کی قطاریں ایک دوسری کے اوپر جما دی جاتی تھیں۔ آگ سے نکلتی ہوئی گرم ہوا یا گرم پانی سے اٹھتی ہوئی بھاپ قرنبیقوں کو گرم کرتی تھی۔ اس طرح قرنبیقوں کے اندر جو بھاپ پیدا ہوتی تھی، وہ خوشبودار اور نہایت لطیف اثیری تیلوں کو اپنے ساتھ لے جاتی تھی اور ان کے ساتھ ایک ظرف میں جم جاتی تھی (دیکھیے تصاویر، در الدمشقی : نخبۃ الدہر، متن، ص ۱۹۴: E. Wiedemann : *Diergart*، در کتاب مذکور)۔

شکر سازی کی اہم صنعت کے لیے، جس کا متعلق ہمیں خاصی مکمل معلومات حاصل ہیں، رک بہ سکر؛ نیز دیکھیے E. A. von Lippmann : *Geschicte des Zuckers*، لائپزگ ۱۹۱۰ء؛ E. Wiedemann : *Beitr. zur Gesch. d. Nat.*، ج ۴۱، ۵۲ و ۵۵؛ [صنعت شیشہ سازی کے لیے رک بہ زجاج]۔

معمولی، مخفی اور سنہری روشنائیوں، چپڑا لاکھ کے روغنوں، دھاتی ٹانکوں اور جوڑنے کے مسالوں کی صنعت کے متعلق بہت سی کتابیں موجود ہیں، لیکن ان کی تہذیب و ترتیب کا کام ابھی باقی ہے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہو سکا ہے یہ خالص علمی قاعدوں پر مشتمل ہیں۔

نقلی ادویہ، نقلی موتی اور نقلی جواہرات بنانے کے طریقوں کو بڑی اہمیت حاصل تھی۔ جیسا کہ الخازنی کی میزان الحکمۃ سے پتا چلتا ہے، ان کا بہت رواج تھا۔ مختلف مصنفوں کے بتائے ہوئے بہت سے طریقے محض فرضی ہیں۔ وہ بیانات خاص دلچسپی کا باعث ہیں جو الجوبری: کشف الاسرار (دیکھیے E. Wiedemann، در مجلۂ مذکور، ج ۳۳ و در *Mitt. z. Gesch. d. Medizin d. Naturwissenschaften*، ۱۹۱۰ء، ۹ : ۳۸۶) کے علاوہ ان کتابچوں میں درج ہیں جو محتسبوں کے لیے تیار کیے گئے۔

کیمیا کی صحیح ترقی اور اسلامی ثقافت میں اس کے مقام کا بیان صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب ہم اس کے نمائندوں کی تصانیف سے بہتر طور پر واقف ہو جائیں اور ہمارے ذہن میں علم کیمیا سے متعلق دیگر علوم، مثلاً دواسازی، علم ادویہ اور علم معدنیات وغیرہ کا بہتر تصور قائم ہو جائے۔ جہاں تک علم کیمیا کا تعلق ہے، اس کی ابتدا رُسکا اور ہوم یارڈ کی طرح روز اول ہی سے کرنی ہوگی۔ اس سلسلے میں یہ بھی ضروری ہے کہ جن اعمال کا ذکر کیا جائے ان کا ترجمہ زمانۂ حال کی اصطلاحات کے مطابق کیا جائے، جیسا کہ ڈارمشٹاٹر Darmastadtar نے لاطینی گیبر Geber کی صورت میں کرنے کی کوشش کی تھی۔

مآخذ: (الف) مشرقی ماخذ: (۱) الندیم: الفہرست، ص ۳۵۱ ببعد (الکیمیا سے متعلق عبارات کا ترجمہ، از برتیلو Barthelot : *La Chemie, etc.*، ۳ : ۲۶ ببعد)؛ (۲) الخوارزمی: مفاتیح العلوم، طبع von Vloten؛ (۳) رسائل اخوان الصفا، مطبوعۂ بمبئی، ۲ : ۹۵ (علم المعاون سے متعلق حصے کے ترجمے کے لیے F. Dieterici : *Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber*، بار دوم، ص ۹۵ ببعد، جس کے مطالعے میں احتیاط درکار ہے)؛ (۴) المسعودی: مروج الذہب، مطبوعۂ پیرس، ۸ : ۱۷۵ تا ۱۷۷؛ (۵) الدمشقی: نخبۃ الدہر، طبع Mehren، متن: ص ۴۸ ببعد و ترجمہ: ص ۵۲ ببعد؛ (۶) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع ووسٹنفلٹ، ۱ : ۲۰۳ (مترجمہ J. Ruska : *Jahresber. der. prov. Oberrealschule Heidelberg*، ۱۸۹۵ / ۱۸۹۶ء)؛ (۷) صلاح الدین الصفدی: شرح لامیۃ العجم، از الطغرائی، مخطوطۂ برلن، عدد ۷۶۶۰؛ (۸) الاکفانی: ارشاد القاصد الٰی اَسْنَی الْمَقاصد، طبع اشپرنگر Sprenger، بسلسلہ Bibl. Ind.، عدد ۲۱، ۱۸۴۹ء؛ (۹) ابوالفضل: آئین اکبری، طبع بلوخمن Blochmann، متن و ترجمہ؛ (۱۰) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، طبع فلوگل Flügel، فصل بر علم الکیمیاء، ۵ : ۲۷۰ ببعد؛ (۱۱) ابن خلدون: المقدمہ، طبع Quatremère : *Not. et Extr.*، ۲۸ : ۲۲۹ ببعد و مترجمۂ دیسلان de Slane، ۲۱ / ۱ : ۲۴۹ ببعد۔

نیز کتاب خانوں (بالخصوص کتاب خانۂ برلن) کی فہرستیں۔ کہا جاتا ہے کہ کتاب خانۂ سلطانیہ، قاہرہ، میں کتابوں کا بڑا قیمتی ذخیرہ ہے۔ علاوہ ازیں خود الکیماویوں کی کچھ کتابیں بھی اب تک محفوظ رہی ہیں۔ یہاں کیمیا کی عربی کتابوں کے لاطینی

تراجم کا حوالہ نہیں دیا گیا (ان کے لیے دیکھیے: M. Steinschneider: *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*، در *Sitzungsber. d. K. Akad. der Wissensch*، وی آنا، Philos.-hist. Kl.، ج ۱۴۹ (۱۹۰۴ء) و ۱۵۱ (۱۹۰۵ء).

(ب) مغربی ماخذ: (۱) C. Brockelmann: *Gesch. der arab. Litteratur*؛ (۲) H. Kopp: *Gesch. der Chemie*، Braunschweig ۱۸۴۳ تا ۱۸۴۷ء؛ (۳) وهی مصنف: *Beitr. zur Gesch. der Chemie*، Braunschweig ۱۸۶۹ - ۱۸۷۵ء؛ (۴) وهی مصنف: *Die Chemie in älterer und neuerer Zeit*، ہائیڈل برگ ۱۸۸۶ء، ۲ جلد؛ (۵) F. Hoefer: *Histoire de la Chimie*، بار دوم، پیرس ۱۸۶۶ تا ۱۸۶۹ء، ۲ جلد؛ (۶) M. Berthelot: *La Chimie au moyen-âge*، ۳ جلد، پیرس ۱۸۹۳ء؛ (۷) E. O. von Lippmann: *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*، برلن ۱۹۱۹ء (اس کتاب میں مواد بڑی احتیاط سے جمع کیا گیا ہے، جس سے ماخذ کے نہایت صحیح حوالوں کے ساتھ استفادہ کیا گیا ہے)؛ (۸) H. E. Stapleton و R. F. Azo: *Alchemical Equment in the Eleventh Century* (جس میں الکاثی: عین الصنعة و عون الصناع، مع ترجمه و شرح، بھی شامل ہے)، در *Mem. of the ASB*، ۱۹۰۵ء، ۱ : ۴۷؛ (۹) E. Wiedmenn: *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften u.s.w.*، در *Sitz-ber. d. phy.-med. Soz. in Erlangen*؛ اس کے علاوہ اسی مصنف کے حسب ذیل مقالات: (۱۰) *Zur Alchemie bei den Arabern*، در *Journ. f. prakt Chemie*، ۷۶ (۱۹۰۷ء): ۶۵، ۱۰۵؛ (۱۱) *Über Chemische Apparate*، در P. Diergart: *Über das Goldmachen and die Beitr. zur Gesch. der Chemie*، ص ۲۳۴، ۱۹۰۹ء؛ (۱۲) *Verfälschung der Perlen nach al-Djaubari*، در *Berichte zur kenntnis des Orients*، ۵ : ۷۷، میونخ ۱۹۰۸ء؛ (۱۳) *Zur Geschichte der Alchemie*، در *Zeitschr. f. angewandte Chemie*، ۲۳ : ۵۲۲، ۵۲۸؛ (۱۴) *Über arabische Parfüms*، در *Arch. für Gesch. der Naturwissenschaften und Technik*، ۱۹۱۳ء، ۶ : ۴۱۸؛ (۱۵) *Arch. für Gesch. der Medizin*، ۱۹۱۴ء، ۸ : ۸۳؛ نیز دیکھیے (۱۶) J. Ruska: *Salammoniacus, Nušādir and Salmiak*، در *S. B. Akad. Heid.*، ۱۹۲۳ء، مقالہ ۵؛ (۱۷) وهی مصنف: *Arabische Alchemisten*، ج ۱: *Chālid Ibn Yazīd Ibn Muʿāwiya*، در *Heidelberger Akten der von Portheim Stiftung*، ۱۹۲۴ء، عدد ۶، ص ۳۱ ببعد و ج ۲: *Djaʿfar al-Sādiq der sechste Imam*، در مجلۂ مذکور، ۱۹۲۴ء، عدد ۱۰ (تبصروں کے لیے دیکھیے: E. D. von Lippmann، در *Chemiker Zeitung*، عدد ۱ و ۳)؛ (۱۸) R. Winderlich: *Arabisch Alchemisten*، *Zeitschr. f. angew. Chemie*، ۳۸ (۱۹۲۵ء) : ۳۴۸ تا ۳۵۰؛ (۱۹) وهی مصنف: *al-Rāzī als Bahnbrecher einer neuen Chemie*، در *DLZ*، ۴۴ (۱۹۲۳ء): ۱۱۵ تا ۱۲۰؛ (۲۰) وهی مصنف: *Probleme der Gābirforschung*، در *Isl.*، ۱۴ (۱۹۲۴ء) : ۱۰۰ تا ۱۰۴؛ (۲۱) وهی مصنف: *Über das Schriftenverzeichnis des Gābir ibn Hajjān und die Unechtheit einiger ihm zugeschriebener Abhandlungen*، در *Archiv für Geschichte der Medizin*، ۱۵ (۱۹۲۳) : ۵۳ تا ۶۷؛ (۲۲) وهی مصنف: *Tabula Samaragdina*، در *Heidelb. Akten der von Portheim-Stiftung*، ہائیڈل برگ ۱۹۲۶ء (اسی زمانے میں نوشادر کی تاریخ اور الرازی کی تصنیف کتاب الاسرار پر رسکا کے مقالات زیر اشاعت تھے)؛ (۲۳) E. H. Holmyard: *Gābir ibn*

Ḥayyān، در *Proc. of the Roy. Soc. of Medicine*، ۲۶ (۱۹۲۳ء): ۴۰ تا ۵۷؛ (۲۴) وهی مصنف: *A critical examination of Berthelot's work upon Arabic Chemistry*، در *Isis*، ۶: ۴۷۹ تا ۴۹۹؛ (۲۵) وهی مصنف: *The Present Position of the Geber Problem*، در *Science Progress*، ۱۹۲۵ء، ص ۳۱۵ ببعد؛ (۲۶) وهی مصنف: *Maslama al-Majriti and the Rutbatu 'l-Hakīm*، در *Isis*، ۶ (۱۹۲۴ء): ۲۹۳ تا ۳۰۵؛ (۲۷) وهی مصنف: *Abu 'l-Kāsim Muḥammad Ibn Aḥmad al-'Irāḳī, Kitāb al-'Ilm al-Muktasab, etc.*، ۵۳ صفحات، ترجمه و متن ۵۷ صفحات؛ (۲۸) وهی مصنف: *A Romance of Chemistry*، در *Journ. of the Society of Chemical Industry*، ج ۴۴، ۱۹۲۵ء؛ (۲۹) وهی مصنف: *Chemistry in Islam*، در *Scientia*، میلان، نومبر ۱۹۲۶ء، ص ۲۸۷ تا ۲۹۶؛ (۳۰) J.Ruska و E. Wiedemann: *Beiträge*، ج ۶۷: *Arabische alchemistische Decknamen*، در *S.B.P.M.S. Erlg.*، ۱۹۲۴/۱۹۲۵ء، ج ۶۶ ببعد؛ (۳۱) E. Darmstädter: *Die Alchemie des Geber*، برلن ۱۹۲۲ء (لاطینی گیبر Geber کی تصانیف کا ترجمه، مع حواشی، جو ماهرین زبان عربی کے لیے اهم هیں).

[نیز دیکھیے (۱) لطفی جمعه: تاریخ فلاسفة الاسلام، قاهره ۱۹۲۷ء؛ (۲) قدری حافظ طوقان: العلوم عندالعرب، قاهره ۱۹۶۱ء؛ (۳) ذبیح اللہ صفا: تاریخ علوم عقلی در فنون اسلامی، تهران ۱۳۳۱ء ش؛ (۴) رحمن علی: تذکره علماے هند، لکهنؤ ۱۹۱۴ء؛ (۵) عبدالسلام ندوی: امام رازی، اعظم گڑه ۱۹۵۰ء؛ (۶) وهی مصنف: حکماے اسلام، دو جلد، اعظم گڑه ۱۹۵۳ - ۱۹۵۶ء؛ (۷) لی بان (مترجم سید علی بلگرامی): تمدن عرب، ص ۵۱۹ ببعد؛ (۸) حمید عسکری: نامور مسلم سائنسدان، لاهور ۱۹۶۲ء؛ (۹) *History of Muslim Philosophy*، طبع ایم - ایم شریف، ج ۲؛ (۱۰) George Sarton: *Introduction of the History of Science*، ۳ جلدیں؛ (۱۱) *The Legacy of Islam*، طبع J. Arnold و A. Guillaum، اوکسفرڈ ۱۹۳۱ء].

(E. WIEDEMANN [و اضافه از اداره])

علم المعادن: یعنی معدنیات کا علم۔ موجوده زمانے میں اسے علوم طبیعی کی ایک اهم شاخ کی حیثیت حاصل هے، لیکن متقدمین کے هاں اسے بسا اوقات دوسرے علوم، بالخصوص علم کیمیا اور علم طبقات الارض، کا حصه سمجها جاتا تها۔ آٹھویں صدی عیسوی کے دوران میں پہلی بار تاریخ طبیعی کے متعلق مخصوص نوعیت کی کتابیں نمودار هوئیں۔ ان میں حیوانات، نباتات اور جمادات کا حال ادبی نقطۂ نظر سے بیان کیا جاتا تها، تاهم ان میں خاصی مفید معلومات بهی شامل هوتی تهیں (*Legacy of Islam*، ص ۳۲۰).

اس علم کی طرف مسلمانوں کی توجه غالبًا اس وقت هوئی جب ارسطو (رک به ارسطاطالیس) سے منسوب ''کتاب معدنیات'' کا عربی میں ترجمه هوا؛ چنانچه اس کے بعد اس موضوع پر، بالخصوص قیمتی پتهروں اور جواهرات کے بارے میں، متعدد کتابیں لکهی گئیں، جو ''حجریات'' کے نام سے منسوب کی جاتی هیں۔ ان میں محمد ابن شاذان الجواهری کی کتاب الجواهر و اصنافه بهت ممتاز هے۔ اس کے علاوه ابن الندیم نے کچھ اور تصانیف کے نام بهی دیے هیں، مثلًا کتاب الکنوز السبعته، کتاب دفائن السیوب، کتاب معادن والمطالب و الکنوز لبعض المصریین، کتب مزاجات الجواهر المعدنیه و عمل الفولاذ و الطالبقون و الخماهن؛ لیکن ان کے مصنّفین کا پتا نهیں چلتا (ابن الندیم: الفهرست، ص ۳۱۷، ۳۱۸).

بہر حال اس میں شک و شبہہ کی کوئی گنجائش نہیں کہ جابر بن حیان [رک باں] سے الکندی [رک باں] تک اکثر قابل ذکر علما نے معادن اور علم المعادن پر قلم اٹھایا اور ان کے رسائل کا بعد میں اہل مغرب نے نہ صرف ترجمہ کیا بلکہ ان کی تقلید بھی کی ۔ الکندی نے اس کے فنی اور صنعتی پہلو کو بھی نظر انداز نہیں کیا، چنانچہ اس نے بہت سے چھوٹے چھوٹے رسالے لوہے اور فولاد سے اسلحہ تیار کرنے پر بھی مرتب کیے (*Legacy of Islam*، ص ۳۴۸)۔ ابن الندیم (ص ۳۵۶) نے جابر بن حیان کے تین رسائل کا ذکر کیا ھے، یعنی کتاب کیمان المعادن، کتاب جواھر الکبیر اور رسائل فی الحجر ۔ اسی زمانے میں ابن العزاقر نے کتاب الحجر لکھی (الفہرست، ص ۳۶۰) ۔ مشہور مستشرق سٹین شنائڈر Steinschneider کی رائے میں اس موضوع پر اسلامی دور کی پہلی تصنیف عطارد بن محمد الکاتب کی کتاب الجواھر و الاحجار ھے۔ المأمون کے عہد کے اس ماہر علم معدنیات نے بیش قیمت پتھروں، ہیروں اور جواھرات کے خواص معلوم کیے اور انھیں اپنی کتاب میں رقم کیا ۔ اس کے قلمی نسخے یورپ کے کتاب خانوں میں موجود ھیں ۔ ۱۹۷۱ء میں سٹین شنائڈر نے اپنے ایک مقالے میں اس کی بہت تعریف کی ھے (نامور مسلم سائنسدان، ص ۲۰۲، ۵۹۰).

بقول میکس میئر ھاف Max Mayerhaf، ''خلیفہ کی سلطنت اور مشرقی و جنوبی ممالک، مثلاً ترکستان، ہندوستان اور مشرقی افریقہ کے سواحل کے درمیان تعلقات و روابط روز افزوں ہو رہے تھے، چنانچہ اسی وجہ سے بیش بہا اور نایاب و نادر جواھرات کی درآمد و برآمد اور ان کی معلومات بھی ترقی کر رہی تھیں ۔ یہی سبب ھے کہ بعض جواھرات کے جدید ناموں سے بھی عربی و ایرانی ربط کا سراغ ملتا ھے، مثلاً **Bazoor** فارسی کے پاد زھر (= زھر سے حفاظت کرنے والا) سے بنا ھے'' (*Legacy of Islam*، ص ۳۲۲).

اس سلسلے میں البیرونی [رک باں] کا ذکر بھی بہت ضروری ھے، جس نے نہ صرف آٹھ پتھروں اور دھاتوں کا وزن تقریباً صحیح طور پر متعین کیا بلکہ حجریات پر ایک ضخیم تصنیف بھی اپنی یادگار چھوڑی ۔ اس کی کتاب الجماھر فی معرفة الجواھر شائع ہو چکی ھے (طبع کرینکو، ۱۹۳۶ء و طبع الہلالی، مع ترجمہ و شرح، لائپزگ ۱۹۴۱ء) ۔ اس میں اس نے طبیعی، تجارتی اور طبعی نقطۂ نظر سے بے شمار پتھروں اور دھاتوں کے حالات فراہم کیے ھیں .

یوں تو عربی میں حجریات پر تقریباً پچاس کتابیں لکھی گئیں، لیکن ان میں بہترین اور مشہور ترین کتاب شرف الدین ابوبکر احمد بن یوسف التیفاشی (م ۶۵۱ھ/۱۲۵۳ء) کی ازھار الافکار فی جواھر الاحجار ھے ۔ یہ کتاب شائع ہو چکی ھے ۔ اس کے علاوہ خواص الاحجار اور الاحجار التی توجد فی خزائن الملوک اس کی دو اور تصانیف ھیں (الزرکلی: الاعلام) ۔ التیفاشی نے بیش قیمت پتھروں کے متعلق وسیع اور تفصیلی معلومات فراہم کی ھیں ۔ اس نے ان کے مآخذ، ان کا جغرافیہ، ان کی آزمائش اور ان کی قیمت کے متعلق تفصیلات درج کی ھیں اور یہ بھی بتایا ھے کہ طب اور سحر و افسوں میں ان سے کیا کام لیا جاتا ھے ۔ اس نے پلائنی کی کتاب اور ارسطو سے منسوب تصنیف کے سوا کسی قدیم مآخذ پر انحصار نہیں کیا اور صرف عرب مصنفین کی تحقیقات ھی درج کی ھیں .

جابر بن حیان عربی علم الکیمیا کے بانی کی حیثیت سے دنیا بھر میں مشہور ھے ۔ کہتے ھیں کہ الکیمیا مصری لفظ کمات (= سیاہ) سے مأخوذ ھے

اور بعض کا خیال ہے کہ یہ یونانی لفظ کیمی (= پگھلی ہوئی دھات) سے نکلا ہے۔ اس علم کے جو بنیادی اصول مصری اور یونانی محققین نے قائم کیے تھے وہ یہ ہیں: (ا) تمام دھاتیں اصل میں ایک ہی ہیں، اس لیے ایک دھات کا دوسری دھات میں استحالہ بالکل ممکن ہے؛ (ب) سونا تمام دھاتوں سے زیادہ پاکیزہ اور خالص دھات ہے اور چاندی اس سے دوسرے درجے پر ہے؛ (ج) ایک ایسا مادہ بھی موجود ہے جس میں گھٹیا دھاتوں کو قیمتی دھاتوں میں تبدیل کرنے کی صلاحیت ہے۔ الکندی، الرازی اور ابن سینا نے اس سے پر زور اختلاف کرتے ہوے اسے محض شعبدہ گری قرار دیا اور سائنسی منہاجات سے متعارف کیا۔ اسی طرح جابر اور دوسرے عرب ماہرین کیمیا معدنی مادوں کو اجسام (سونا، چاندی وغیرہ)، نفوس (گندھک سنکھیا وغیرہ) اور ارواح (سیماب، نوشادر وغیرہ) میں تقسیم کرتے تھے، لیکن الرازی کیمیائی مادوں کو نباتات، حیوانات اور معدنیات میں تقسیم کرتا ہے اور یہی وہ تصور ہے جو آج تک مسلمہ طور پر چلا آ رہا ہے۔ الرازی معدنیات کے طبقے کو ارواح، اجسام، احجار، تیزابات، سہاگے اور نمکیات میں تقسیم کرتا ہے اور اڑ جانے والی چیزوں کو اجسام اور نہ اڑنے والی اشیا کو ارواح قرار دیتا ہے۔ ویدمان E. Wiedeman نے اپنی ''تاریخ کیمیا'' میں الرازی کی کتاب الاسرار کے اقتباسات نقل کیے ہیں (اس سلسلے میں مزید معلومات کے لیے دیکھیے بذیل علم الکیمیا)۔

جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے علم کیمیا کی طرح علم طبقات الارض کا بھی علم المعادن سے نہایت قریبی تعلق ہے۔ ابن سینا نے کتاب الاحجار میں ایک باب پہاڑوں کی اصلیت کے بارے میں لکھا ہے اور اس ضمن میں اس کے مشاہدات زمانۂ حال کی تحقیقات سے زیادہ دور نہیں۔ وہ لکھتا ہے: ''پہاڑ غالباً دو اسباب سے پیدا ہوئے ہیں: یا تو وہ سطح زمین کے شق ہونے سے باہر نکل آئے ہیں، جیسا کہ بعض اوقات زلزلے کے وقت دیکھا گیا ہے، یا وہ بہتے ہوئے پانی کے ذریعے سے پیدا ہوے، یعنی دریاؤں نے جا بجا زمین کو کاٹ کر گھاٹیاں پیدا کر لی ہیں اور بیچ میں پہاڑ رہ گئے ہیں۔ پتھر نرم اور سخت دونوں ہیں۔ پانی نرم پتھروں کو کاٹ ڈالتا ہے اور سخت پتھروں کو چھوڑ دیتا ہے۔ اکثر بلندیاں دنیا میں اسی طرح پیدا ہوئی ہیں۔ فلزات بھی اس طرح پیدا ہوے ہیں جیسے پہاڑ۔ ان نتائج کے پیدا کرنے کے لیے زمانۂ دراز کی ضرورت ہے اور ممکن ہے کہ بمرور زمان پہاڑ کٹ کر نیچے ہو جائیں''۔ اپنے اس بیان کے ثبوت میں ابن سینا لکھتا ہے: ''پہاڑوں کے پیدا ہونے کا باعث پانی کا ہونا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مدت سے پتھروں پر دریائی وغیرہ جانوروں کے نشانات موجود ہیں۔ وہ مٹی جو پہاڑوں پر پائی جاتی ہے اس طرح نہیں بنی جس طرح خود پہاڑ بنے ہیں، بلکہ وہ درختوں کے سڑنے سے اور اس مٹی سے مل کر بنے ہیں جن کو پانی لایا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ مٹی اس سمندر کی پرانی کیچڑ ہو جو کسی وقت کُل پہاڑوں کو غرق کیے ہوے تھا''۔ اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ وہ تغیرات، جو دنیا میں پیدا ہوتے ہیں، بہت ہی آہستہ آہستہ اور بہت طویل زمانے میں واقع ہوتے ہیں اور موجودہ علم طبقات الارض نے بھی یہی ثابت کیا ہے۔

سطح زمین کا سمندر کے تغیرات کے سبب سے بدلتے رہنا اور زمین کی شکل میں تغیرات کا ہونا اس درجے عربوں پر ثابت ہو چکا تھا کہ عوام الناس کے خیالات تک میں یہ مسائل شریک ہو چکے تھے۔ اس کا اندازہ ہمیں اس تمثیل سے ہوتا ہے جو القزوینی کی عجائب المخلوقات میں ملتی ہے: ''رجز، ایک جن،

کہتا ہے کہ ایک مرتبہ ایک بہت پرانے شہر سے گزرا ۔ میں نے وہاں ایک باشندے سے پوچھا: ''تجھے معلوم ہے کہ یہ شہر کب سے بستا ہے''؟ اس نے جواب دیا: ''نہیں'' ۔ ہزار برس بعد میں پھر وہاں سے گزرا ۔ جس جگہ وہ شہر تھا، وہاں میدان تھا اور کھیتی ہو رہی تھی ۔ میں نے ایک کسان سے پوچھا: ''تجھے معلوم ہے کہ وہ شہر جو یہاں پہلے تھا کس طرح غارت ہوا ؟'' اس نے کہا: ''یہ کھیت تو ہمیشہ سے ایسا ہی ہے'' ۔ ہزار برس بعد پھر اس مقام سے گزرا اور وہاں ایک بڑا سمندر دیکھا، جس کے کنارے بہت سے ماہی گیر مچھلیاں پکڑ رہے تھے ۔ میں نے ان سے پوچھا: ''یہ سمندر کتنے دنوں سے ہے ؟'' انہوں نے جواب دیا: ''ہمیشہ سے'' (تمدن عرب، ص ۵۳۲ ببعد؛ نیز اس سلسلے میں دیکھیے المسعودی: مروج الذہب، جہاں اس نے ایک زلزلے کا حال قلمبند کیا ہے).

مآخذ: (۱) سارٹن George Sarton: *Introduction to the History of Science*، جلد ۳؛ (۲) Max Meyerhof: *Science and Medicine*، در *The Legacy of Islam*، اوکسفرڈ ۱۹۳۱ء؛ (۳) محمد عبدالرحمٰن خان: *A History of Muslim Physics and Numerology*، در *Philosophy*، طبع ایم ۔ ایم شریف، Wiesbaden ۱۹۶۶ء؛ (۴) ابن الندیم: الفہرست؛ (۵) حاجی خلیفه: کشف الظنون؛ (۶) الزرکلی: الاعلام؛ (۷) لطفی جمعه: تاریخ فلاسفة الاسلام؛ (۸) قاری حافظ طوقان: العلوم عندالعرب؛ (۹) ذبیح اللہ صفا: تاریخ علوم عقلی و فنون اسلامی؛ (۱۰) عبدالسلام ندوی: حکماے اسلام؛ (۱۱) بلگرامی: تمدن عرب؛ (۱۲) حمید عسکری: نامور مسلم سائنسدان، لاہور ۱۹۶۲ء.

[سیّد امجد الطاف]

عملی طبیعیات

طِبّ: (ع)، علم العلاج و علم الادویه؛ ⊗ سائنس کی ایک شاخ، جس میں جسم انسانی سے بحیثیت صحت و مرض کے بحث کی جاتی ہے ۔ چونکہ صحت و مرض کو سمجھنے کے لیے اسباب صحت و مرض کا جاننا بھی ضروری ہے اس لیے ایک طبیب کے لیے علوم طبیعیه سے کما حقه واقفیت بھی ضروری ہے ۔ یہی وجه ہے کہ عناصر، مزاج، اخلاط، اعضا، قوٰی، موسم، آب و ہوا، ماکول و مشروب، معائنۂ نبض، امتحان بول و براز وغیرہ اور عصر حاضر میں علم الجراثیم، کیمیاوی و خورد بینی امتحانات، ایکسرے اور برقی معائنۂ قلب کے مضامین بھی طبی سائنس کے ضروری اجزا سمجھے جاتے ہیں ۔

غرض و غایت: اس علم کا مقصد یہ ہے کہ انسان کی طبعی صحت کو قائم رکھا جائے اور اگر کسی سبب کی بنا پر اس کی صحت زائل ہو جائے تو زائل شدہ صحت کو واپس لا کر مریض کی طبعی حالت کو برقرار رکھنے کی کوشش کی جائے ۔

موضوع اور اس کی اہمیت: چونکہ اس علم کا موضوع براہ راست انسان کا جسم ہے ، اس لیے اس علم کو دیگر علوم پر شرف و برتری حاصل ہے ۔ یوں تو تمام علوم کسی نہ کسی حیثیت سے انسان کی خدمت انجام دیتے ہیں ، اس لیے بلاشبہہ جمله علوم و فنون کو انسان کا خادم کہا جاسکتا ہے اور اس لحاظ سے یقیناً تمام علوم ایک دوسرے کے مساوی مرتبه رکھتے ہیں ، لیکن علم طب کا موضوع چونکہ براہ راست انسان کا جسم ہے، جو کائنات کی اعلٰی و اشرف مخلوق ہے اور جسے قرآن مجید نے ''احسن تقویم'' سے تعبیر کیا ہے، لہٰذا علم طب اپنے موضوع کی شرافت و عظمت کی بنا پر سائنس کی دوسری

شاخوں کے مقابلے میں سب سے اعلیٰ و اشرف ہے ۔

طب عربی : اس میں کوئی شک نہیں کہ دیگر علوم کی طرح علم طب کا سرچشمہ بھی سرزمین یونان ہی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں، بالخصوص عربوں نے سائنس کی اس مخصوص شاخ میں بڑی گراں قدر خدمات انجام دی ہیں ۔ یہ کہنا کسی طرح بھی مبالغہ نہیں کہ علم طب صحیح معنوں میں مسلمانوں کا ایک گراں قدر علمی سرمایہ ہے، جس کی اختراع و ایجاد عرب اطبا و حکما کی دماغی کاوشوں کا نتیجہ ہے اور جس کی تدوین و ترقی میں مسلمان خلفا و سلاطین نے ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ہے ۔ ایسے مسلمانوں کی تاریخی دیانت سمجھنا چاہیے کہ انہوں نے اپنے بیش بہا اضافوں اور گراں قدر ایجادات و اختراعات کے باوجود اس فن کے ساتھ یونان کی نسبت کو قائم رہنے دیا، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ جس طب کو عرف عام میں طب یونانی کہتے ہیں وہ بڑی حد تک طب عربی ہے ۔

تراجم و شروح : طب میں عربوں کی خدمات کا آغاز ترجمہ و شرح سے ہوا؛ چنانچہ عربوں نے ایران، شام، ہندوستان، روم، یونان، مصر، اور کلدان کی قدیم طبی کتابوں کے تراجم عربی زبان میں کیے، ان پر حواشی لکھے، ان کی تشریح و تبویب کی اور مختلف حکما کے بکھرے ہوئے اقوال و مسائل کو جامع کر کے ایک باضابطہ اور منظم فن کی بنیاد رکھی ۔ اس سلسلے میں آل حنین، آل بختیشوع آل ثابت اور آل ماسویہ کی خدمات خصوصیت سے قابل ذکر ہیں ۔ اسی طرح ترجمہ و شرح کے میدان میں قسطا بن لوقا، حجاج بن مطر، ابن البطریق، عیسی بن یحیی، احمد بن ابی الاشعث، ابن جلجل اور یوحنا بن ماسویہ جیسے علمائے فن کی خدمات بھی بڑی گراں قدر ہیں اور تاریخ کے صفحات ان کے علمی کارناموں سے معمور ہیں ۔

مسلمان خلفا و سلاطین کی سرپرستی : اس فن سے مسلمانوں کے شغف و انہماک کا عالم یہ تھا کہ مسلمان خلفا و سلاطین اپنے دربار کے طبیبوں کے انتخاب میں انتہائی دلچسپی کا اظہار کیا کرتے تھے اور بلا تعصب مذہب و ملت و ملک و قوم بڑی سے بڑی رقم صرف کر کے بڑے احترام و اعزاز کے ساتھ انہیں اپنے درباری طبیب مقرر کرتے تھے تاکہ طب کی تدوین اور علاج و معالجے کے سلسلے میں ان سے استفادہ کیا جائے؛ چنانچہ خلفا کے دربار میں یہودی، عیسائی، مجوسی، صابی اور ہندو، غرض ہر مذہب اور ہر عقیدے کے طبیب ان خدمات کی انجام دہی کے لیے مامور تھے ۔

عرب اطبا علم طب کے یونانی مصنفین، خصوصاً بقراط اور جالینوس، سے واقف تھے ۔ بقراط کی طبی کتابوں کا عربی ترجمہ حنین بن اسحٰق، قسطا بن لوقا، عیسی بن یحیی اور عبدالرحمن بن علی نے کیا ۔ انہوں نے اس کی کتاب *Aphorisms* (فصول بقراط) کا ترجمہ کیا اور اس کے رسالوں *Prognostics* (''علامات مرض'') اور *Epedemics* (''وبائی امراض'') کا مطالعہ کرنے کے بعد ان پر حواشی لکھے ۔ اسی طرح جالینوس کی متعدد تصانیف کا بھی عربی میں ترجمہ ہوا ۔ ان میں تقریباً چودہ کتابیں علاج الامراض (Therapeutics) کے موضوع پر ترجمہ ہوئیں ۔ اسی طرح ایک رسالہ تشخیص الامراض پر اور متعدد رسائل بخاروں کے علاج سے متعلق عربی زبان میں ترجمہ کیے گئے ۔ *Legacy of Islam* میں بیان کیا گیا ہے کہ جالینوس کی کتابوں کے ایک سو سریانی اور انتالیس عربی نسخے مامون رشید کے عہد میں ترجمہ کر لیے گئے تھے اور بقول پروفیسر براؤن جالینوس کی کتاب التشریح (*Galen's Anatomy*) کا جرمن ترجمہ موجود ہے ۔ جالینوس کی کتاب التجربۃ الطبیۃ

کا انگریزی ترجمہ اصل عربی متن کے ساتھ، جو حبیش کے قلم کا رہین منت ہے، کیمبرج یونیورسٹی سے شائع ہو چکا ہے۔

خلفا کے زمانے میں جو عیسائی طبیب ممتاز و معروف تھے ان میں سے ابن ماسویہ خلیفہ ہارون الرشید کا طبیب خاص تھا، جس نے اس کے ذمے یہ خدمت سپرد کی تھی کہ قدیم اطبا کی تصانیف کے تراجم حاصل کرے ۔ اس کے علاوہ وہ بغداد میں طب بھی پڑھایا کرتا تھا ۔ اسی زمانے میں بختیشوع کا خاندان بھی طبی دنیا میں عظیم شہرت کا مالک تھا، چنانچہ ہارون الرشید کے ابتدائی عہد میں اس خاندان کا ایک فرد جبریل دربار خلافت کا طبیب خاص تھا ۔ اسی طرح ایک اور طبیب علی بن رضوان مصر کے فاطمی خلیفہ الحاکم کا طبیب تھا ۔ ایک اور طبیب علی بن عباس سلطان عضدالدولہ کا شاہی طبیب تھا ۔ اس کی ایک طبی تصنیف کتاب الملکی کے نام سے موسوم ہے ۔ یہ وہی کتاب ہے جو شیخ الرئیس بو علی سینا کی شہرۂ آفاق کتاب القانون فی الطب سے پہلے معروف و مستعمل تھی ۔ اسی دور کا ایک اور طبیب سنان الصابی ہے، جو مشہور مہندس ثابت بن قرہ کا بیٹا تھا ۔ اس نے علم طب میں امتحانات اور سرکاری اسناد کی تقسیم کا طریقہ رائج کیا ۔ حکومت کی طرف سے باقاعدہ امتحانات میں کامیاب اور سند یافتہ اطبا ہی کا تقرر کیا جاتا تھا ۔ کامیاب اطبا کو اسناد دی جاتی تھیں ۔ ان میں ان کی صلاحیت و استعداد کے مطابق یہ تفصیل درج ہوتی تھی کہ کس طبیب کو کس حد تک علاج کرنے کی اجازت ہے ۔ بغداد میں آٹھ سو سے زائد سند یافتہ اطبا تھے ۔ ان کے علاوہ ایسے طبیب بھی موجود تھے جو اپنی غیرمعمولی شہرت و مقبولیت کی بنا پر امتحانات سے مستثنی قرار دے دیے گئے تھے۔

عرب اپنے پیش رو یونانی اطبا پر سبقت لے گئے ۔ اس کی سب سے بڑی وجہ ان کی مجتہدانہ قوت تھی ۔ یہ صحیح ہے کہ انہوں نے یونانی طب سے استفادہ کیا، لیکن کورانہ تقلید نہیں کی بلکہ مسائل و نظریات فن میں مجتہدانہ شان اختیار کی ؛ چنانچہ ابو سہل مسیحی نے قدما کے مسلمات پر بیشتر رد و قدح کی اور شیخ الرئیس بو علی سینا نے بقراط و جالینوس کے معتقدات پر جابجا گرفت کی ۔ نقد و جرح کا یہ سلسلہ برابر قائم رہا؛ چنانچہ ملا نفیس نے ابن ابی صادق کی آرا پر دعوت فکر و نظر دی اور ابوالحسن قرشی نے بو علی سینا پر اور علی بن رضوان نے زکریا رازی پر جا بجا اعتراضات کیے۔

نئے تجربات و اضافات: عربوں نے اپنی فکری و اجتہادی قوتوں سے کام لے کر طریقہ ہاے علاج اور اعمال فن میں بے شمار تجربات و اضافات کیے: چنانچہ ابن وافد پہلا طبیب تھا جس نے علاج بالغذاء پر زور دیا ۔ حکیم رضی الدین نے غذاے دوائی کو (دواے خالص کے مقابلے میں) ترجیح دی اور حکیم اوحد الزمان ابوالبرکات نے ایک خاص وبائی مرض میں قطع انامل کا علاج اختراع کیا ۔

ابو المنصور صاعد بن بشر بن عبدوس نے تمام حکماے یونان کے قدیم طریقۂ علاج کے خلاف اکثر امراض باردہ، مثلاً فالج، لقوہ، اور استرخا کے لیے نظام طب عربی میں ادویۂ باردہ اور منع غذا کا علاج رائج کیا، جو آگے چل کر بے حد کامیاب ثابت ہوا ۔ یونانیوں کے ہاں حفظان صحت ایک باقاعدہ علم کی صورت میں موجود نہیں تھا ۔ عرب اطبا نے حفظان صحت کے اصول مرتب کیے اور اسے ایک منظم فن کی حیثیت سے رائج کیا ۔ اسی طرح انہوں نے امراض چشم کے متعلق تحقیق کی، فن جراحت کو ترقی دی، شکر سازی کے معمل تیار کیے، شکر بنائی اور مرکب ادویہ کی تیاری میں شکر کے استعمال کو رواج دیا۔

مسلمان اطبا کی ایجادات و اختراعات کے سلسلے میں مشہور مصنف جرجی زیدان نے اپنی کتاب تاریخ التمدن الاسلامی میں ایک علیحدہ باب ''ما احدثوا المسلمون فی الطب'' کے عنوان سے متعین کیا ہے، جس میں تفصیل سے عربوں کی خدمات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے : ''عربوں نے پہلی مرتبہ علاج بالجراحت میں کاوی ادویہ کا استعمال شروع کیا، مسلولین کے ناخنوں کی کیفیت بیان کی، یرقان اور ہواے اصفر کے علاج کا ذکر کیا، جنون کے لیے افیون کو بمقدار کثیر استعمال کرنے کی اجازت دی، نزف الدم کے لیے سر پر سرد پانی ڈالنا تجویز کیا، خلع کتف اور نزول الماء کے اپریشن کا طریق کار بتایا، تفتیت سدد کے طریقے بیان کیے؛ نیز بعض ایسی فروع طب پر کتابیں لکھیں، جن کا ذکر کتب مقتدمین میں موجود نہ تھا، مثلاً یوحنا بن ماسویہ نے جذام پر اور الرازی نے چیچک و خسرہ پر پہلی مرتبہ کتابیں تصنیف کیں.

عربوں نے فن طب میں جو اضافات و اختراعات کیے وہ آگے چل کر عصر حاضر کی معلومات و تحقیقات کی اساس بنے۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں :۔

منصور بن محمد نے ۱۳۹۶ء میں تشریح منصوری، لکھی جو اعضاے اجسام انسانی کی تصاویر سے مزین تھی۔ اسی طرح علم جراحت میں ابوالقاسم الزہراوی کی کتاب بھی تشریحی تصاویر و نقوش سے آراستہ ہے۔ برہان الدین نے اعلان کیا کہ خون میں سکر العنب پائی جاتی ہے اور الرازی نے بیان کیا کہ معدے میں ایک ترش رطوبت موجود ہے۔ ابن النفیس نے پہلی بار نظریۂ دوران خون کو بیان کیا، جسے بعد میں سر ولیم ہاروے سے منسوب کیا گیا۔ مانچسٹر یونیورسٹی کے ڈاکٹر جے۔ بلاتھم نے اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے.

جہاں تک تعدیۂ امراض کا تعلق ہے خوردبین کی ایجاد سے پہلے بلاشبہہ مسلمانوں نے جراثیم کو آنکھوں سے نہیں دیکھا تھا، لیکن اپنی فہم و فراست سے انھوں نے تعدیۂ امراض کے اس ذریعے کو ضرور معلوم کر لیا تھا؛ چنانچہ مشہور غرناطی طبیب ابن الخطیب (۱۳۱۳ تا ۱۳۷۴ء) وباے طاعون کے سلسلے میں اس حقیقت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ ''اس مرض کے تعدیہ کا وجود تجربے، مطالعے اور شہادت حواس سے قطعی طور پر ثابت ہو چکا ہے''؛ چنانچہ معتبر اطلاعات سے ظاہر ہے کہ مریضوں کے ملبوسات، ظروف، اور کانوں کے آویزوں کے استعمال سے یہ مرض پیدا ہو گیا اور ایک گھر کے آدمیوں سے دوسرے مقامات پر پھیل گیا۔ ہسپانوی طبیب ابن خاتمۃ (م ۱۳۶۹ء) لکھتا ہے ''میرے طویل تجربے کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مریض سے ربط رکھتا ہے تو طاعون فی الفور اس کو عارض ہو جاتا اور اس میں بھی وہی علامات ظاہر ہو جاتی ہیں، مثلاً اگر مریض کے بلغم میں خون خارج ہو گا تو چھوت میں مبتلا ہونے والے مریض کی کیفیت بھی یہی ہو گی۔ اسی طرح اگر پہلے مریض کے جسم میں گلٹیاں نمودار ہوں گی تو دوسرے مریض میں بھی تعدیہ کے بعد یہی کیفیت ہو گی۔ اس طرح تعدیہ کا سلسلہ جاری رہتا ہے اور ایک مریض دوسرے فرد کو مرض منتقل کرتا رہتا ہے''.

۱۶۶۹ء میں ترکیہ میں چیچک کی تلقیح کا عوامی طریقہ رائج تھا، جو اٹھارھویں صدی میں یورپ پہنچا اور بعد میں سائنٹفک قرار پایا۔ طب میں مسلمانوں نے پہلی بار معدے سے فضلات ردیہ کے اخراج کے لیے ''انبوب معدہ'' (stomach tube) کا استعمال شروع کیا اور، جیسا کہ صاحب فردوس الحکمۃ نے بیان کیا ہے، اس کی ابتدا بانس کی نالی سے کی گئی.

علم الادویہ : علم الادویہ کے سلسلے میں

بھی عربوں کی خدمات نہایت شاندار ھیں؛ چنانچہ انھوں نے بیخ ریوند، کافور اور سنا کے افعال و خواص معلوم کیے اور ان کو اپنی قرابادین (فارما کوپیا) میں شامل کیا ۔ اسی طرح بنج (بھنگ) کا استعمال بھی معالجاتی مقاصد کے لیے سب سے پہلی مرتبہ عربوں نے شروع کیا ۔ چونکه عرب نہایت ھی اعلٰی درجے کے ملاح تھے، اس لیے انھیں جہاز رانی کے ذریعے غیر ممالک میں پہنچ کر نئی نئی بوٹیوں کی دریافت کا موقع ملا؛ چنانچہ انھوں نے ملایا، جزائر شرق الہند اور چین سے دستیاب ہونے والی بےشمار دواؤں کا اضافه کیا، مثلًا تج، صندل، دارچینی اور قرنفل وغیرہ دواؤں سے عربوں نے طبی دنیا کو روشناس کرایا ۔ اطباے یونان ان دواؤں کے طبی استعمال سے یکسر ناواقف تھے ۔ عربوں نے دیسقوریدوس کی کتاب الادویۃ کا ترجمه مکمل کیا، نیز علم الادویه کی بہت سی کتابیں سنسکرت وغیرہ زبانوں سے عربی میں ترجمه کرائیں اور علم قرابا دین کو اس اعلٰی شکل میں مدوّن کیا جس میں آج هم اسے دیکھ رہے ھیں ۔

علم کیمیا: علم طب میں کیمیا کی بنیاد عربوں نے رکھی، چنانچه عربوں نے پہلی مرتبہ ترشیح، تصعید، تقطیر، تذویب اور تبلّور کے طریقے بیان کیے اور بے شمار کیمیاوی مرکبات، مثلًا نائٹرک ایسڈ، سلفیورک ایسڈ، نائٹرو ھائیڈرو کلورک ایسڈ، لائیکر ایمونیا، مرکری کلورائیڈ، مرکری اوکسائڈ، پوٹاشیم نائٹریٹ، فرائی سلفاس، وغیرہ بنائے؛ مختلف قسم کے کھار اور تیزابات تیار کیے؛ نیز الکحل سے طبی دنیا کو روشناس کرایا ۔ یہاں یه امر خصوصیت سے قابل ذکر ہے که عربوں نے کیمیاے جدید کی تاسیس ھی نہیں کی بلکه قدیم علم کیمیا کے خلاف متعدد کتابیں بھی لکھیں، جس کی ابتدا یعقوب بن اسحٰق الکندی نے کی.

قرون وسطٰی میں علم طب کے ممتاز ماھرین :

علم طب سے مسلمانوں کے اس غیر معمولی شغف و انہماک کا نتیجه یه نکلا که اسلامی دنیا نے عالمگیر شہرت کے فاضل ترین اطبا پیدا کیے، جو بیک وقت بہترین معالج بھی تھے اور بلند پایه مصنف بھی، مثلًا شیخ الرئیس بو علی سینا، علی بن عباس مجوسی، علی بن ربن الطبری اور زکریا رازی وغیرہ نے دنیاے طب کو اپنے علم و تجربے اور اپنی تصانیف سے بےحد متأثر کیا ۔ انھیں ارباب فن کی رہنمائی میں دنیاے طب آگے بڑھی اور تشخیص و علاج کی نئی نئی راھیں نکلیں ۔ شیخ الرئیس بو علی سینا کی تصنیف القانون فی الطب قرونِ وسطٰی کی سب سے اهم، جامع اور مقبول کتاب ہے ۔ متعدد بار اس پر عربی زبان میں حواشی لکھے گئے اور یورپ کی مختلف زبانوں میں اس کے بار بار ترجمے ہوے ۔ یه کتاب پانچ جلدوں پر مشتمل تھی اور مشرق و مغرب میں یکساں طور پر مقبول ہوئی ۔ پہلی جلد میں عام اصول طب ھیں؛ دوسری جلد میں مفرد ادویه کا ذکر ہے؛ تیسری جلد میں سر سے لے کر پاؤں تک کے تمام امراض اور ان کے علاج کا بیان ہے؛ چوتھی جلد میں امراض عامه کا ذکر ہے، یعنی وہ امراض جو تمام جسم کے لیے عام ھیں اور کسی ایک حصۂ بدن کے ساتھ مخصوص نہیں، مثلًا اورام، حادثات، سلعات، کسر عظام، سمیات وغیرہ؛ پانچویں جلد میں قرابا دین ہے ۔ اسی طرح زکریا رازی کا شمار قرونِ وسطٰی کے اکابر اطبا میں ہوتا ہے ۔ الرازی اپنی خصوصیات میں شیخ بو علی سینا کے عین مقابل تھا ۔ کہا یه جاتا ہے که بو علی سینا به نسبت طبیب ہونے کے فلسفی زیادہ ہے اور الرازی به نسبت فلسفی ہونے کے طبیب یا معالج زیادہ ہے ۔ الرازی کی زندگی کا بیشتر حصه شفا خانوں میں مریضوں کے معائنے اور معالجے میں گزرا ۔ وہ بغداد کے عظیم الشان شفا خانے کا افسر الاطباء تھا ۔ الرازی کی دو کتابیں خصوصیت

سے غیر معمولی شہرت کی حامل ھیں: (۱) المنصوری، جو لاطینی میں *Liber Almansoris* کے نام سے شائع ہوئی؛ (۲) الحاوی، جس کا لاطینی ترجمہ ۱۴۸۶ء میں بریسیا میں اور ۱۵۴۲ء میں وینس میں ہوا۔ یہ کتاب متعدد جلدوں پر مشتمل ھے اور اس کی تقریباً ۲۲ جلدیں حیدر آباد دکن سے شائع ہو چکی ھیں۔

الرازی کی کثیر التعداد تالیفات کا یورپ میں بہت زیادہ خیر مقدم کیا گیا۔ ان میں مشہور ترین کتاب الجدری والحصبہ ھے، جس کو اصل عربی متن اور لاطینی ترجمے کے ساتھ ۱۷۶۶ء میں چیننگ نے لنڈن سے شائع کیا۔ اس سے پہلے ۱۵۶۵ء میں وینس سے اس کا لاطینی ترجمہ شائع ہو چکا تھا۔ آگے چل کر اس کتاب کا انگریزی ترجمہ گرین ھل نے کیا، جو سڈنہم سوسائٹی کے زیر اہتمام ۱۸۴۸ء میں شائع ہوا۔

علی ابن العباس مجوسی کا شمار بھی فاضل ترین اطبا میں ہوتا ھے۔ قرون وسطیٰ کے یورپ میں وہ Haly Abbas کے نام سے مشہور ہوا اس کی کتاب الملکی اس دور کی مقبول ترین کتاب ھے، جو ابن سینا کی کتاب القانون فی الطب کے شائع ہونے سے پہلے بے حد مقبول تھی اور شائقین طب اسے بڑی محنت اور شوق سے پڑھتے تھے۔

علی بن ربن الطبری کا شمار قدیم ترین اطبا میں ہوتا ھے۔ ۸۵۰ء میں اس نے اپنی کتاب فردوس الحکمۃ لکھی۔ یہ طب عربی کی ان چند کتابوں میں سے ھے جو مغرب و مشرق میں یکساں طور پر مقبول ہوئیں۔ یہ کتاب علم العلاج کے تمام شعبوں پر حاوی ھے اور اس میں کلیات و معالجات پر تفصیلی مباحث موجود ھیں۔

شفاخانے: جب سے طب عربی کی ابتدا ہوئی، ہر دور میں اس کے شفا خانے قائم ہوتے چلے آئے ھیں؛ چنانچہ عربی حکومت میں سب سے پہلے جو شفاخانہ قائم ہوا اسے ولید بن عبدالملک نے ۸۸ھ میں بنوایا تھا۔ یہ شفاخانہ در حقیقت جذامیوں کے لیے تھا، جس میں ان کے طعام و قیام کا بہترین انتظام تھا اور مریضوں کو ہدایت تھی کہ وہ باہر آکر تندرستوں سے نہ ملیں۔

اس کے بعد امویوں میں سے المنصور نے اندھوں، یتامی اور اپاھج عورتوں کے لئے ایک دارالاقامۃ بنایا، جو ان کے لیے ایک طرح کا شفاخانہ تھا۔ علاوہ ازیں اس نے پاگلوں کے لیے بھی ایک دارالعلاج ''دارالمجانین'' کے نام سے بنوایا تھا۔

عباسی دور حکومت شفاخانوں کے لیے خاص طور پر مشہور ھے۔ اس دور میں طب عربی کے شفاخانوں کی ایک طویل فہرست ہمیں ملتی ھے۔ جہاں مریضوں کے قیام و طعام کا باقاعدہ انتظام تھا۔ علاج کے لیے ماہر اطبا مقرر تھے اور پورے شفاخانے کی نگرانی کے لیے ایک افسر الاطباء متعین کیا جاتا تھا۔ یہ عہدہ سب سے پہلے بختیشوع کو دیا گیا۔

بیمارستان احمد بن طولون، بیمارستان جامع طولونی، بیمارستان مقتدری، بیمارستان عضدی، بیمارستان کبیر دمشق، بیمارستان اسکندریہ، بیمارستان کبیر قاھرہ، وغیرہ وغیرہ اس دور کے چند مشہور شفاخانوں کے نام ھیں، جہاں ماہرین کی نگرانی میں مریضوں کے علاج کا معقول انتظام تھا۔

عربی طب کا اثر مغربی ممالک پر: عربی طب کی جامعیت و ہمہ گیری کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ھے کہ اس کے دائرۂ اثر میں مشرق کی طرح مغربی ممالک بھی شامل تھے؛ چنانچہ ابن باجہ اور ابن طفیل مغرب میں مشہور معالج تھے۔ ابن رشد نے، جو ابن طفیل کے بعد اس کی جگہ مقرر ہوا تھا، ایک کلیات لکھی تھی، جس کو اسلامی مغرب میں شیخ الرئیس بوعلی سینا کی کتاب القانون جیسی مقبولیت

حاصل ہوئی اور اس کے بعد مسیحی دنیا میں بھی اس کتاب کو یہی شرف حاصل ہوا ۔ اندلس میں ابن زہر کا جلیل القدر خاندان پیدا ہوا، جو لاطینی عہد وسطی میں Avenzoar کے نام سے ملقب تھا ۔

یورپ میں عربی طب کے نزول کا دور عربی طب کی تاریخ کا دلچسپ‌ترین باب ہے ۔ یہاں مختصراً یہ بیان کرنا کافی ہوگا کہ جو امور طب عربی کو مغربی ممالک میں پہنچانے کا باعث بنے وہ چار ہیں : اول وہ مدارس طبیہ جو یورپ میں قائم ہوئے؛ دوم وہ مصنفین و مترجمین جنھوں نے یورپ میں اس فن کی تبلیغ کی؛ سوم وہ خاص دیار و امصار جہاں اس فن کی نشر و اشاعت زیادہ سے زیادہ ہوئی؛ چہارم حروب صلیبیہ، جو باہم دگر میل ملاپ اور مبادلۂ افکار کا ذریعہ بنیں ۔

مدارس میں اطالیہ کے شہر سلرنو کے مدرسۂ طبیہ اور مونٹ پیلیر کی طبی درس گاہ کو طب عربی کی تعلیم و تدریس اور تالیف و ترجمہ کے لیے تاریخ میں مرکزی حیثیت حاصل ہے، جہاں کئی سو برس تک حکماے عرب کے توسط سے طب کی تعلیم جاری رہی ۔ یہاں کے فارغ التحصیل اطبا پوپ اور شاہان یورپ کے علاج معالجے کے لیے جایا کرتے تھے ۔

جن مصنفین و مترجمین نے طب عربی کو مغربی ممالک میں روشناس کرایا ان میں سے قابل ذکر ایک تو قسطنطین الافریقی Constantinus Africanus ہے، جو سلرنو کی درس گاہ سے وابستہ تھا اور دوسرا اہم مترجم کریمونا کا جیرارڈ Gerard of Cremona تھا ۔ ان کے علاوہ ابراہیم یہودی، بیرنجر، سائمن، آرنلڈ، ایڈے لارڈ وغیرہ متعدد مصنفین کے نام تاریخ میں ملتے ہیں ۔ ایڈے لارڈ کے بارے میں یہ امر قابل ذکر ہے کہ اس نے اسلامی علوم و فنون کی تحصیل ہسپانیہ کے شہر طلیطلہ میں کی اور جب وہ اپنے وطن انگلستان کو واپس لوٹا تو وہاں اس نے متعدد عربی کتابوں کے لاطینی زبان میں ترجمے کیے اور اس طرح طب عربی کی نشر و اشاعت کی غیر معمولی خدمت انجام دی ۔

وہ دیار و امصار جنھیں عربی طب کی تشہیر میں نمایاں حیثیت حاصل ہے، ہسپانیہ، صقلیہ اور مشرقی رومی حکومت کے ممالک ہیں ۔ ہسپانیہ کے شہر طلیطلہ میں عظیم الشان اسلامی یونیورسٹی قائم تھی، جہاں بےشمار عربی کتابوں کے ترجمے ہوئے ۔ صقلیہ کا جزیرہ اسلامی علوم و فنون کی تبلیغ کا بہت بڑا مرکز تھا ۔ یہیں کے ایک یہودی مترجم فرح بن سالم (Faragut Ferarus) نے تیرھویں صدی عیسوی میں محمد بن زکریا الرازی کی مشہور کتاب الحاوی کا عربی سے لاطینی میں ترجمہ کیا ۔

حروب صلیبیہ، جن کا ذکر قبل ازیں ہوا، بقول پروفیسر براؤن مشرق و مغرب کے درمیان افکار و نظریات کے مبادلے کا بڑا ذریعہ تھیں ۔ ان کا بیان ہے اگرچہ صلیبی جنگ کے دور میں عربوں اور صلیبی محاربین کے درمیان سخت تلخ احساسات موجود تھے، لیکن تعجب انگیز امر یہ ہے کہ جب جنگ چند روز کے لیے رک جاتی تھی تو فریقین کے درمیان دوستانہ روابط پیدا ہو جاتے تھے ۔

علاج الحیوانات : علم طب کی ایک شاخ جانوروں اور مویشیوں کے علاج سے متعلق بھی ہے ۔ جس کو علم البیطرة کہتے ہیں ۔ عربوں نے اس شعبے کو بھی بےحد فروغ دیا اور اس موضوع پر متعدد کتابیں لکھیں ۔ پنجاب یونیورسٹی کی لائبریری میں بازنامہ کے عنوان سے چھپے کتابیں موجود ہیں، جن میں سے ایک کا نام بازنامۂ نوشیروانی ہے اور ایک بازنامہ منظوم ہے ۔ یہ کتابیں بازوں کی پرورش اور ان کے علاج معالجے پر ہیں ۔ پنجاب یونیورسٹی لائبریری ہی میں ایک رسالہ رسالۂ اسپان کے نام سے بھی مطالعے میں آیا ۔ اس رسالے میں گھوڑوں کی

نشو و نما اور ان کے امراض و علاج سے متعلق تفصیلی مباحث ہیں ۔ اسی طرح رسالہ در علاج شکار جانوران و طیور بھی نظر سے گزرا، جس میں جانوروں اور چڑیوں کے شکار و علاج سے متعلق مفید معلومات درج ہیں ۔ فرس نامہ، جسے سید عبداللہ مخاطب بہ عبداللہ خاں نے شاہجہان کے عہد میں لکھا، پنجاب یونیورسٹی کی لائبریری میں موجود ہے ۔ اس کے علاوہ چند اور فرس نامے گھوڑوں کے علاج پر موجود ہیں، جن میں فرس نامۂ رنگین منظوم ہے ۔ اسی طرح ایک رسالہ مہاوت گری کے نام سے ہے، جو سید احمد کبیر کی تصنیف ہے ۔ اس رسالے میں ہاتھیوں کے علاج اور ان کے طریقۂ پرورش کا ذکر ہے ۔ مختصر یہ کہ مسلمانوں نے طب کی اس مخصوص شاخ میں بھی گراں قدر خدمات انجام دی ہیں اور اپنے ذاتی مطالعہ و تحقیق سے اس موضوع پر بیش بہا تصانیف اپنی یادگار چھوڑی ہیں ۔

طب ہندی کا انجذاب: عربی طب میں ہندی طب کے جذب کرنے کا سلسلہ، جو آج سے صدیوں پہلے ایران و عرب میں شروع ہو چکا تھا، برصغیر پاک و ہند میں اب تک جاری ہے ۔ عرب ابتداءً اپنی قدیم طب کے مالک تھے، جو ان میں زمانۂ قدیم سے علاج بالعقاقیر کی شکل میں رائج تھی ۔ عہد نہضتِ اسلامیہ میں عربوں نے اپنی قدیم طب میں یونانی طب کا بھی اضافہ کیا اور دنیا کی دوسری طبوں، مثلاً فارسی طب اور قدیم مصری طب سے بھی استفادہ کیا ۔ اس سلسلے میں یوحنا بن ماسویہ نے ان مسائل کے بارے میں جن پر اطبائے روم اور اطبائے فارس متفق تھے، ایک کتاب جامع الطب کے نام سے لکھی ۔

عربوں نے خصوصیت سے طب ہندی کی جانب توجہ کی اور سنسکرت کی بے شمار کتابیں عربی زبان میں ترجمہ کرائیں؛ چنانچہ کنکہ، صنجہل، پاکھر، صالح بن بہلہ اور شاناق ہندی کی بہت سی کتابیں، مثلاً کتاب اسرار الموالید، کتاب الادواء، کتاب شرک الہندی، کتاب السموم، وغیرہ ترجمہ ہوئیں ۔ علاوہ ازیں کتاب سسرد فی الطب، اسماء عقاقیر الہند، اسانکر الجامع، مختصر فی العقاقیر، علاجات الحبالیٰ، التوہم فی الامراض و العلل، اَجناس الحیّات و سمومہا، وغیرہ کے تراجم تشریحات عربی اور فارسی میں لکھی گئیں ۔

ہارون الرشید کے زمانے میں خصوصیت سے ہندوستان کے بڑے بڑے وید بغداد پہنچے ۔ یہی وہ زمانہ ہے جب کہ طب ہندی پر پوری طرح غور و فکر اور نقد و جرح کے بعد ہندوستان کی طبی معلومات کو عربی طب میں داخل کیا گیا؛ چنانچہ عربی طب کے ممتاز مصنفین، مثلاً بوعلی سینا، علی بن عباس مجوسی، علی بن ربّن الطبری اور زکریا الرازی وغیرہم نے اپنی تصانیف میں طب ہندی کی مفید معلومات کو قدم قدم پر شامل کیا ہے ۔ الحاوی اور غنی منی میں اطبائے ہند کے ناموں اور ان کے طریقۂ علاج کا ذکر بار بار ملتا ہے ۔ قانون بو علی سینا میں اکثر مقامات پر طب ہندی کی معلومات موجود ہیں ۔ موجز القانون میں مچھلی اور دودھ اور بعض دیگر اغذیہ کے اجتماع کو ممنوع قرار دیا گیا ہے ۔ اس کا مأخذ بھی ہندی اطبا کے تجارب ہیں ۔

علی بن ربّن الطبری کی مشہور کتاب فردوس الحکمۃ کا چوتھا مقالہ صرف آیور ویدک کی معلومات پر مشتمل ہے ۔ اور اس کے ۳۶ ابواب میں سے ایک باب ایک ہندی خاتون کی طبی معلومات پر مشتمل ہے ۔

جب طب ایران کے راستے ہندوستان پہنچی تو اس انجذاب کا سلسلہ اور بڑھ گیا؛ چنانچہ فارسی زبان میں آیور ویدک کی اہم کتاب معدن الشفاء سکندر شاہی بھوہ بن خواص خان نے سلطان سکندر لودھی کے عہد میں تالیف کی (۹۱۸ھ/۱۵۱۲ء) ۔

اس کتاب میں مصنف نے سشرت، چرک، شارنگ، چنتامن، نیک سین وغیرہ سے استفادہ کیا اور اصل ھندی مصطلحات کے ساتھ آیور ویدک کی تقریباً تمام مفید معلومات کو فارسی میں منتقل کر دیا ۔ اس سلسلے میں ایک اور اھم کتاب دستور الاطبا یا اختیارات قاسمی ھے، جسے تاریخ فرشتہ کے مشہور مصنف نے ۱۵۹۱ء میں لکھا ۔ اس کے بعد طبِ ھندی، طبِ عربی کا ایک لازمی حصہ بن گئی، یہاں تک کہ مشہور خاندان شریفی کے اکابر اطبا نے آیورویدک کے کشتہ جات، مالتی بسنت، معجون سپاری پاک وغیرہ کو اپنے نسخوں میں شامل کر لیا ۔

طب عربی میں طب ھندی کے انجذاب کا نتیجہ یہ نکلا کہ پورا برصغیر ھند و پاک طب عربی کا وطن بن گیا اور ھندوستان کے گوشے گوشے میں اطبا کا ایک جال پھیل گیا؛ چنانچہ برصغیر پاک و ھند میں متعدد طبی خاندان پیدا ھوئے، جن میں دو خاندان خصوصیت سے مشہور ھیں: ایک دہلی کا خاندان شریفی اور دوسرا لکھنؤ کا خاندان عزیزی ۔

خاندان شریفی کے چشم و چراغ حکیم شریف خان ھیں، جن کے مورث اعلٰی خواجہ عبیداللہ احرارؒ تھے ۔ بعد میں اس خاندان میں ملا علی قاری اور ملا علی داؤد جیسی عظیم دینی و علمی شخصیات بھی پیدا ھوئیں ۔ اس خاندان میں فن طب کی ابتدا حکیم فاضل خان سے ھوئی، جو ملا علی داود کے فرزند تھے ۔ ان کے بعد اس خاندان میں حکیم واصل خان نے اپنے بعد دو فرزند چھوڑے: حکیم اجمل خان اول اور حکیم اکمل خان ۔ حکیم اکمل خان کے بعد ان کے فرزند حکیم شریف خان مسند آرائے طب ھوئے ۔ پھر ان کے بعد ان کے فرزند حکیم محمود خان اور ان کے بعد ان کے بیٹوں حکیم عبدالمجید خان اور حکیم اجمل خان نے اس طبی خاندان کی شہرت کو چار چاند لگائے ۔

دہلی کے خاندان شریفی کی طرح لکھنؤ میں خاندان عزیزی بھی دنیائے طب کا نہایت ممتاز خاندان تھا ۔ اس خاندان کے مورث اعلٰی حکیم محمد یعقوب تھے ۔ ان کے چار صاحبزادے تھے: حکیم حاجی محمد ابراھیم، حکیم محمد اسماعیل، حکیم محمد مسیح، اور حکیم محمد تقی ۔ بعد میں اس خاندان کو حکیم عبدالعزیز کی غیر معمولی مقبولیت کی بنا پر انتہائی شہرت نصیب ھوئی اور پورا برصغیر اس خاندان کی طبی خدمات سے مستفید ھونے لگا ۔ حکیم عبدالحمید، حکیم عبدالحلیم، حکیم عبدالمعید اور حکیم عبداللطیف اس خاندان کے مشہور و معروف اکابر فن ھیں ۔

دہلی اور لکھنؤ کی طرح پنجاب میں بھی متعدد طبی خاندان پیدا ھوئے: چنانچہ لاھور کا کٹڑہ ولی شاہ ایک نہایت اھم و ممتاز طبی خاندان کی یاد ھے ۔

حقیقت امر یہ ھے کہ محمود غزنوی کے دور ھی سے برصغیر ھند و پاک میں اس طب کی آمد کا سلسلہ شروع ھو چکا تھا ۔ ایران کے راستے تجارت کے توسط سے بھی اس فن کو فروغ حاصل ھوا ۔ غزنوی، غوری، لودھی اور مغل سلاطین کی شاھانہ سرپرستی نے بھی برصغیر پاک و ھند میں اس فن کو قبول عام کا مرتبہ بخشا ۔ آج یہ طب پورے برصغیر میں رائج ھے اور ھندوستان و پاکستان دونوں جگہوں میں اسے حکومت کی سرپرستی حاصل ھے ۔ پاکستان میں اس طب کی سرپرستی کے لیے ایک بورڈ قائم ھے اور تقریباً سات طبیہ کالج موجود ھیں، جنھیں حکومت پاکستان امداد عطا کرتی ھے ۔ ملک بھر میں اس طب کے باقاعدہ شفاخانے موجود ھیں، جو ملکی صحت

کا مسئلہ حل کرنے میں ایک اہم کردار ادا کر رہے ہیں.

مآخذ: (۱) ابن القفطی: اخبار العلماء باخبار الحکماء (عربی)، مطبع سعادۃ، قاہرہ؛ (۲) اقسرائی، مطبوعہ نامی پریس، لکھنؤ؛ (۳) عیسی بک: البیمارستانات فی الاسلام، قاہرہ؛ (۴) جرجی زیدان: تاریخ التمدن الاسلامی، مطبع الہلال، قاہرہ؛ (۵) قاضی معین الدین رہبر فاروقی: طب اسلامی، حیدرآباد (دکن)؛ (۶) طب العرب، مطبوعۂ ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور؛ (۷) ابن ابی اصیبعہ: عیون الأنباء فی طبقات الاطباء، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۸) ابن جنجل: طبقات الاطباء والحکماء، مطبعۃ المعہد العلمی الفرنسی، قاہرہ؛ (۹) ای۔ جی براؤن: *Arabian Medicine*، کیمبرج یونیورسٹی پریس، لنڈن؛ (۱۰) غنی منی، مطبوعۂ نظامی پریس، لکھنؤ؛ (۱۱) فردوس الحکمۃ، مطبوعۂ مطبع آفتاب، برلن؛ (۱۲) فہرست مخطوطات شیرانی، مطبوعۂ پنجاب یونیورسٹی؛ (۱۳) کتاب الجدری والحصبہ، انتشارات دانش گاہ تہران؛ (۱۴) کتاب الحاوی، مطبوعۂ دائرۃ المعارف عثمانیہ، حیدرآباد (دکن)؛ (۱۵) کتاب الذخیرہ، مطبوعۂ مطبعۃ الامیریۃ، قاہرہ؛ (۱۶) ابن الندیم: کتاب الفہرست، مطبوعۂ لائپزگ؛ (۱۷) ابن سینا: کتاب القانون فی الطب، مطبوعۂ نامی پریس، لکھنؤ؛ (۱۸) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، مطبوعۂ استانبول؛ (۱۹) العاملی: الکشکول، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲۰) مائۃ مسیحی، مطبوعۂ لجنۃ نشر العلوم الاسلامیہ، حیدرآباد (دکن)؛ (۲۱) المساہمۃ الاسلامیۃ فی الطب، مطبوعۂ مطبعۃ العلمیۃ، لاہور؛ (۲۲) نفیسی، مطبوعۂ یوسفی پریس، لکھنؤ؛ (۲۳) ابن خلکان: وفیات الاعیان، مطبوعۂ مطبع بولاق؛ (۲۴) میراث اسلام (اردو ترجمۂ *Legacy of Islam*)، مطبوعۂ مجلس ترقی ادب، لاہور؛ [اطبا اور طبی تصانیف کے لیے نیز دیکھیے (۲۵) عبدالحی الحسنی: الثقافۃ الاسلامیۃ فی الہند، الفصل السادس فی الصناعۃ الطبیۃ، ص ۲۹۱ تا ۳۲۴].

(نیّر واسطی)

فِلاحت: زراعت۔ فَلْح کا مطلب ہے چیرنا اور شگاف دینا؛ جب اسکا اطلاق زمین پر ہوگا تو اس کا مطلب کاشتکاری کے لیے زمین جوتنا یا ہل چلانا ہوگا۔ زمانۂ قبل از اسلام سے یہ لفظ وسیع تر معنوں میں کاشتکاری یا کھیتی باڑی کے پیشے کے لیے استعمال ہوتا رہا ہے۔ اس مفہوم کے لحاظ سے یہ زراعت کا مترادف ہے، لیکن متقدمین لفظ فلاحت کو ترجیح دیتے تھے (زراعت پر لکھنے والے قدیم مصنفین اپنی کتابوں کو کتاب الفلاحۃ کہتے تھے)۔ عصر حاضر میں یہ لفظ شمالی افریقہ کی سرکاری زبان اور روزمرہ کی زبان میں عام طور پر استعمال ہوتا ہے۔ مراکش میں وزارت زراعت کو وزارۃ الفلاحۃ کہا جاتا ہے، جبکہ مصر، شام، لبنان، شرق اردن اور عراق میں اس کا نام وزارۃ الزراعۃ ہے۔ مشرقی عرب ممالک میں لفظ زراعۃ کا ترجیحی استعمال گزشتہ صدی سے ہونے لگا ہے، لیکن کسانوں کی اور زراعتی کارکنوں کی زبان پر فلاحۃ ہی چڑھا ہوا ہے۔ زیر نظر مقالے میں زیادہ تر زراعت کے طور طریقوں کا بیان ہوگا.

(۱) شرق اوسط

۱۔ فنّی اور تاریخی جائزہ: عرب ممالک میں زراعت دو قسم کی آب و ہوا کے زیر اثر ہوتی ہے۔ جزیرہ نمائے عرب کے جنوبی علاقوں (یمن، حضرموت اور عمّان) اور سوڈان میں بحر ہند سے آنے والی مون سون ہواؤں سے موسم گرما میں بکثرت بارش ہوتی ہے، جس کے باعث منطقۂ حارہ کے متعدد پودوں اور پیڑوں (قہوہ، کھجور، میتا پھل، آم، پپیتا کیلا، سنا، تمرہندی وغیرہ)

کی خوب کاشت ھوتی ھے ۔ باقی عرب ممالک کی آب و ھوا بحیرۂ روم کے خطے جیسی ھے ۔ وھاں سردیوں میں بارش ھوتی ھے اور اس کے بعد موسم گرما کا خشک اور طویل زمانہ آتا ھے ۔ بحیرۂ روم کے ساحل سے آگے بڑھتے جائیں تو بارش گھٹتی جاتی ھے، یہاں تک کہ عرب کے بعض گرم صحراؤں اور افریقی صحرائے اعظم میں بارش کا نام و نشان نہیں ملتا ۔ آب و ھوا کے اس بنیادی نظام نے عرب ممالک کو دو واضح علاقوں میں منقسم کر دیا ھے ۔ پہلی قسم کے علاقوں میں بروقت بارش سے معشیت کو ترقی دینے والی مختلف فصلیں اگائی جاتی ھیں ۔ دوسری قسم کے علاقوں میں سردیوں میں بارش ھوتی ھے، جو اگرچہ اناج اور پھلوں کی کاشت کے لیے کافی نہیں، تاھم صحرائی میدان رسیلی اور گٹھلی دار گھاس سے ھرے بھرے ھو جاتے ھیں ۔ قابل کاشت زمین اور صحرائی میدانوں نے عربوں کو دو قسم زندگی اختیار کرنے پر مجبور کر رکھا ھے، یعنی حضری اور بدوی .

صحراؤں میں موسم سرما کی بارش کا اوسط ۵۰ ملی میٹر سے ۱۵۰ ملی میٹر کے درمیان ھوتا ھے ۔ بدوی زندگی ناگزیر ھے، تاھم بدوی قبائل حضری زندگی کے مخالف نہیں ۔ ظہور اسلام سے بہت پہلے یمنی قبائل کی تہذیب کی بنیاد آبپاشی اور وسیع پیمانے پر ھونے والی کاشتکاری پر رکھی گئی تھی ۔ اسلامی فتوحات کے بعد عرب قبائل موجودہ عرب ممالک، نیز اندلس میں زراعت کو پروان چڑھانے کے لیے شام و عراق کے آرامیوں، مصر کے قبطیوں، شمالی افریقہ کے بربروں اور ھسپانیہ کی آئبیریائی اطالوی نسل کی اقوام سے شیر و شکر ھوگئے .

بحیرۂ روم کے خطے میں ھر جگہ یکساں آب و ھوا پائی جاتی ھے، لیکن زرعی لحاظ سے اس کی تین قسمیں ھیں: (۱) بہت سے ساحلی علاقوں (شام، لبنان، فلسطین، تونس، الجزائر اور مراکش) میں موسم سرما معتدل ھوتا ھے اور سالانہ بارش کی مقدار ۵۰۰ ملی میٹر سے ایک ھزار ملی میٹر ھوتی ھے ۔ وھاں دالوں، پھلدار پودوں، مختلف اقسام کی سبزیوں، تمباکو اور خاص طور پر زیتون، حتی کہ روئی وغیرہ کی کاشت آب پاشی کے بغیر ممکن ھے ۔ آبپاشی کی مدد سے بہت سی سالانہ اور مدامی فصلیں، مثلاً نارنج کی جنس کے پھل، کیلے، انار، لوکاٹ، قبل از وقت سبزیاں اور خوشبودار یا آرائشی پودے اگائے جاتے ھیں .

(۲) شام، شمالی عراق اور شمالی افریقہ کے میدانوں، پہاڑوں اور سطوح مرتفع میں، جہاں بارش کی سالانہ اوسط ۲۵۰ سے لے کر ۵۰۰ ملی میٹر تک ھے، ایسے وسیع علاقے موجود ھیں جہاں آبپاشی نہیں ھو سکتی، چنانچہ وھاں بارانی فصلیں اگانے کا رواج ھے ۔ ان علاقوں میں جو فصلیں اگائی جاتی ھیں ان میں گندم، جو، سرغو (ایک قسم کی گھاس)، مسور، نخود، موٹھ، ککڑی، خربوزہ، تربوز اور تل (کنجد) کی کاشت کی جاتی ھے ۔ مشہور پھلدار درخت اور بوٹے زیتون، انگور، انجیر، اخروٹ اور پستہ ھیں ۔ ان علاقوں میں پھلدار اور آرائشی درختوں، کے علاوہ سبزیوں، اور پھلی دار اور صنعتی اعتبار سے منعفت بخش پودوں، مثلاً سیب، ناشپاتی، خوبانی، شفتالو، بینگن، ٹماٹر، بھنڈی، خرشف، آلو، سہ برگہ، ترفل، کپاس، بھنگ، مونگ پھلی، پوست، گلاب اور چنبیلی وغیرہ کے لیے آبپاشی بے حد ضروری ھے .

(۳) وہ علاقے جن کی آب و ھوا صحرا جیسی ھے (جنوبی عراق، وسطی عرب، مصر اور لیبیا اور شمالی افریقہ کے اندرونی علاقے) : یہاں بارش شاذو نادر ھوتی ھے اور اوسط سالانہ درجۂ حرارت ۲۱ سنٹی گریڈ سے بھی بڑھ جاتا ھے ۔ وھاں آبپاشی سے کھجور، آم، سنگترہ، کپاس، چاول، نیشکر وغیرہ

کی کاشت ہو سکتی ہے۔

از منۂ وسطی میں عرب ان تمام زراعتی پودوں سے نہ صرف آشنا تھے بلکہ ان کی کاشت بھی کرتے تھے جو آج عرب ممالک میں معروف ہیں۔ عربوں نے اشبیلہ کی نارنگیوں اور ہندوستان کے خربوزوں کو عمان میں رواج دیا اور وہاں سے یہ چیزیں بصرہ، مصر اور شام و فلسطین کے ساحلی مقامات تک پہنچیں (دیکھیے المسعودی: مروج الذہب، ۲: ۴۳۸ و ۸: ۳۳۶)۔ اندلس اور صقلیہ کے عربوں نے کپاس، نیشکر، خوبانی، ناشپاتی، شفتالو، چاول، خرنوب، تربوز اور بینگن وغیرہ کی کاشت کو بحیرۂ روم کے نواحی ممالک میں رواج دیا (دیکھیے De Candalle: *L'Origine des plantes cultivées*، پیرس ۱۹۱۲ء)۔ اس کے علاوہ بہت سے مزروعہ پودوں کے یورپی نام بھی عربی الاصل ہیں۔ اس کا دوسرے الفاظ میں یہ مطلب ہے کہ یا تو یہ خالص عربی نام ہیں یا بہت پہلے معرب کر لیے گئے تھے۔

(۲) فلاحت پر کتابیں: عربی زبان میں فلاحت کی قدیم ترین اور معروف تصنیف الفلاحۃ النبطیۃ ہے، جس کا مصنف ابن وحشیّہ تھا۔ یہ کتاب ۲۹۱ھ/ ۹۰۴ء لکھی (یا نبطی زبان سے ترجمہ کی) گئی تھی۔ کچھ عرصے بعد ایک اور کتاب معرض وجود میں آئی، جس کا نام الفلاحۃ الرّومیہ تھا (جو کہ یونانی یا رومی زراعت کے بارے میں تھی)۔ یہ کتاب ۱۲۹۳ھ/۱۸۷۶ء میں قاہرہ سے چھپ کر شائع ہو چکی ہے۔ اس پر مصنف کا نام قسطوس الرّومی اور اسے یونانی سے عربی میں ترجمہ کرنے والے کا نام سرجیس بن ہلیا الرومی درج ہے۔ بقول حاجی خلیفہ (کشف الظنون، ۲: ۱۴۴۷) مصنف کا مکمل نام قسطوس بن اسکور اسکینہ تھا اور ہمارے خیال میں یہ وہی Cassianus Bassus ہے جس سے یونانی اور لاطینی مصنفین کی زراعت کے بارے میں تصانیف منسوب کی جاتی ہیں۔ حاجی خلیفہ نے اس کتاب کے تین اور مترجموں کے نام بھی لکھے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ایک مترجم قسطا بن لوقا [رک بآں] تھا۔ ایک دوسرے ماخذ سے ہمیں پتا چلتا ہے کہ انطالیوس سکنہ بری توس (Anatolius of Berytos) (چوتھی صدی عیسوی) کی کتاب کا ترجمہ سرجیس راسانی (م ۵۳۶ء) نے سریانی زبان میں کیا تھا۔ ہم بوجوہ یہ یقین کر سکتے ہیں کہ بعد میں اس متن کا عربی میں بھی ترجمہ ہوا تھا، لیکن اس کا کوئی مخطوطہ محفوظ نہیں رہا (دیکھیے *BIE*، ۱۳: ۴۷)۔ بہرصورت ہمارے علم میں جو دو کتابیں ہیں (الفلاحۃ النّبطیۃ اور الفلاحۃ الرّومیۃ)، ان سے ہمیں زراعت کے طور طریقوں کے ساتھ اوہام پرستی پر مبنی مشوروں کا بھی پتا چلتا ہے۔ مصر میں عہد آل ایوب کے بحث طلب زراعتی امور کو ابن مماتی (م ۶۰۶ھ/ ۱۲۰۹ء) نے نہایت عمدگی سے ایک کتاب میں پیش کیا ہے، جس کا نام قوانین الدواوین ہے؛ اسے رائل ایگریکلچرل سوسائٹی نے ۱۹۴۳ء میں قاہرہ سے شائع کیا (دیکھیے *MMIA*، ۳۳: ۵۰۶)۔ اگلی صدی میں جمال الدین الوطواط (م ۷۱۸ھ/ ۱۳۱۸ء) نے قاہرہ میں ایک کتاب مباہِج الفِکر و مناہِج العِبر (غیر مطبوعہ) لکھی تھی، جس کی چوتھی جلد میں پودوں اور زراعت کا ذکر ہے۔ دسویں صدی ہجری/ سولھویں صدی عیسوی میں ایک دمشقی مصنف ریاض الدین الغزی العامری (م ۹۳۵ھ/۱۵۲۹ء) نے فلاحت پر ایک ضخیم کتاب لکھی تھی، جو ضائع ہو چکی ہے۔ عبدالغنی النابلسی (م ۹۳۵ھ/۱۵۲۹ء) نے جس کتاب میں اس کا خلاصہ لکھا ہے، اس کا نام عِلمُ المَلاحَۃ فی عِلم الفَلاحَۃ ہے اور یہ دمشق سے ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء میں شائع ہوئی تھی۔

زراعت پر قلم اٹھانے والے قدیم عرب مصنفین عام طور پر مندرجۂ ذیل موضوعات سے بحث کرتے تھے : زرعی اراضی کی اقسام اور اس کا انتخاب؛ کھاد اور کھاد والی دیگر اشیا؛ زراعت میں استعمال ہونے والے اوزار؛ کنوئیں، چشمے اور نہریں؛ پودے اور ذخیرے: پھلدار درختوں کی شجر کاری، شاخ تراشی اور پیوند کاری: اناج، پھلیاں، سبزیاں، پھل، پیاز اور لہسن: خوشبودار پودے، مضر پودے اور حیوانات؛ پھلوں کی ابقا اور بعض اوقات حیوان پروری .

یہ امر قابل ملاحظہ ہے کہ ان کتابوں کے مصنّفین نے بہت سی نئی زراعتی اصطلاحیں (مُوَلَّد؛ دیکھیے *MMIA*، ۲ : ۱۹۳ و ۳۳ : ۵۶۰) استعمال کی ہیں اور زمین کو کھاد فراہم کرنے والے پودوں (پھلیاں) اور زمین کو کمزور کرنے والے پودوں (غلہ وغیرہ) میں امتیاز روا رکھا ہے .

عرب بارانی کاشت اور فصلوں کو ادل بدل کر اور باری باری اگانے کے اصول سے ناواقف تھے ۔ اندلس میں بعض عرب ماہرینِ زراعت کے پاس نباتاتی باغات اور آزمائشی کھیت ہوا کرتے تھے، جہاں وہ مقامی اور غیر مقامی پودوں پر تجربے کیا کرتے تھے ۔ وہ پیوند کاری کے ذریعے پھلوں اور پھولوں کی نئی نئی قسمیں پیدا کرتے تھے ۔ یہ امر بھی قابل غور ہے کہ عربی کی قدیم لغات، موسوعات اور زراعت و نباتیات کے رسائل میں غلوں، پھلوں اور دوسرے مزروعہ پودوں کے اسما اور ان کی مختلف اقسام کا ذکر ملتا ہے ۔ البدری (نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی) نے نزھة الانام فی محاسن الشام میں شام کی ناشپاتیوں کی اکیس، انگوروں کی پچاس اور گلاب وغیرہ کی چھے اقسام کا ذکر کیا ہے .

زراعت پر عربی (یا دوسری) تمام کتابیں محض مشاہدات پر مبنی ہونے کے باعث صرف تاریخی یا مصطلحاتی اہمیت کی ہیں ۔ علوم جدیدہ کی اساس پر زراعت کے بارے میں عربی کی اولیں کتاب کہیں انیسویں صدی عیسوی میں مصر سے شائع ہوئی ۔ اس کا مصنف احمد ندا تھا ۔ اسے ایک تعلیمی مشن پر فرانس بھیجا گیا تھا، جس کے بعد اس نے دو جلدوں میں حسن الصناعة فی علم الزراعة لکھی، جو ۱۲۹۱ھ/۱۸۷۴ء میں قاہرہ سے شائع ہوئی ۔ عصر حاضر میں زراعت کی تمام شاخوں پر عربی میں درسی کتب ملتی ہیں، جن کے مصنف شعبۂ زراعت اور اس کے علمی مدارس کے اساتذہ ہیں .

۳ - زراعتی مصطلحات اور ادب : علم زراعت کے عربی مصطلحات پر راقم مقالہ نے ایک لغت ***Dictionnaire françis-arabe des termes agricoles*** (دمشق ۱۹۴۳ء و قاہرہ ۱۹۵۷ء) لکھی ہے، جس میں علم زراعت کی دس ہزار اصطلاحات کی عربی میں مختصر تعریف بیان کی گئی ہے .

عربی زبان زراعتی اصطلاحات سے مالا مال ہے، بالخصوص جن کا تعلق کھجور، انگور، اناج، اور صحرائی پودوں سے ہے (دیکھیے ابن سیدہ : المخصص) ۔ عہد جاہلیت کے شعرا کے تخیل نے نے عربی زبان کو پودوں اور انسان کے باہمی تعلق کی حقیقت پر وسیع اور تخلیقی ادب عطا کیا ہے ۔ پھولوں (گلاب، نرگس، یاسمین، بنفشہ، سوسن اور شقائق النعمان) اور پھلوں (کھجور، خوبانی، سیب، ناشپاتی، بہی، کندس، اشبیلہ کی نارنگی، لیموں وغیرہ) کے علاوہ کھیتوں، چراگاہوں اور گیاهستانوں کے غلوں، پھلیوں اور سبزیوں اور جنگلی پودوں کا ذکر اشعار میں ملتا ہے .

۴ - قانون اراضی : سابق عثمانی مملکت کے عرب ممالک میں، جو ۱۹۱۴ء تا ۱۹۱۸ء کی جنگ کے بعد علحدہ ہوئے، قانون ملکیت زمین (قانون اراضی) اور ضابطۂ دیوانی (المجلہ) کا چلن تھا ۔ ان قوانین کا

مدار شریعت اور فقہ پر ہے۔ المجلّہ (ضابطۂ دیوانی) کی رو سے اراضی کی پانچ قسمیں ہیں: (۱) ارض مملوکہ، جس پر حق ملکیت ہو؛ (۲) ارض امیریہ (اصل نام رقبہ)، جو سرکاری ملکیت ہو اور جس کا حق تصرف بعض افراد کو بھی عطا کیا جا سکتا ہو (بہت سی مزروعہ زمینیں اسی قسم سے تعلق رکھتی ہیں): (۳) ارض موقوفہ، جو کسی مذہبی ادارے کے لیے وقف ہو؛ (۴) ارض متروکہ، جو کسی ادارے کی تحویل میں ہو اور (۵) ارض موات، یعنی بنجر اور بے مصرف زمین، جو آبادی سے دور واقع ہو.

المجلّہ میں بٹائی (مزارعة)، باغوں کا پٹہ (مساقات)، آبپاشی کے لئے نہروں اور راجباہوں کی مرمت اور صفائی، بنجر اراضی کی آبادکاری (احیاء الموات)، کنووں اور کرغیزوں (قنوات) کی احاطہ بندی (حریم) جیسے مسائل کی تعریف و تبویب بھی ملتی ہے.

دور حاضر میں اگرچہ بیشتر عرب ممالک کے قانون اراضی میں اصلاح و ترقی کا عمل جاری ہے، تاہم اراضی کی مختلف اقسام (اور ذیلی اقسام) یا ان کی قانونی حیثیت اور مدار علیہ حقوق کے اصول ابھی تک جوں کے توں قائم ہیں.

فقہ اسلامی کی رو سے بندوں کی تعمیر و مرمت اور نہروں وغیرہ کی کھدائی اور صفائی حکومت کے فرائض میں شامل ہے ۔ اگلے وقتوں میں یہ کام بلاواسطہ طور پر یا تو صوبوں کے گورنر کرایا کرتے تھے یا جاگیردار۔ اموی اور اولیں عباسی خلفا کی تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے وسیع پیمانے پر آبپاشی کے منصوبوں کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا تھا اور مختلف دریاؤں، یعنی دجلہ، فرات، خابور، عاصی اور بردہ کے پرانے بندوں کی مرمت کرائی تھی.

مآخذ: مذکور بالا ماخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) J. J. Clément-Mullet: *Le Livre de l'Agriculture d'Ibn al-'Awwām*، فرانسیسی ترجمہ، پیرس ۱۸۶۴ء تا ۱۸۶۷ء، ۲ جلدیں تین حصوں میں؛ (۲) Don J. A. Banqueri: *Libro de Agricultura, su autor el doctor excellente A. Z. J. B. el-Awam*، عربی متن و ہسپانوی ترجمہ، میڈرڈ ۱۸۰۲ء، ۲ جلدیں؛ (۳) B. Lewin: *The Book of plants of Abū Ḥanīfa al Dīnawarī*، فصل الف تا ز، لائیڈن ۱۹۵۳ء؛ (۴) A. Risso و A. Poiteau: *Histoire naturelle des orangers*، پیرس ۱۸۱۹ء، ص ۷ تا ۱۰۰؛ (۵) G. Schweinfurth: *Arabische Pflanzennamen aus Aegypten, Algerien und Iemen*، برلن ۱۹۱۲ء؛ (۶) E. Sauvaigo: *Les cultures sur le littoral de la Méditerranée*، پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۷) Ch. Rivière و H. Lecq: *Culture du Midi, de l'Algérie et de la Tunisie*، پیرس ۱۹۱۵ء.

(مصطفٰی الشّہابی)

۲ - مغرب اقصی

جہاں تک ہماری موجودہ معلومات کا تعلق ہے، علم زراعت پر عربی کتابوں کی تصنیف و تالیف کے سلسلے کی ابتدا اور ترقی لاطینی کے نامور عالم فلاحت یونیوس کولومیلہ قادسی (Junius Columella of Cadiz) کے وطن جزیرہ نمائے ہسپانیہ و پرتگال میں ہوئی تھی - پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی اور چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی میں ملوک الطّوائف اور ان کے بعد الموحدین کے عاملین کے زمانے میں علم فلاحت نے خاص طور پر ترقی کی منازل طے کی تھیں.

علم زراعت پر تصنیف و تالیف کے بڑے بڑے مراکز قرطبہ، طلیطلہ، اشبیلہ، غرناطہ اور المریہ تھے ۔ قرطبہ کا نامور عالم ابوالقاسم الزّہراوی (م ۴۰۴ھ / ۱۰۱۰ء)، جو کہ ازمنۂ متوسط میں Ableucasis کے نام سے معروف تھا، علم فلاحت پر ایک مختصر کتاب (مختصر کتاب الفلاحة) کا مشہور

مصنف ہے، جسے حال ہی میں پروفیسر پیری Pérés نے پردۂ گمنامی سے باہر نکالا ہے اور وہ اسے چھاپنے کا ارادہ کر رہا ہے۔

طلیطلہ میں شہرہ آفاق المأمون [رکّ بآں] باغات کا بہت شائق تھا ۔ مشہور عالم زراعت ابن وافد (م ۴۶۷ھ / ۱۰۷۵ء)، جو کہ عہد وسطی میں Abenguefith کے نام سے مشہور تھا، اس کے دربار کی زینت تھا اور المأمون نے اسے شاہی باغ نباتات (جنّة السّلطان) لگوانے پر مامور کیا تھا ۔ اس کی تصانیف میں ایک رسالہ (مجموع) علم فلاحت پر بھی ہے، جس کا ازمنۂ متوسطہ میں قشتالی زبان بھی ترجمہ ہوا تھا ۔ طلیطلہ کے ایک باشندے محمد بن ابراھیم ابن بصال نے بھی اپنی ساری عمر علم فلاحت کے مطالعے میں بسر کر دی ۔ وہ صقلیہ اور مصر کے راستے حج بیت اللہ سے بھی مشرف ہوا تھا اور بلاد مشرق سے واپسی پر نباتات اور زراعت کی بہت سی یاداشتیں اپنے ساتھ لایا تھا ۔ وہ المأمون کے سلسلۂ ملازمت سے بھی منسلک تھا، جس کے لیے اس نے علم فلاحت پر ایک رسالہ لکھا اور بعد ازاں کتاب القصد و البیان کے نام سے اس کا خلاصہ سولہ ابواب مں کیا ۔ اس رسالے کا ترجمہ ازمنۂ متوسطہ مں قشتالی زبان مں بھی ہوا تھا، جو ۱۹۵۵ء مں ایک جدید قشتالی مقدمے کے ساتھ شائع ہو چکا ہے ۔ ابن بصال کا یہ رسالہ اس حیثیت سے منفرد ہے کہ اس میں پہلے مصنفین کا کوئی حوالہ نہں ملتا ۔ یہ مختصر سی تصنیف اس کے ذاتی مشاھدے پر مبنی معلوم ہوتی ہے اور اس سے پتا چلتا ہے کہ جودت طبع اور معروضیت کے اعتبار سے وہ اندلس کے عرب ماھرین زراعت میں ایک بدیع الخیال اور معروضی مصنف ہے۔

مصنف کے باپ کے نام کا اچھی طرح پتا نہیں چل سکا ۔ بعد کے مصنفین، جو اس کی عبارات نقل کرتے ہیں، کبھی تو اس کے باپ کا نام حرف تعریف کے ساتھ لکھتے ہیں اور کبھی بلا حرف تعریف ۔ دقت یہ ہے کہ مغربی رسم الخط میں پہلا حرف باء فاء سے بدل جاتا ہے اور ص طا بن جاتا ہے؛ تاہم لفظ کی شکل بصال / بصّال یقینی معلوم ہوتی ہے، اگرچہ تیقن سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کا صرفی تعلق بصل (= پیاز) سے ہے ۔ شاید یہ لفظ bāṣo/bāṣṣo (قشتالی : bazo) کے اسم صفت کا رومانی زبان میں ēl کی شکل میں اسم تصغیر ہو، جس کے معنی ہیں بھورا ۔ بہت سے اندلسی مسلمان اسی نام کے گزرے ہیں ۔ اس حالت میں ēl Baṣ (ṣ) (بصّل) مشہور مصدقہ نام Maurēl کا مترادف ہوگا۔

جب قشتالیہ کے الفانسو ششم نے طلیطلہ پر قبضہ کر لیا تو ابن بصّال، المعتمد [رکّ بآں] کے دربار میں اشبیلہ چلا آیا اور بادشاہ کے لیے ایک نیا شاہی باغ لگوایا۔

اِشبیلہ میں ابن بصّال کی علی ابن اللُّوْنْقَہ الطلیطلی سے ملاقات ہوئی، جو کہ خود بھی طبیب اور ابن وافد کا شاگرد تھا ۔ علی ابن اللُّوْنْقَہ بھی ابن بصّال کی طرح نباتیات اور فلاحت میں دلچسپی رکھتا تھا ۔ اس نے اپنے آبائی شہر کو عیسائیوں کے قبضے سے پہلے ہی چھوڑ کر ۴۸۷ھ/ ۱۰۹۴ء میں اشبیلہ میں رھائش اختیار کر لی تھی ۔ اس کا انتقال ۴۹۹ھ/ ۱۱۰۵ء میں قرطبہ میں ہوا۔

ابن بصّال کی ابو عمر احمد بن محمّد بن حجّاج الاشبیلی سے بھی مٹھ بھیڑ ہوئی ۔ وہ علم فلاحت پر بہت سی کتابوں کا مصنّف تھا، جن میں المقنع (مکتوبہ ۴۶۶ھ / ۱۰۷۳ء) بھی شامل ہے ۔ ابن بصال بدیں وجہ ممتاز ہے کہ وہ گنواروں کی ناقابل یقین حکایتوں (اھل الغباوۃ منِ اھل البراری و اقوالھم الساقطۃ) کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا

ہے اور متقدمین میں سے صرف یُولیُوس سے استفادہ کرتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ الشّرف میں ذاتی تجارب کے بھی حوالے دیتا ہے۔ وہاں اس نے ایک عالم فلاحت ابوالخیر الاشبیلی [رک بآں] سے شناسائی پیدا کی، جس کی کتاب کا ابن العوام اکثر حوالہ دیتا ہے (اس کتاب کے نام کا پتا نہیں چلتا)۔ ہمیں اس کے متعلق صرف یہ معلوم ہے کہ وہ ۴۹۴ھ/۱۱۰۰ء میں اشبیلی طبیب ابوالحسن شہاب المُعَیطی کے ساتھ تحصیل علم میں مشغول تھا۔

اشبیلہ میں ابن بصّال اور ابن اللُّونقُہ کا ایک شاگرد پر اسرار ''گمنام اشبیلی ماہر نباتات'' اور عمدۃ الطّب فی معرفۃ النّبات لکلّ لبیب کا مصنف بھی تھا۔ یہ کتاب نباتیات کی بہت مفید لغت ہے اور ابن البیطار کی تصنیف سے کہیں بہتر ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ شخص ابن عبدون تھا، جو طبیب (الجبلی) اور ادیب (الیابوری) سے مختلف شخصیت ہے۔ اس کے بارے صرف اتنا پتا چلتا ہے کہ وہ اس سفارتی وفد کا رکن تھا جو مراکش کے موحدی دربار میں ۵۴۲ھ/۱۱۴۷ء میں بھیجا گیا تھا اور یہ کہ اس نے عمدۃ اس کے بعد لکھی تھی۔

غرناطہ میں علم فلاحت کا اہم مصنف محمد بن مالک الطغنری تھا (یہ نسبت ایک گاؤں طغنر Tignar سے ہے، جو غرناطہ سے چند کلومیٹر دور جانب شمال واقع ہے)۔ وہ صنہاجی امیر عبداللہ بن بُلُگّین (۴۶۶ھ/۱۰۷۳ء تا ۴۸۳ھ/۱۰۹۰ء) کی ملازمت سے منسلک رہا اور بعد ازاں موحد فرمانروا یوسف بن تاشفین کے بیٹے تمیم کے ساتھ وابستہ ہو گیا۔ اُن دنوں شہزادہ تمیم غرناطہ کے صوبے کا گورنر تھا (۵۰۱ھ/۱۱۰۷ء تا ۵۱۲ھ/۱۱۱۸ء)۔ اس نے شہزادے کے لیے بارہ ابواب پر مشتمل ایک رسالہ بھی لکھا تھا، جس کا نام زُھرۃ البُستان و نُزھۃ الاذھان تھا۔ الطغنری نے فریضۂ حج ادا کرنے کے لیے بلادِ مشرق کا بھی سفر کیا تھا۔ اغلب ہے کہ اپنے قیامِ اشبیلہ کے دوران میں وہ ابن بصّال سے ملا اور اس کے تجارب سے مستفید ہوا ہو۔ غالباً الطغنری ہی وہ گمنام عالم فلاحت ہے جس کے حوالے الحاج الغرناطی کے نام سے ابن العوّام اکثر دیتا ہے۔ یہ ملحوظ خاطر رہے کہ زُھرۃ البُستان کے بہت سے قلمی نسخے کسی حمدون الاشبیلی سے منسوب ہیں، جو ویسے غیر معروف ہے۔

چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی کے اواخر یا ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کے نصف اوّل میں (عیسائیوں نے ۶۴۶ھ/۱۲۴۸ء میں اشبیلہ پر قبضہ کیا تھا) ابو زکریا یحیی بن محمد ابن العوام الاشبیلی نے ایک لمبی چوڑی کتاب الفلاحۃ لکھی تھی، جس کے پینتیس ابواب تھے۔ ہم اس مصنف کی زندگی کے واقعات سے واقف نہیں۔ مستشرقین اسے نامور خیال کرتے ہیں کیونکہ ایک ہسپانوی عالم J. A. Banquery نے اس کتاب کا متن اور ہسپانوی ترجمہ ۱۸۰۲ء میں میڈرڈ سے اور بعد ازاں Clement-Mullet نے اس کا فرانسیسی ترجمہ ۱۸۶۴ تا ۱۸۶۷ء میں پیرس سے شائع کیا تھا۔ آخر میں اس کا ترجمہ اردو میں بھی ہوا۔ وہ واحد عالم فلاحت ہے جسے ابن خلدون (آٹھویں صدی ہجری کا نصف آخر / چودھویں صدی عیسوی) نے اپنے مقدمہ میں قابل حوالہ سمجھا ہے (مترجمۂ دیسلان، ۳ : ۱۹۶)۔ وہ کتاب الفلاحۃ [رک ابن وحشیہ] کو الفلاحۃ النّبطیہ کا ملخص سمجھتا ہے۔ بایں ہمہ اسے کسی طرح بھی اندلس کا اہم ترین عالم فلاحت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس کی یہ کتاب ایک مفصل اور مفید تالیف ہے، جو اس کے اندلسی پیشروؤں، مثلاً ابن بصّال، ابن حجّاج، ابوالخیر اور الحاج الغرناطی کی تصانیف کے اقتباسات پر مشتمل ہے۔ کبھی کبھی ابواب کے

آخر میں وہ اپنے ایسے ذاتی مشاہدات بھی قلمبند کر دیتا ہے جو اس نے نواح اشبیلہ، بالخصوص الشرف کے ضلع میں کیے تھے (ان مشاہدات کا آغاز وہ لفظ ''لی'' [= میرے مشاہدے کے مطابق] سے کرتا ہے)۔ ابن العوام کے لیے دیکھیے C. C. Moncada، در *Actes du 8e Congrès des Orient*، سٹاک ھالم ۱۸۸۹ء، ۲ : ۲۱۵ تا ۲۵۷؛ E. Meyer : *Gesch. der Botanik*، ۳ : ۲۶۰ تا ۲۶۶؛ براکلمان : تکملہ، ۱ : ۹۰۳.

آخر میں آٹھویں صدی ھجری / چودھویں صدی عیسوی میں المریّہ کے ایک عالم ابو عثمان سعد بن ابو جعفر احمد بن لیُون التُجیبی (م ۷۵۰ھ/۱۳۴۹ء) کا ذکر بھی ضروری ہے، جس نے کتاب اِبداع الملاحة و انهاء الرجاجة فی اصول صناعة الفلاحة لکھی۔ یہ کتاب بحر رجز میں منظوم ایک خلاصے کی شکل میں ہے، جو کسی شائق فن کی علمی کاوش ہے اور ابن بصّال اور الطّغنری کی کتابوں کے مطالب پر مبنی ہے۔ علاوہ ازیں اس میں بعض قیمتی معلومات بھی ملتی ہیں، جو مصنف نے مقامی تجربہ کارانِ فن سے سن کر لکھی تھیں (مِمّا شافهه به اهل التّجربة و الا متحان).

فلاحت کے ان رسائل میں اس سے کہیں زیادہ مواد موجود ہے جس کا پتا ان کے عنوانوں سے چلتا ہے۔ دراصل یہ رسائل صحیح معنوں میں دیہی معیشت کے موسوعات ہیں۔ یہ اس خاکے پر مبنی ہیں جس کا اتباع Columella نے *Der re rustica* میں کیا ہے۔ قدرتی طور پر ان کا بنیادی موضوع علم فلاحت (''فلاحة الارضین'') ہے، یعنی اقسام اراضی، پانی، کھاد، غلّہ اور ترکاریوں کی کاشت کے علاوہ تفصیل کے ساتھ باغبانی (خاص کر انگور، زیتون اور انجیر) کا مطالعہ۔ مزید براں درختوں کی قطع و برید کرنے، تہ جمانے اور قلم لگانے، فن باغبانی اور پھولوں کی کاشت کے مباحث بھی ملتے ہیں۔ حیوانات کی پرورش (فلاحة الحیوانات) بھی ان رسائل کا اہم جز ہے، یعنی گھریلو جانوروں، باربرداری کے حیوانات، مرغیوں اور شہد کی مکھیوں کی پرورش۔ ان میں معالجۂ حیوانات (بیطارة) کے بارے میں بھی معلومات دستیاب ہوتی ہیں۔ ان بنیادی مسائل کی تکمیل گھریلو معیشت کے مسائل، مثلاً زمینداری کا انتظام، زرعی کارکنوں کے انتخاب اور فصل کے بعد اناج کو گودام میں رکھنے وغیرہ سے ہوتی ہے۔ بعض مصنفین پیمائش ارضی (تکسیر) اور زراعتی موسموں کی تقویم کے بارے میں بھی معلومات بہم پہنچاتے ہیں.

ہمارا قیاس ہے کہ ان موسوعات کی تالیف میں بہت سے متخصّصینِ فن نے حصہ لیا ہوگا۔ ہم ان کا آغاز پیشہ ور طبیبوں اور کارکنوں سے کرتے ہیں، جن میں کسانوں (فَلّاحُون)، شجر کاروں (شَجّارون)، باغبانوں (جَنّانُون) کے علاوہ مختلف ماہرین فن، مثلاً ماہرین نباتات(عَشّابون اور نباتیُون)اور طبی جڑی بوٹیوں (مفردات) اور غذائیات سے شغف رکھنے والے اطبا کا نام لیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح خالص نظری اطبا (حُکَماء، مُتَکَلِّمون) بھی ہوتے تھے.

اس کے برعکس فلاحت پر اندلسی رسائل ان علما کے رشحات قلم کا نتیجہ ہوتے تھے جو بہت سے علوم و فنون میں خامہ فرسائی کیا کرتے تھے (مشارِکُون، متفنّنون)۔ ابن بصّال کے علاوہ، جو بنیادی طور پر عالم فلاحت تھا، ابن وافد کی اوّلیں حیثیت طبیب کی تھی۔ ابن الحجاج کے بارے میں ابن العوام نے لکھا ہے کہ وہ امام اور خطیب تھا۔ الطغنری اور ابن لُیُون جانے پہچانے شاعر تھے۔ ہو سکتا ہے کہ اشبیلہ کا پر اسرار ماہر نباتات ابن عبدون اپنے معاصر ابن عبدون الاشبیلی سے مختلف شخصیت نہ ہو جو کہ حِسبَہ [رکَ باں] پر ایک مختصر رسالے کا مصنف تھا اور جسے لیوی پروانسال

نے شائع اور بعد ازاں اس کا ترجمه بھی کیا.

اس سلسلے میں ھمارے ذھن میں جن مفکرین کی یاد تازہ ھوتی ھے ان میں سے ایک تو ارسطا طالیس ھے، جس نے فلسفی اور علوم طبیعیه کا ماھر ھونے کے علاوہ ایک نباتاتی باغ بھی لگایا تھا اور دوسرا ورجل **Virgil**، جو *Georgics* کا مصنف تھا.

اندلسی غالمان فلاحت قدیم مصنفین کی تصانیف سے آشنا تھے اور ان سے استفادہ بھی کرتے تھے۔ ان کی ایک فہرست (جس میں اسما زیادہ تر غلط ھیں) ابن العوام کی تصنیف (مترجمه و طبع **Banqueri**) کی ابتدا میں ملتی ھے۔ جہاں تک عربی ماخذ کا تعلق ھے، اندلسی مصنفین زیادہ تر مشہور بسیار نویس مصنف الدّینوری [رکّ باں] کی کتاب النبات اور خاص کر ابن وحشیه کی فلاحة النبطیة کا استعمال کرتے تھے، اگرچه وہ اس کے ٹونوں ٹوٹکوں کو اکثر ناقابل اعتنا سمجھتے تھے۔ علم کے اس شعبے میں انھوں نے محض اپنے پیشروؤں کی لکیر پیٹنے پر اکتفا نہیں کیا بلکه اپنی تصنیفات کو ارض اندلس کے حقائق اور اس کی آب و ھوا سے ھم آھنگ کرنے کےلیے ذاتی تجربات و مشاھدات سے بھی کام لیا اور اپنی کتابوں میں متعدد نئے نئے پودوں، مثلاً چاول، نیشکر، کھجور، ترشاوے پھلوں، کپاس، کتان، مجیٹھ، خوبانی، آلو بخارا، تربوز، بینگن پپیتا اور زعفران وغیرہ پر نئے ابواب کا اضافه کیا.

جیسا کہ ھمیں معلوم ھے علم فلاحت کے دو اندلسی رسائل کا ترجمه قشتالی زبان میں ھوا تھا۔ یہی وجه ھے کہ ھسپانوی فلاح **Alonso de Herrera** نے اپنی مشہور کتاب *Agricultural General* (۱۵۱۳ء) میں ابن وافد کی کتاب سے بہت زیادہ استفادہ کیا ھے.

آخر میں یه امر غور طلب ھے کہ یه اندلس ھی کی سرزمین تھی جہاں پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی میں طلیطله اور بعد ازاں اشبیله میں نباتات کے شاھی باغ منظر عام پر آئے۔ یه باغات صرف سیر و تفریح کا ذریعه نہیں تھے بلکه مشرق قریب اور مشرق اوسط سے درآمدہ پودوں کو اندلسی آب و ھوا سے راس کرنے کے لیے تجربه گاھوں کا کام بھی دیتے تھے۔ مسیحی دنیا میں سولھویں صدی عیسوی سے قبل اس قسم کے نباتاتی باغوں کا کہیں پتا نہیں چلتا۔ وھاں ایسے باغات کا سراغ پہلی بار سولھویں صدی عیسوی کے وسط میں اطالیه کے ان شہروں میں ملتا ھے جہاں یونیورسٹیاں قائم کی گئی تھیں.

مآخذ: ضروری ماخذ کے لیے دیکھیے (۱) ابن بصّال: کتاب الفلاحة (مقدمه)، طبع و ھسپانوی ترجمه از Millás Vallicrosa و عزیمان، تطوان ۱۹۵۵ء: (۲) نیز دیکھیے García Gómez: *Sobre agricultura arabigoandaluza*، *Andalus*، ۱۰ (۱۹۴۵ء): ۱۲۷؛ (۳) Millás Vallicrosa: علم الفلاحة عند المؤلفین العرب بالاندلس، عربی ترجمه از عبداللّطیف الخطیب، تطوان ۱۹۵۰ء؛ (۴) ابن القاضی: درّة الحجَل، طبع Allouche، رباط ۱۹۳۶ء (رقم ۱۳۵۲ء = ابن لیون کی سوانح)؛ (۵) ابن خلدون: مقدمه، فصل ۶، عدد ۲۰ (مترجمهٔ دیسلان، ۳: ۱۶۵ = مترجمهٔ روزنتال، ۳: ۱۵۱)؛ (۶) ایس۔ ایم۔ امام الدین: *Al-Filāḥah (Farming) in Muslim Spain*، در *Islamic Studies*، ۱/۴ (۱۹۶۲ء): ۵۱ تا ۸۹.

(G. S. Colin)

۳۔ ایران

قدیم زمانے ھی سے ایران میں زراعت کو ملکی خوشحالی کی بنیاد سمجھا جاتا ھے۔ عہد قدیم سے آبادی دو طبقوں میں منقسم رھی ھے: زراعت پیشه اور گله بان۔ اوستا میں حضری زندگی اور کھیتی باڑی کو صاف طور پر سراھا گیا ھے۔ عہد اسلام میں بھی

کسی مستحکم حکومت کا انحصار زرعی خوشحالی پر ہی سمجھا جاتا تھا اور اس کا آبپاشی [رك بہ ماء]، تحفظِ جان و مال اور مالگزاری سے قریبی تعلق تھا ۔ عہدِ وسطیٰ کے مسلم حکما اپنے حکمرانوں کو تاکید کرتے تھے کہ وہ سرکاری خزانے کو بھرنے کے لیے زراعت کو فروغ دیں تا کہ صنعت کو زوال کا سامنا نہ کرنا پڑے ۔ اس غرض سے نہروں کی کھدائی، امن و امان کے قیام اور کسانوں سے ظالمانہ محصولوں کی وصولی کے تدارک کے لیے اقدامات کیے جاتے تھے ۔ اسی طرح حکما اور موسوعات نگاروں کی نظر میں زراعت کو بنیادی صنعت کا درجہ حاصل تھا، جس پر نظامِ عالم اور بنیِ نوعِ انسان کی بقا کا مدار ہے (دیکھیے محمود آملی : نفائس الفنون، مطبوعۂ طہران، ۲ : ۱۵۹).

بیرونی حملے اور خاندانی مناقشات اگر پیداوار میں زوال کا باعث نہیں بنتے تو بسا اوقات رکاوٹ ضرور ثابت ہوتے ہیں ۔ مثال کے طور پر ساسانیوں کے زمانے میں خوزستان میں زراعت کو خوب ترقی ہوئی تھی، لیکن جب ساتویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں عربوں نے حملہ کیا تو اس کے بعد زرعی معیشت کا سابقہ معیار برقرار نہ رہ سکا بلکہ مجموعی حیثیت سے یہ عہدِ حاضر تک رو بہ زوال ہوتی چلی گئی (R. A. Adams : *Agriculture and urban life in early South-Western Iran*، در *Science*، ج ۱۳۶، عدد ۳۵۱۱، ۱۳ اپریل ۱۹۶۲ء) ۔ جب آلِ بویہ کے زمانے میں فوجی چھاؤنیاں بستیوں میں قائم ہوئیں تو زراعت کو اور بھی ضعف پہنچا (دیکھیے ابن مسکویہ، در *Eclipse*، ۲ : ۹۶؛ ابن الأثیر : الکامل فی التاریخ، ۸ : ۳۴۲) ۔ سرکاری ملازمین، خواہ وہ دیوانی ہوں یا فوجی، اپنے اخراجات کا بار اہلِ دیہ پر ڈالنے کے عادی رہے ہیں اور یہ بات بھی زراعت کے لیے سخت نقصان دہ ثابت ہوئی ہے ۔ نظم حکومت کی یہ برائیاں ایلخانیوں کے عہد میں اپنی انتہا تک پہنچ گئی تھیں (دیکھیے رشیدالدین : *Gesch. Gāzān Ḫān's*، طبع K. Jahn، بمواضع کثیرہ) ۔ قاچاریوں کے زمانے میں یہ قباحت بڑے پیمانے پر پھیل چکی تھی ۔ ایامِ جنگ میں ہمیشہ، یا کبھی کبھی، سرحدی علاقے تباہ و برباد کر دیے جاتے تھے ۔ صفویوں کے زمانے میں ترکیہ اور ایران کی سرحد تباہ ہو کر چٹیل میدان بن گئی تھی (*A Chronicle of the Carmelites in Persia*، لنڈن ۱۹۳۹ء، ۱ : ۱۴۰) ۔ تاریخ ایران سے بہت سی مثالیں اس امر کے ثبوت میں پیش کی جا سکتی ہیں کہ مقامی عہدہ دار کاشتکاروں سے اتنا بھاری لگان وصول کرتے تھے کہ وہ مجبور ہو کر ادھر ادھر چل دیتے تھے ۔ اس سے بھی اراضی تباہ و برباد ہو جاتی تھی.

زراعتی زوال کا دوسرا بڑا سبب قبائلی خانہ جنگیاں اور ڈھاوے تھے ۔ مرکزی حکومت جہاں کمزور ہوتی تھی وہاں یہ ڈھاوے روزمرّہ کی بات تھے ۔ علاوہ ازیں جب قحط یا آبادی میں اضافے کی وجہ سے چراگاہیں قبائل اور ان کے جانوروں کے لیے ناکافی ثابت ہونے لگتیں تو وہ بستیوں کا رخ کرتے ۔ ان کی یہ تحریک کبھی متشدّدانہ ہوتی تھی اور کبھی امن پسندانہ ۔ مقیم باشندوں اور نیم خانہ بدوش عناصر کے درمیان تناسب نہایت غیر مساوی تھا اور قبائلی علاقوں کے سرحدی مقامات میں زراعت کو بری طرح متأثر کرتا تھا ۔ انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں ایران کے بہت سے قبائلی گروہ ایک جگہ جم کر آباد ہو گئے اور انھوں نے زراعت کا پیشہ اختیار کر لیا ۔ رضا شاہ نے کوشش کی تھی کہ بالخصوص فارس کے بختیاری اور کردستان کے خانہ بدوش ایک جگہ جا کر آباد ہو جائیں، لیکن یہ کوشش رائیگاں ثابت ہوئی ۔ ترکمانوں اور دوسرے قبائل میں

١٩٥٦ء سے گرگان کے میدانوں کو قابل کاشت بنانے کی تحریک جاری ہے ۔

ایک اور چیز جو زراعت کے فروغ میں حائل ہے وہ اراضی کے مالک اور کاشتکار کے حق ملکیت کا عدم تحفظ ہے ۔

آب و ہوا کا اتار چڑھاؤ بھی کاشتکاری میں دخل انداز ہوتا ہے ۔ موسم بہار یا موسم سرما میں ناکافی بارشوں کی بنا پر قحط سالی سے فصلیں کُلّی یا جُزوی طور پر خراب ہو جاتی ہیں ۔ اس کے ساتھ نہروں اور قناتوں کی تباہی بھی روزمرہ کا واقعہ ہے ۔ زلزلے بھی کاشت کاری میں عارضی طور پر مزاحم ہوتے ہیں ۔ وبائیں ، بالخصوص کیڑے مکوڑے اور ٹڈیاں بھی فصلوں کو بھاری نقصان پہنچاتی ہیں ۔ بہت سے علاقوں میں تیز ہوائیں اور اولوں کے طوفان بھی تباہی مچاتے رہتے ہیں ۔ ضرورت سے زیادہ آبپاشی اور پانی کا ناکافی نکاس بھی ملک کے بعض حصوں، خصوصاً خوزستان اور سیستان میں ایک اہم مسئلہ بن چکا ہے، جس کے باعث سطح آبی میں فرق واقع ہونے سے زمین بگڑتی جارہی ہے ۔ مرکزی سطح مرتفع میں بعض مقامات ایسے ہیں جہاں زمین میں شور ہے اور پانی اتنا نمکین کہ کاشت کاری نہیں ہو سکتی ۔ مرکزی صحرا کی جنوبی اور جنوب مشرقی سرحدی کے نواحی علاقوں دو ریگستان نکلتا چلا جا رہا ہے (دیکھیے حمد اللہ المستوفی : نزهة القلوب، ص ۲۴۱؛ تاریخ سیستان، طبع بہار، تہران ۱۹۳۶ء-۱۹۳۸ء، ص ۲۱) ۔ زمینی کٹاؤ آذربیجان میں خاص طور پر وسعت پذیر ہے ۔ اس کی بنیادی وجوہات کا تعلق تو آب و ہوا اور طبقات ارضی سے ہے، لیکن بکریوں کی بے تحاشا چرائی اور ایندھن کی خاطر جنگلات کی تباہی نے زمینی کٹاؤ کی رفتار میں اضافہ کر دیا ہے ۔ صورت حال پر قابو پانے یا اس کی شدت میں کمی کرنے کی طرف کسی نے توجہ نہیں دی ۔ کھیتی باڑی اور مویشیوں کی پرورش کے موجودہ دستور میں بھی کسی قسم کی تبدیلی نہیں لائی گئی اور نہ لہر یا خط میں ہل چلانے کا انتظام ہو سکا ہے، جو کہ رقبۂ زمین کے قلیل ہونے کی وجہ سے دشوار نظر آتا ہے، تاہم کوہستانی وادیوں میں چبوترے بنا کر ہنرمندی سے کاشت ہوتی ہے ۔

کاشت، بارانی اور نہری دونوں قسم کی ہوتی ہے ۔ بارانی کاشت زیادہ تر آذربیجان اور کُردستان کے وسیع علاقوں میں اور کم تر خراسان اور فارس میں ، نیز بحیرۂ خزر کے ساحل پر ہوتی ہے، جہاں چاول کے سوا کئی فصلیں پیدا کی جاتی ہیں ۔ بحیرۂ خزر کے ساحلی علاقوں سے قطع نظر ملک بھر میں زراعت کا زیادہتر انحصار بارش پر ہے ۔ گیلان اور مازندان میں بارش نسبةً افراط سے اور سارا سال ہوتی رہتی ہے ۔ سب سے زیادہ بارش موسم خزاں میں ہوتی ہے ۔ ان علاقوں کے مغرب میں اوسط بارش ۵۰ انچ ، مشرق میں ۲۰ انچ اور کوہ البرز کی شمالی ڈھلانوں میں ۱۰۰ انچ ہے ۔ سات سے آٹھ ہزار فٹ کی بلندی پر واقع علاقہ قدرتی روئیدگی سے ایک گھنے موسمی جنگل کی صورت اختیار کر لیتا ہے ۔ جہاں جہاں یہ جنگلات صاف کر دیے جاتے ہیں وہاں پھل، کپاس اور دوسری فصلیں پھلتی پھولتی ہیں ۔ خلیج فارس کا انتہائی مشرقی ساحلی علاقہ جنوب مغربی مون سون ہواؤں کی زد میں آتا ہے ۔ ایرانی بلوچستان کے ساحلی علاقے میں بارش کی سالانہ اوسط تین چار انچ ہے، بوشہر میں دس انچ کے قریب اور خُوزستان میں بارہ سے پندرہ انچ تک ۔ سب سے زیادہ بارش دسمبر میں ہوتی ہے ۔ سطح مرتفع ، جس کی بلندی تین ہزار سے پانچ ہزار فٹ کے درمیان ہے، ایسے پہاڑی سلسلوں سے گھری ہوئی ہے جو شمال مغرب سے جنوب مشرق کو چلے گئے ہیں ۔ ان مرتفع میدانوں میں موسم باقاعدہ

آتے ھیں، لیکن آب و ھوا کا اختلاف بھی نمایاں ھے۔ پہاڑی میدان بارش سے کمتر سیراب ھوتے ھیں۔ کوہ زاغروس، البرز، کویت طاغ کے دامن میں عام طور پر دس انچ سالانہ بارش ھوتی ھے۔ یہ پہاڑی میدان ان علاقوں کے درمیان حدِ فاصل ھیں جہاں اناج کی کاشت کے لیے آبپاشی کی ضرورت نہیں ھوتی اور فصل کا مدار آبیاری پر ھے۔ خانہ بدوش قبائل موسم گرما میں اپنے جانوروں کے گلّے وھیں لے جاتے ھیں جہاں بارش دس انچ کے قریب ھوتی ھے۔ بارش کا موسم نومبر سے شروع ھوتا ھے اور مارچ کے آخر تک رھتا ھے، لیکن ملک کے جنوبی اور شمال مشرقی علاقوں میں اپریل تک بارش ھوتی رھتی ھے۔ موسم سرما میں عموماً برف باری ھوتی ھے۔ سرسبزی محدود علاقوں میں نظر آتی ھے، لیکن کردستان اور لورستان میں کچھ جنگلات پائے جاتے ھیں۔ صوبہ فارس میں شاہ بلوط کے درخت بھی ایک تنگ سی پٹی میں ملتے ھیں۔ آذربیجان، کردستان اور شمالی فارس میں وسیع پہاڑی چراگاھیں ھیں۔ تہران کے جنوب مشرق میں نمک کے دو وسیع ریگستان ھیں، جو دشت کویر اور دشت لوط کہلاتے ھیں۔ ان ریگستانوں کے علاوہ سیستان کی بلندی بھی مقابلۃً کم ھے۔ سیستان کی آب و ھوا گرمیوں میں سخت گرم اور سردیوں میں سخت سرد ھوتی ھے اور بارش کا سالانہ اوسط صرف ڈھائی انچ ھے۔ ایک اندازے کے مطابق سارے ملک کا صرف ۱۰ تا ۱۲ فیصد حصہ زیرِ کاشت ھے، تیس سے پینتیس فیصد علاقہ صحرائی اور بنجر ھے اور باقی ماندہ چراگاھوں اور جنگلات پر مشتمل ھے۔

اناج کی فصلیں: گندم اور جو اھم ترین فصلیں ھیں۔ ان کی نہری (آبی) اور بارانی (دیمی) کاشت دس ھزار فٹ کی بلندی تک ھوتی ھے۔ قدیم زمانے سے ملک میں مکئی اور جوار کی کاشت وسیع پیمانے پر ھوتی چلی آئی ھے (دیکھیے *Iran in früh-islamischer Zeit* :Spuler، *Wiesbaden*، ۱۹۵۲ء، ص ۳۸۷)۔ عام طور پر موسم سرما میں گندم بوئی جاتی ھے، لیکن زاغروس اور البرز میں یہ فصل ربیع کے طور پر اگائی جاتی ھے۔ گندم کی زیادہ پیداوار کے علاقے خراسان میں نواح مشہد، مغربی آذربیجان، ھمدان، کرمان شاہ اور اصفہان ھیں۔ جنوبی ایران میں گندم اور جو نومبر کے پہلے ھفتے سے جنوری کے پہلے ھفتے تک، مرکزی ایران میں اواخر اکتوبر سے اواخر نومبر تک اور فصل ربیع کی گندم کی تخم ریزی اواخر فروری سے اواخر اپریل تک ھوتی ھے۔ گندم کی فصل کی کٹائی جنوبی علاقوں میں اپریل کے آخر یا مئی کے شروع میں ھوتی ھے۔ فارس کے اونچے میدانوں میں یہ فصل ایک ماہ بعد کاٹی جاتی ھے اور کوھستانی میدانوں میں دو ڈھائی ماہ کی تاخیر سے پکنے کے بعد کٹائی کے قابل ھوتی ھے۔ جو کی فصل گندم سے تین چار ھفتے پیشتر کاٹی جاتی ھے (دیکھیے مرزا حسین خان: جغرافیۂ ایران، طبع ستودہ، تہران ۱۹۵۳ء۔۱۹۵۴ء، ص ۵۵ ببعد)۔ گندم کی شرح پیداوار مختلف علاقوں میں مختلف ھوتی ھے اور عام طور پر کم ھی ھوتی ھے۔ کسان فصل کا کچھ حصہ اگلے سال کی ضروریات کے لیے بچا کر رکھ چھوڑتے ھیں۔

چاول: چاول کی کاشت زیادہ تر بحیرۂ خضر کے صوبوں میں ھوتی ھے۔ تھوڑا سا چاول اصفہان کے اضلاع لنجان اور النجان میں بھی اگایا جاتا ھے (جغرافیۂ اصفہان، ص ۵۵ ببعد)۔ محدود پیمانے پر اس کی کاشت فارس، خوزستان، کردستان اور دوسرے اضلاع میں بھی ھوتی ھے (Spuler: کتاب مذکور، ص ۳۸۷؛ حمد اللہ المستوفی: نزھۃ القلوب، ص ۱۶۲ تا ۱۶۳؛ صنیع الدولہ، مآثر الآثار، تہران،

۱۸۸۸ - ۱۸۸۹ء، ص ۱۱۵) - ایک روایت کے مطابق چاول ابتدا میں ہندوستان سے درآمد کیا گیا تھا (کتاب علم فلاحت و زراعت در عہد غازان خان، طبع عبدالغفار نجم الدولہ، تہران ۱۹۰۵ - ۱۹۰۶ء، ص ۸۶) - بعض علاقوں میں چاول چھڑک کر بویا جاتا ہے، لیکن مازندان اور اصفہان جیسے علاقوں میں، جہاں اس کی کاشت بکثرت ہوتی ہے، اس کی پرورش گاھوں (خزانہ) میں پنیری لگائی جاتی ہے، جسے ایک ماہ بعد اکھاڑ کر دوسری جگہ منتقل (نشا) کر دیا جاتا ہے - مازندان میں زمین اپریل کے مہینے میں جوتی جاتی ہے - اس کے بعد اس کی خوب آبیاری ہوتی ہے - پھر دو دفعہ ہل چلایا جاتا ہے - پودے کی منتقلی کے دو ہفتے بعد گھاس پھوس اکھاڑی جاتی ہے اور اس کو کیچڑ میں پامال کر دیا جاتا ہے - دھان کے کھیت دو سے تین ماہ تک مسلسل زیر آب رہتے ہیں - چاول کی فصل کی کٹائی ستمبر میں ہوتی ہے - اس کی مختلف قسموں کے نام صَدری، گِردہ، دُمِ سیاہ اور عَنبر بو ہیں (دیکھیے J. B. Fraser: *Travels and adventures in Persian provinces*، لنڈن ۱۸۲۶ء، ص ۱۱۹ تا ۱۲۰).

نیشکر: عہد اسلام کے آغاز اور قرونِ وسطٰی میں نیشکر کی زیادہ تر کاشت خوزستان میں ہوتی تھی (دیکھیے Spuler: کتاب مذکور، ص ۳۸۸؛ کتاب علم فلاحت و زراعت، ص ۱۰۲) اور محدود پیمانے پر مازندران میں - ازمنۂ وسطٰی کے اواخر میں اس کی کاشت خوزستان سے معدوم ہو گئی تھی - قاچاریوں کے عہد میں اس کی تجدید کی کوشش ہوئی (وقائع اتفاقیہ، تہران، عدد ۵۵) - گیلان اور اصفہان میں بھی نیشکر کی کاشت کو فروغ دینے کی کوشش کی گئی (مآثر الآثار، ص ۱۱۸؛ جغرافیۂ اصفہان، ص ۵۸) - پچھلے چند سالوں میں آبپاشی کے جدید منصوبوں کی بدولت اس کی کاشت وسیع پیمانے پر خوزستان میں ہونے لگی ہے - اس کی کشت زاری مارچ یا اپریل میں ہوتی ہے اور کٹائی نومبر میں.

چقندر شیریں: بلجیم کی ایک کمپنی نے ۱۸۸۶ - ۱۸۸۷ء میں تہران کے قریب گھریزک میں میٹھی چقندر کو رواج دینے کی کوشش کی تھی، جو ناکام رہی - رضا شاہ کے زمانے میں اس کی کاشت کی حوصلہ افزائی کی گئی - آج کل اس کی کاشت وسیع پیمانے پر تہران، تبریز، کرمان شاہ، شیراز، کرمان اور مشہد کے علاقوں میں ہوتی ہے.

کپاس: معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی حکومت کے ابتدائی زمانے میں کپاس کی کاشت وسیع پیمانے پر بلند میدانوں میں ہوا کرتی تھی (Spuler: کتاب مذکور، ص ۳۸۹؛ حمد اللہ المستوفی: نزھة القلوب، ص ۵۲، بمواضع کثیرہ) - امریکی ریشہ دار (sea island) کپاس کو سب سے پہلے آرومیہ کے علاقے میں ۱۸۵۲ء کے لگ بھگ رائج کیا گیا تھا، جہاں سے اس کا رواج دوسرے علاقوں میں بھی پھیل گیا (*Letters from Persia written by Charles and Edward Burgess, 1828-1855*، طبع B. Schwarz، نیویارک ۱۹۴۲ء، ص ۱۱۷) - رضا شاہ کے عہد میں لمبے ریشے کی کپاس کی کاشت شروع کی گئی، جو مقامی طور پر فلسطینی کہلاتی تھی (اس کا نام اس گاؤں کی مناسبت سے پڑا تھا جہاں سب سے پہلے اس کی کاشت ہوئی) - اس قسم کی کاشت آذربیجان، کرمان شاہ، فارس اور خوزستان میں ہوتی ہے - چھوٹے ریشے کی امریکی قسم بحیرۂ خزر کے صوبوں اور گرگان میں اگائی جاتی ہے - ایک گھٹیا قسم کی مقامی کپاس، جس کے ریشے چھوٹے ہوتے ہیں اور وہ سارا سال اگائی جا سکتی ہے، دریا کے کناروں پر کاشت کی جاتی ہے - آبپاشی کا انتظام ہو تو کپاس کی کاشت پانچ ہزار فٹ کی بلندی تک

ہوتی ہے ۔ اس کی تخم ریزی اپریل یا مئی میں ہوتی ہے اورکٹائی خزاں میں ۔ بیج ڈالنے سے قبل زمین کو ایک دفعہ پانی سے سیراب کیا جاتا ہے اور نشوونما کے زمانے میں کئی بار آبپاشی کی جاتی ہے ۔ ایران میں کپاس کی فصل سب سے زیادہ نفع بخش ہے ۔ بنولوں کی خاطر بھی، جن سے خوردنی تیل حاصل ہوتا ہے، اس کی کاشت پر بہت زور دیا جاتا ہے (دیکھیے جغرافیۂ اصفہان، ص ۵۶) ۔

تمباکو: اس کی کاشت مقامی استعمال کے لیے بہت سے اضلاع ، خصوصاً شمال مغربی اور جنوب مشرقی زاغروس اور بحیرۂ خزر کے صوبوں میں ہوتی ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ ایران میں تمباکو کی کاشت پہلے پہل گیارھویں صدی ھجری / سترھویں صدی عیسوی میں ہوئی تھی اور اسے اس صدی کے اوائل میں پرتگیز اس ملک میں لائے تھے ۔ گیلان میں اس کی کاشت ۱۸۷۵ - ۱۸۷۶ء میں شروع ہوئی تھی (تقی بہرامی : تاریخ کشاورزی ایران، تہران ۱۹۵۱ - ۱۹۵۲ء) ۔

افیون: یہ ثابت کرنا مشکل ہے کہ ایران میں پوست کی کاشت پہلی بار کب ہوئی ۔ محمد بن زکریا الرازی کے ہاں جنگلی اور کاشتہ پوست کا حوالہ ملتا ہے ۔ گیارھویں صدی ھجری/سترھویں صدی عیسوی میں پوست کی کاشت پوری طرح ہو رہی تھی (دیکھیے Kaempfer : *Amoenitas Exoticae*) ۔ ریشم کی صنعت پر زوال آیا تو اس کے بدل کے طور پر سارے ملک میں پوست کی کاشت ہونے لگی ۔ صوبۂ فارس میں اس کی ترویج ۱۸۶۸ - ۱۸۶۹ء میں ہوئی (مرزا حسن فسائی : فارس نامۂ ناصری، تہران ۱۸۹۴ء تا ۱۸۹۶ء، ۲ : ۳) ۔ پوست اگانے کی ممانعت ۱۹۵۲ میں ہوئی تھی، لیکن اس پر عملدرآمد ۱۹۵۶ء میں ہوا تھا ۔ اس سے قبل پوست کی زیادہ تر کاشت اصفہان، فارس اور خراسان میں ہوتی تھی ۔ ہمدان اور کرمان شاہ میں بھی اس کی فصل ہوتی تھی ۔ عمدہ افیون آبادہ، کرمان، یزد، بروجرد اور وراسین سے آتی تھی ۔ اس کی تخم ریزی اکتوبر سے دسمبر تک اور کہیں کہیں موسم بہار میں بھی ہوتی ہے ۔ جب موسم بہار آتا ہے تو پوست سے گھاس پھوس علحدہ کیا جاتا ہے، جس سے پودا پتلا سا رہ جاتا ہے ۔ مئی اور جون میں اس کی آبیاری ہوتی ہے ۔ جنوب کے گرم اضلاع میں اس کے رس کو مئی یا اس سے ایک ماہ قبل اکٹھا کیا جاتا ہے اور یہ عمل اگست تک جاری رہتا ہے ۔ شام کے وقت بیج کی ڈوڈی میں عمودی یا وتری تراش لگا دی جاتی ہے، جس سے رات بھر رس یا عرق نکلتا رہتا ہے؛ تھوڑا سا سوکھ جاتا ہے تو صبح کو کند چاقو سے چھیل دیا جاتا ہے ۔ یہ عمل دو دفعہ دہرایا جاتا ہے، یا اگر فصل کی حالت بہت اچھی ہو تو کئی دنوں کے وقفے کے بعد یہ عمل تین بار کیا جاتا ہے (A. R. Neligan : *The opium question with special reference to Persia*، لنڈن ۱۹۲۷ء) ۔

چائے: انیسویں صدی عیسوی کے آخر میں صنیع الدولہ نے چائے کی کاشت کو مازندان میں رائج کرنے کی کوشش کی تھی ۔ بعد ازاں اس کی کاشت مختصر سے پیمانے پر ہوتی رہی ۔ ۱۹۲۸ - ۱۹۲۹ء میں چائے کا بیج مشرق بعید سے لایا گیا تھا ۔ اس وقت سے اس کی کاشت کو مغربی مازندان میں خوب فروغ حاصل ہوا ہے ۔

ریشم: یہ ایران کی قدیمی پیداوار ہے ۔ ساتویں صدی ھجری / تیرھویں صدی عیسوی میں ریشم کی تجارت خاصی اھم تھی، لیکن اس کے عروج کا زمانہ گیارھویں صدی ھجری/سترھویں صدی عیسوی تھا ۔ انیسویں صدی عیسوی میں اس کی پیداوار گھٹ گئی کیونکہ ۱۸۶۴ء میں ریشم کے کیڑوں میں بیماری پڑ گئی تھی ۔ بعد ازاں نئے کیڑے استعمال میں لائے گئے

(تقی بہرامی : کتاب مذکور، ص ۹۹ ببعد)۔ شہتوت کے درخت، جس پر ریشم کے کیڑے پلتے ھیں، سارے ملک خاص کر شمال میں پھیلے ھوئے ھیں۔ ریشم کے کیڑوں کے انڈوں سے بچے نکالنے کے بارے میں شمالی ایران میں ایک عجیب رسم پائی جاتی ھے۔ یہ کیڑے کاغذ کے پرزے پر باندھ لیے جاتے ھیں اور انسانی جسم پر رکھ کر ان کو گرمی پہنچائی جاتی ھے (Hanway : *An historical account of the British trade over the Caspian Sea*، لنڈن ۱۷۶۲ء، ۱ : ۱۸۹ ببعد؛ Curzon : *Persia*، ۱ : ۳۶۹؛ نیز رک بہ حریر).

چھوٹی فصلیں: دالوں اور تیل نکالنے والے بیجوں کی وسیع پیمانے پر کاشت ھوتی ھے۔ ان کے علاوہ چارہ اگانے والی فصلوں، مثلاً سہ برگہ اور نَفَل (ایک قسم کی گھاس) کی بھی زراعت ھوتی ھے۔ مختلف اقسام کی سبزیاں شہری آبادی کے قریب اگائی جاتی ھیں۔ فتح شاہ کے زمانے میں سر جان میلکم ایران میں آلو [illegible] تھا (مآثر الآثار، ص ۱۱۲؛ Kaye : *Life and corrospondence of Major-General Sir John Malcolm*، ۲ : ۴۷، ۴۸)۔ رنگ چڑھانے والے پودے زیادہ تر مرکزی زاغروس کے علاقوں اور کرمان میں کاشت ھوتے ھیں۔ صناعت میں کام آنے والے پودے، مثلاً زعفران، شاہ دانہ اور کتان بھی یہیں ھوتے ھیں اور دِزفُل اور شُستر کے علاقوں میں نیل اور مجیٹھ۔ نیل کی کاشت کو عضدالدولہ بویہی نے رائج کیا تھا (دیکھیے ابن الاثیر : الکامل فی التاریخ، ۸ : ۵۱۳)۔ یزد اور کرمان کے گرد و نواح میں حنا اور مازندران میں پٹ سن کی کاشت نہایت قدیم زمانے سے ھوتی چلی آئی ھے (دیکھیے Spuler : کتاب مذکور، ص ۳۸۹)۔ نباتاتی گوند (جس میں کتیرا گوند شامل ھے) کی کاشت برآمد کی خاطر کی جاتی ھے۔ کتیرا گوند اوائل عہد اسلام میں بھی معروف تھا (دیکھیے حدود العالم، ص ۱۰۸ تا ۱۱۰)۔ شاہ بلوط زیادہ تر کردستان میں ھوتا ھے۔ مختلف اقسام کے پھولوں اور بید خشک کی کاشت عطر سازی کے لیے ھوتی ھے (Spuler : کتاب مذکور، ص ۳۸۹ تا ۳۹۰)۔ پھولوں سے شہد کی مکھیوں کی بھی پرورش ھوتی ھے.

پھل: پھلوں کی کاشت کے لیے ایران زمانۂ قدیم سے مشہور رہا ھے (دیکھیے Spuler : کتاب مذکور، ص ۳۸۸)۔ کئی قسموں کے انگور کی کاشت ھوتی ھے اور یہ ۰۰۵۴ فٹ کی بلندی تک پائے جاتے ھیں۔ کردستان کے بعض علاقوں کو چھوڑ کر انگور کی کاشت آبیاری سے ھوتی ھے۔ موسم سرما میں بلند میدانوں میں انگوروں کی بیلیں مٹی سے ڈھکی رہتی ھیں۔ خوبانی، آڑو، شہد، انجیر، خربوزہ، انار، آلوچہ، آلو بخارا، چیری، ناشپاتی اور سیب کی وسیع پیمانے پر کاشت ھوتی ھے۔ لیموں اور چکوترے وغیرہ بحیرۂ خزر کے صوبوں اور جنوبی ایران، بالخصوص خوزستان اور جنوبی فارس میں ھوتے ھیں لیموں اور چکوترے وغیرہ کی کاشت بام کے علاقے تک ھوتی ھے۔ جنوبی ایران اور خلیج فارس کے ساحلی میدانوں میں کھجوروں کی کاشت کاری خوب ھوتی ھے۔ مارچ یا اپریل میں مادہ پودے کو نر پودے سے باردار کیا جاتا ھے۔ بعض اوقات پچاس پودوں کو باردار کرنے کے لیے صرف دو نر پودے کافی ھوتے ھیں (دیکھیے نصیر الدین طوسی : اخلاق ناصری، مطبوعۂ تہران، ص ۲۵ تا ۲۶؛ وہ کھجوروں کی اس خاصیت سے واقف تھا)۔ اخروٹ اور خاص طور پر بادام اور پستے کے درخت بڑی اھمیت کے حامل ھیں۔ عہد اسلام کے اوائل میں لیموں کی کاشت نیشاپور، کرمان، دیلم اور فارس میں ھوتی تھی (دیکھیے Spuler : کتاب مذکور، ص ۳۸۷)۔ آج کل اس کی کاشت کا سب سے بڑا مرکز مازندان میں رود بار ھے۔

انیسویں صدی کے وسط میں جب ریشم کی پیدوار گھٹ گئی تو لیموں کی کاشت کے رقبے میں اضافہ ھو گیا (Persia revisited : T. E. Gordon، لنڈن ۱۸۹۶ء، ص ۱۶۳؛ Persia : Curzon، ۱ : ۳۶۸) - انگور اور دوسرے پھلوں میں قلم لگانے کا رواج دیر سے چلا آ رہا ھے (دیکھیے فخرالدین الرازی : جامع العلوم، مخطوطہ در موزۂ برطانیہ، عدد Or. ۲۹۷۲، ورق ۱۳۲ - الف تا ۱۳۳ - ب؛ چہاردہ رسالہ، طبع سید محمد باقر سبزواری، تہران ۱۹۶۲ء، ص ۱۴۶ تا ۱۵۱) - آج کل کرمان اور فارس میں جنگلی باداموں کے درختوں میں بادام اور پستے کی پیوند کاری ھوتی ھے۔

اگرچہ اراضی بڑے بڑے جاگیرداروں کی ملکیت ھے، لیکن وسیع کاشت استثنائی حالتوں میں ھوتی ھے۔ زرعی اراضی کی اکائی جفت، خیش یا زوج ھوتی تھی۔ گزران کے لیے کاشت کاری کی جاتی تھی۔ صحیح معنوں میں زیر کاشت اراضی [کی اکائی] زمین کا وہ رقبہ ھوتا تھا جس کی فصل کی کاشت دو بیل سال بھر میں کرتے تھے۔ رقبے کی مقدار کا انحصار زمین کی نوعیت، زراعت کی قسم (بارانی یا نہری)، فصلوں کی اقسام، زیر استعمال حیوانات اور اس بات پر ھوتا تھا کہ زمین پر کتنا بار ھے۔ زیر کاشت اراضی کی اوسط مقدار ساٹھ سے بیس ایکڑ تک ھوتی تھی۔ بعض علاقوں میں پٹہ داریاں بہت چھوٹی ھوتی تھیں۔ اس ضمن میں مثال کے طور پر اصفہان کے ایک ضلع ماربین کی مثال پیش کی جا سکتی ھے، جہاں پھاوڑے سے کاشت ھوتی ھے۔ کسان اور زمیندار کے تعلقات باضابطہ اور آج بھی کسی حد تک بٹائی (مزارعۃ) پر قائم ھیں۔ پٹہ داری موروثی ھے۔ فصل کاٹنے کے وقت یا سال میں دوسرے موسموں کے مواقع پر زائد مزدور کام کے لیے رکھ لیے جاتے ھیں۔ بعض علاقوں میں تین یا چار پٹہ داریوں کو ملا کر ایک وحدت (بنا) قائم کر دی گئی ھے۔ بعض اضلاع میں ایک خاص مدت کے گزرنے کے بعد کسانوں میں زمین کی دوبارہ تقسیم قرعہ اندازی سے ھوتی تھی۔

مرتفع میدانوں میں ھل جوتنے کے لیے اکثر بیل، لیکن کہیں کہیں گدھے بھی استعمال ھوتے ھیں۔ علاوہ ازیں خوزستان میں خچروں سے، خلیج فارس کے ساحلی علاقوں، میان دو آب (آذربیجان) اور سہ آباد (کردستان) میں بھینسوں سے اور ایرانی بلوچستان میں اونٹوں سے بھی ھل چلانے کا کام لیا جاتا ھے۔ بعض علاقوں، خاص طور پر سیستان میں مویشی پالنے والے کاشتکاروں کو بیل کرائے پر دیتے ھیں۔ جہاں زمین سخت ھوتی ھے وھاں بیلوں کی ایک سے زیادہ جوڑی سے کام نکلتا ھے (دیکھیے ***Second*** **: Morier** ***Journey through Persia, Armenia and Asia Minor to Constantinople in the Year 1810 and 1816***، لنڈن ۱۸۱۸، ص ۳۰۴)۔ بار برداری کے جانور زیادہ تر گدھے اور اونٹ ھیں۔ چھوٹی بیل گاڑیاں مغربی آذربیجان کے علاوہ فریدان کے بعض ارمن دیہات میں پائی جاتی ھیں۔

ھل (خیش) ھُک کی شکل کا ھوتا ھے، جس کے آگے لوھے کی پھالی لگی ھوتی ھے۔ ھل کا ھرس ایک رسّی سے جوئے کے ساتھ باندھ دیا جاتا ھے۔ ھل کی پھال نہیں ھوتی۔ زمین چاک ھوتی چلی جاتی ھے اور ڈھیلے دار کھردری تہ نکل آتی ھے۔ جو ھل (۱) فارس، کرمان اور بیستان؛ (۲) اصفہان، ھمدان، تہران اور آذربیجان اور (۳) گیلان اور مازندان میں استعمال ھوتے ھیں ان میں تھوڑا سا فرق ھوتا ھے۔ بیج بکھیر کر بویا جاتا ھے۔

ھل کے علاوہ ایک طرح کا دندانے دار سراون بھی استعمال کیا جاتا ھے۔ جنوبی اور وسطی ایران میں استعمال ھونے والے سراون کی شکل اس سراون سے قدرے مختلف ھوتی ھے جو شمال مغربی ایران میں

استعمال ہوتا ہے۔ سہاگے بھی دو قسم کے ہوتے ہیں۔ بڑے سہاگے کو ہل کے بیل سے چلایا جاتا ہے اور چھوٹے سہاگے کو (جو مرکزی ایران میں کتر کہلاتا ہے اور نہروں وغیرہ کے پشتے بنانے کے کام میں لایا جاتا ہے) دو آدمی چلاتے ہیں: ایک کھینچتا ہے اور دوسرا دھکیلتا ہے۔ ملک میں تین قسم کے پھاوڑے استعمال ہوتے ہیں: فارس میں چوبی دستے والا پھاوڑا کام میں لایا جاتا ہے، جنوبی ایران میں مڑے ہوئے پائیدان والا اور آذربیجان میں گھومتے سرے والا۔

غلہ درانتی (داس) سے کاٹا جاتا ہے، جس کا پھل سادہ ہوتا ہے۔ شمالی آذربیجان میں استعمال ہونے والی بڑی درانتیاں انیسویں صدی عیسوی میں روس سے لا کر یہاں رائج کی گئی تھیں۔ ایک چھوٹی دندانے دار درانتی گھاس اور چارہ کاٹنے کے کام آتی ہے۔ اناج کے گٹھے باندھ لیے جاتے ہیں اور ان کو سوکھنے دیا جاتا ہے، یا براہ راست گاہنے کی جگہ (خرمن گاہ) تک پہنچا دیا جاتا ہے۔ پھلی دار فصلوں، مثلاً مٹر اور السی وغیرہ کو ڈنڈوں سے کوٹا جاتا ہے۔ ملک کے جن حصوں میں کاشت کاری کے حیوانات کم یاب ہیں، گندم بھی اسی طرح گاہی جاتی ہے۔ گاہنے والے تختے کے زیریں حصہ میں نوکدار پتھروں کے ٹکڑے لگے ہوتے ہیں اور انہیں سیدھا رکھنے کے لیے لکڑی کی پچریں۔ اس تختے سے اناج گاہنے کا کام اس طرح لیا جاتا ہے کہ اس پر ایک آدمی کھڑا ہو جاتا ہے، پھر کسی رسی سے اس کو جوئے کے ساتھ باندھ دیا جاتا ہے اور بیل یا دوسرے جانور اسے لے کر خرمن گاہ کے فرش پر چکر لگاتے ہیں۔ شمال مشرقی، مرکزی اور جنوبی ایران میں گہائی کے لیے پہیے یا تختے والا (جُون، چان؟) دراسہ بھی استعمال میں لایا جاتا ہے۔ یہ ثلج نما گاڑی ہوتی ہے، جس کے نیچے گھومنے والے پہیے لگے ہوتے ہیں اور اسے دو بیل کھینچتے ہیں۔ اناج گاہنے کا تیسرا طریقہ یہ ہے کہ بہت سے بیل، گدھے یا گھوڑے غلے کو پاؤں سے روندتے ہیں۔ اناج سے بھوسا علیحدہ کرنے کے لیے لکڑی کے سرشاخوں سے کام لیا جاتا ہے۔ اس غرض سے اناج کو چھ یا سات فٹ اوپر اچھالا جاتا ہے۔ اناج کے دانے زمین پر آ رہتے ہیں جبکہ بھوسے کو ہوا اڑا کر لے جاتی ہے اور اس کا الگ ڈھیر لگ جاتا ہے۔ بعض اوقات لکڑی کے بیلچوں سے دوسری اڑائی ضروری ہوتی ہے۔ گاہتے اور اڑاتے وقت غلے کے ساتھ مٹی اور پتھر شامل ہو جاتے ہیں۔ ان کو علٰحدہ علٰحدہ کرنے کے لیے دانے کو چھانا اور پھٹکا جاتا ہے۔ ایک دن میں دو آدمی بیس سے پچیس مکعب فٹ تک غلے کو بھوسے سے علٰحدہ کر سکتے ہیں۔ گدھے اور بار برداری کے دوسرے جانور اناج کی بوریوں کو گوداموں میں پہنچاتے ہیں۔ بھوسے کو جالوں میں بھر کر لے جاتے ہیں، جو گدھوں گھوڑوں اور بیلوں کی خوراک کے کام آتا ہے (H. E. Wulff : Agricultural Imiplements in Persia، در Power farming and better farming digest، سڈنی، اکتوبر ۱۹۵۸ء).

بھیڑ اور بکریاں ٹھنٹھ کھیتوں میں چرائی جاتی ہیں۔ ان کے گوبر سے کسی حد تک کھاد کا کام بھی لیا جاتا ہے، لیکن زیادہ تر یہ ایندھن کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ بعض بارانی علاقوں میں بارش اتنی تھوڑی ہوتی ہے کہ اس سے کھاد نہیں گلتی۔ شہری مضافات میں گھروں کا گندہ پانی اور کیچڑ بطور کھاد استعمال ہوتا ہے۔ اسی طرح پرانے کنوؤں اور شکستہ عمارتوں کی مٹی توڑ کر کھیتوں میں پھیلائی جاتی ہے (دیکھیے J. B. Frasen : ’C. Winter’s Journey، لنڈن ۱۸۳۸ء، ۲ : ۶۵)۔ باقاعدہ کھاد کھیتوں سے زیادہ باغوں میں ڈالی جاتی تھی اور ان کی کشت زاری بھی سال کے بعد ہوتی تھی۔ اصفہان کے

ضلع میں میناروں اور برجوں سے کبوتروں کی بیٹ جمع کر کے خربوزے اور ناشپاتی کی کاشت کے لیے اسے بطور کھاد استعمال کیا جاتا ہے (دیکھیے Chardin : *Voyages*، ایمسٹرڈم ۱۷۱۱ء، ۲ : ۷۵)۔ امام فخر الدّین الرازی نے پرندوں کی بیٹ اور سنکھیا کے مرکب کا ذکر کیا ہے (جامع العلوم، ورق ۱۳۲ - الف)۔ کرمان میں پستے کے درختوں میں مچھلیوں کی کھاد ڈالی جاتی ہے۔ پچھلے چند سالوں میں کیمیاوی کھاد کی بھی ترویج ہوئی ہے، لیکن اس کا استعمال شاذ و نادر ہے۔

غیر مزروعہ زمین اور فصلوں کے ادل بدل کے عمل میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے۔ غیر مزروعہ زمین لمبے عرصہ کے لیے خالی چھوڑ دی جاتی ہے۔ آب پاشی ندی نالوں کی طغیانی سے ہوتی ہے۔ انگور کے باغات، خربوزہ کے کھیتوں اور منڈی میں بکنے والے پھلوں کے باغات کے اندر آبپاشی کچی نالیوں کے ذریعے کی جاتی ہے۔ قنانوں (زمین دوز نالیوں) کے ذریعے سیراب ہونے والی اراضی کے اس حصے میں عام طور پر زیادہ پانی لگایا جاتا ہے جو ان کے دہانے کے قریب واقع ہوں تاکہ پانی ضائع نہ جائے۔ اسی لیے پچھلے حصوں میں کاشت کاری بہت کم ہوتی ہے۔

ایران کے بہت سے حصوں میں فصلوں کی حفاظت رات کے وقت خاص طور پر کرنی پڑتی ہے تاکہ جنگلی سور اور دوسرے جانور فصلوں کو تباہ نہ کر دیں۔ بعض علاقوں میں ڈراونے (مَتَرسَک) بھی نصب کیے جاتے ہیں (دیکھیے C. E. Yate : *Khurasan and Sistan*، لنڈن ۱۹۰۰ء، ص ۱۶۸، ۲۸۳)۔

گزشتہ چند برس میں مشینی زراعت کو کچھ فروغ حاصل ہوا ہے۔ ۱۹۵۲ء سے ٹریکٹروں اور کٹائی کی مشینوں کا استعمال روز افزوں ہے؛ پھر بھی ان کی تعداد مقابلۃً کم ہی ہے۔ صرف دشتِ گرگان ایسا علاقہ ہے جہاں غلہ اگانے والی ساری اراضی اور کپاس پیدا کرنے والی تھوڑی سی اراضی مشینی کاشت کے زیر عمل آ چکی ہے۔

شاہی اراضیات (خالصہ) سے قطع نظر حکومت کو زراعت کے کاموں سے کوئی دلچسپی نہیں تھی، اگرچہ وہ محاصل کے نقطۂ نظر سے ملک کی خوشحالی اور زراعت کا ضرور خیال رکھتی تھی۔ ۱۸۷۹ء میں پہلی دفعہ زراعت، تجارت اور عمارات کی وزارت کی تاسیس ہوئی۔ ۱۸۹۱ - ۱۸۹۲ء میں زراعت اور تجارت کے محکموں کو قومی معیشت اور شاہرات کی وزارت کی تحویل میں دے دیا گیا۔ زراعت اور صنعت کے محکموں کو ۱۸۹۳ - ۱۸۹۴ء میں ملا کر ایک محکمہ قائم کر دیا گیا۔ بعد ازاں یہ محکمے دوبارہ علیحدہ علیحدہ ہو گئے۔ ۱۸۹۷ - ۱۸۹۹ء میں وزارت شاہی اراضیات (وزارت خالصہ جات و رقبات درالخلافہ) وزارت شاہی اراضیات و زراعت بن گئی۔ آگے چل کر شاہی اراضیات کا شعبہ وزارت مالیات کے تحت آ گیا۔ دستوری عہد میں زراعت کو بہت سے انتظامی نشیب و فراز کا سامنا کرنا پڑا۔ سب سے پہلا زراعتی اور صنعتی رسالہ ۱۸۸۰ء میں شائع ہوا تھا۔ یہ مجلہ، جو کہ پندرہ روزہ تھا، وزارت زراعت و صنعت کے زیر اہتمام شائع ہوتا تھا۔ ایران میں پہلا زراعتی سکول مدرسۂ مظفری تہران تھا، جس کا افتتاح ۱۹۰۱ - ۱۹۰۲ء میں ہوا تھا۔ یہ مدرسہ چھے سال بعد بند ہو گیا۔ دوسری دفعہ ایک زراعتی سکول ۱۹۱۹ء میں تہران کے قریب کرج میں کھولا گیا۔ ۱۹۳۳ - ۱۹۳۴ء میں یہ زراعتی درس گاہ ترقی کر کے ہائی سکول اور ۱۹۴۳ - ۱۹۴۴ء میں کالج بن گئی۔ ۱۹۴۸ء - ۱۹۴۹ء میں وزارت زراعت کی ماتحتی سے نکال کر اس کالج کا الحاق جامعۂ تہران سے کر دیا گیا۔ ۱۹۵۲ -

۱۹۵۳ء میں اسے دو حصوں میں تقسیم کر دیا گیا۔ ان میں سے ایک زراعتی کالج تھا اور دوسرا وٹرنری کالج (دانشکدۂ معالجۂ حیوانات) ۔ ان دونوں کو جامعۂ تہران کے نظام سے منسلک کر لیا گیا تھا ۔ زراعتی تجربات بالخصوص کرج کے سرکاری زراعتی فارم میں ہوتے ہیں۔

مآخذ : متن میں مذکور کتابوں کے علاوہ دیکھیے (۱) A.K.S. Lambton : *Landlord and Peasant in Persia*، اوکسفرڈ ۱۹۵۳ء؛ (۲) تقی بہرامی : جغرافیۂ کشاورزی ایران، تہران ۱۹۵۴ - ۱۹۵۵ء؛ (۳) فرہنگ رستائی، ۳ جلدیں، تہران ۱۹۲۷ - ۱۹۲۸ء؛ (۴) W. B. Fisher : *The Middle East*، لنڈن ۱۹۵۰ء؛ (۵) *The Middle East, A Political and Economic Survey*، بار سوم، اوکسفرڈ ۱۹۵۸ء؛ (۶) عبدالرحیم ضرابی : تاریخ کاشان، طبع ایرج افشار، تہران ۱۹۵۶ - ۱۹۵۷ء، ص ۱۴۴ ببعد؛ (۷) Macdonald Kinneir : *A Geographical Memoir of the Persian Empire*، لنڈن ۱۸۵۳ء؛ (۸) P. H. T. Beckett : *The Soils of Kerman, South Persia*، در *The Journal of Soil Science*، یکم مارچ ۱۹۵۸ء؛ (۹) وہی مصنف : *Agriculture in Central Persia*، در *Tropical Agriculture*، یکم جنوری ۱۹۵۷ء؛ (۱۰) H. L. Robino : *Report on the production of rice in the provinces of Gilan, Mazandaran and Astarabad*، در *Board of Trade Journal*، ۲۵ اپریل ۱۹۰۷ء؛ (۱۱) وہی مصنف : *Silk Culture in Persia*، در مجلۂ مذکور، ۶ جون ۱۹۰۷ء؛ (۱۲) H. L. Rabino و D. F. Laftant : *La culture du riz en Gilan*، در *Annales de l'Ecole Nationale d' Agriculture de Montpelier*، ۱۹۱۱ء؛ (۱۳) *Culture du tabac en Guilan*، در *Progrès viticole Montpelier*، ۱۹۱۱ء؛ (۱۴) *Culture de la gourde a Ghalian en Gilan et en Mazandaran*، در *RMM*، ج ۲۸ (۱۹۱۴ء)؛ (۱۵) *Culture de la canne à sucre en Mazanderan*، در مجلۂ مذکور؛ (۱۶) محمد حسین دانشی : *Vocabulaires agricoles en langue persane*، تحقیقی مقالہ، پیرس ۱۹۶۳ء (غیر مطبوعہ) ۔ مزید برآں عرب اور ایرانی جغرافیہ نویسوں کی تصانیف اور مقامی تاریخوں میں بھی زراعت کے متعلق منتشر معلومات ملتی ہیں۔

(A. K. S. LAMBTON)

۴ - مملکت عثمانیہ

آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی اور گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی کے دوران میں، جبکہ مملکت عثمانیہ میں تیماری نظام رائج تھا تو رقبہ، یعنی بلا لگان مزروعہ اراضی، حکومت ہی عطا کر سکتی تھی ۔ عثمانی ترکوں کے بر سر اقتدار آنے سے قبل آنا طولی کی مسلم ریاستوں نے جن اراضیات کو ''وقف'' یا ''ملک'' قرار دیا تھا، ان کے حق ملکیت کو ترکوں نے جزوی طور پر مستقل کر دیا، لیکن سلطان محمد ثانی نے طرابزون کے مسیحی راہب خانوں سے ملحقہ اراضی کی طرح (باش وکالت ارشیوی، مالیہ دفتر، عدد ۸۲۸) ان میں سے بعض کو بھی ''میری'' اراضی میں تبدیل کر دیا (رک بہ محمد ثانی، در اآ، ت، ص ۵۳۳) ۔ عام طور پر جب مرکزی حکومت طاقتور ہوتی تھی تو وہ شاہی اراضیات کے رقبے کو وسعت دینے کی کوشش کرتی تھی۔

گزشتہ چند صدیوں میں مروجہ عرفی قوانین [رک بہ قانون] کی رو سے قطعات اراضی ٹھیکے پر کسانوں کو دیے جاتے تھے ۔ یہ قطعات عام طور پر چفت یا چفتلک کہلاتے تھے ۔ سرکاری اراضی (رعیتلک) کو وقف، ملک یا ہبہ کرنے کا اختیار

کسان کو نہیں تھا ۔ اگر وہ ان سے دستبردار ہونا چاہتا یا فروخت کرنا چاہتا تو اسے ''سپاھی'' سے اجازت لینی پڑتی تھی اور ایک مقررہ رقم (حق قرار) ادا کرنی پڑتی تھی (گیارھویں صدی ھجری / سترھویں عیسوی میں یہ رقم قیمت فروخت کا تین فیصد ہوتی تھی) ۔ اس طرح کسان کو صرف حق انتفاع (''استقلال'') حاصل تھا اور اس کے بعد یہ حق براہ راست اس کے بیٹوں ھی کو منتقل ھو سکتا تھا (بعد ازاں لڑکیوں اور دوسرے رشتہ داروں کے حقوق تسلیم کیے جانے کے بارے میں دیکھیے برکان O. L. Borkan : تورک طوپراق حقوقی، در تنظیمات، استانبول ۱۹۴۰ء، ۱ : ۳۵۸ تا ۳۲۱) ۔ چفت اراضی ناقابل تقسیم ہوتی تھی ۔ اگر ایک سے زیادہ بیٹے وارث ہوتے تو سب کے سب حق انتفاع میں شریک سمجھے جاتے تھے ۔ اصولی طور پر کسان ایسی اراضی سے دستبردار نہیں ھو سکتا تھا ۔ اگر وہ یہ اراضی چھوڑنا چاہتا تو اس پر ''چفت بوزن رسمی'' کی ادائی لازم تھی (نویں صدی ھجری / پندرھویں صدی عیسوی میں پچاس آقچہ [رک بہ اقچہ] اور دسویں صدی عیسوی / سولھویں صدی عیسوی میں پچھتر آقچہ؛ اراضیات سے دستبردار ہونے والے کسانوں کی تعداد میں اضافے کے ساتھ چفت بوزن رسمی کی رقم میں بھی اضافہ ہوتا گیا اور جب آقچہ کی قیمت میں کمی واقع ہوئی تو یہ رقم تین سو آقچہ تک پہنچ گئی) ۔ اگر کسان مسلسل تین سال تک زمین پر کاشت نہ کرتا تو یہ سرکاری زمین کسی دوسرے کسان کو عطا کر دی جاتی تھی ۔ زمین کے استعمال میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ھو سکتی تھی ۔ مثال کے طور پر مزروعہ اراضی چراگاہ میں تبدیل نہیں ھو سکتی تھی اور نہ اس میں سبزیاں یا پھل اگائے جا سکتے تھے ۔ اگر سپاھی کی اجازت کے بغیر مزروعہ زمین کو انگوروں کے باغ یا سبزیوں کے کھیت کی صورت میں تبدیل کر لیا جاتا اور اس پر دس سال سے کم مدت کا زمانہ گزرا ہوتا تو اسے سابقہ حالت پر بحال کر دیا جاتا تھا ۔ سرکار ہر کسان سے توقع رکھتی تھی کہ وہ عطا کردہ قطعۂ اراضی پر مقررہ قسم کا بیج بوئے ۔ مکانوں کے ارد گرد یا شہروں کے قریب انگوروں اور سبزیوں کے باغات ان قوانین کی پابندی سے مبرا تھے کیونکہ ان پر حق ملکیت کے شرعی قوانین عائد ہوتے تھے ۔ اراضی اور کسان کی حیثیت عرفی کی تصدیق تحریری طور پر کی جاتی تھی اور یہ مقررہ وقفوں کے بعد ہوتی رہتی تھی ۔

مملکت عثمانیہ کا اصل مسئلہ زمین کی کمی کا نہیں بلکہ محنت کشوں کی قلت کا تھا ۔ اسی وجہ سے کسان زمین سے چمٹے رہتے تھے ۔ تیماری اراضیات کے بہت سے رقبے بلا مستاجر ہوتے تھے، جو ''مزرعہ'' اور ''ایکنلک'' کہلاتے تھے ۔ حکومت کی انتہائی کوشش ہوتی تھی کہ کسان زمین چھوڑ کر کسی دوسری جگہ نہ چلے جائیں ۔ ترک اراضیات پر اکسانے والے سپاھیوں کو سخت سزا دی جاتی تھی جبکہ بنجر اراضی پر کسانوں کو آباد کرنے کی ترغیب دلانے والوں کو انعام دیا جاتا تھا ۔ سلیمان اول کے زمانے کے ''سِجلاتِ تحریر'' کے مطالعے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ بہت سے نئی اراضیات، جو ''افرازات'' کے نام سے مذکور تھیں، زیر کاشت لائی جا چکی تھیں کیونکہ اس زمانے میں آبادی بہت بڑھ گئی تھی اور حکومت غیر مزروعہ اور بنجر زمینوں کی کاشت کی حوصلہ افزائی کرتی تھی ۔ ایسی اراضیات اگلے حکم تحریر پر عملدر آمد ہونے سے قبل ''طپو رسمی'' کی ادائی سے مستثنی ہوتی تھیں ۔

اراضیات اور زراعت پر سرکاری اختیار کا مزید ثبوت حکومت کی عملی شرکت سے ملتا ہے ۔

اس سلسلے میں چاول کی کاشت کاری کی مثال بطور خاص پیش کی جا سکتی ہے ـ اس نظام کا مقصد یه تها که فوج کے لیے رسد کی فراهمی باقاعدگی سے هوتی رہے؛ چنانچه اس کے تحت چاول کی کاشت اسینوں (جو انتظامی اور مالی تنظیم کے ذمه دار تهے) اور چلتک رئیس لری (جو حقیقی زراعت کا جوابده هوتا تها) کے زیر نگرانی هوتی تهی ـ هر چلتکجی کو حکومت کی طرف سے مخصوص رقبے پر بیج کی مخصوص مقدار بونی هوتی تهی ـ آبپاشی کی نہروں کی مرمت رئیس کی نگرانی میں هوتی تهی ـ فصل پکنے کے بعد بیج آئنده فصل کے لیے علحده رکھ لیا جاتا تها اور باقی مانده چاولوں کا آدها حصه سرکار لے لیا کرتی تهی (بعض علاقوں میں حکومت دو تہائی حصه لیتی تهی) ـ اس کے بدلے چلتک جیلر بعض دوسرے ٹیکسوں (زیاده تر رسم چفت، رسم غنم اور عوارض) سے مستثنی هوتے تهے (چلتک جیلر کے لیے دیکھیے برکان: قانون لر، ص ۵۴، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۵؛ چلتک قانونی کے لیے دیکھیے مخطوعه، عدد ۵۱۲۰، ورق ۱۳۰ تا ۱۳۹، مجموعۀ اسمعیل صائب، کتاب خانۀ جامعۀ انقره) ـ روم ایلی میں چاولوں کی کاشت عثمانی ترکوں نے رائج کی تهی اور مریچ، قره صو، واردار اور سلامبریا Slambria کی وادیوں میں، جن پر سرکاری نگرانی قائم تهی، وسیع پیمانے پر چاول کی کاشت هونے لگی (دیکھیے گوک بلگن: ادرنه و پاشا لواسی، استانبول ۱۹۵۲ء، ص ۱۲۰ تا ۱۵۰) ـ سرکاری شرکت کا یہی نظام کاشت ان دیہات میں بهی مروج تها جو استانبول میں خوراک کی بہم رسانی کے لیے شہر کے نواح میں بسائے گئے تهے ـ ان میں جنگی اسیر (اورتق جی قلر) آباد کیے گئے تهے (دیکھیے برکان: قانونلر، ص ۸۶ تا ۱۰۹؛ وهی مصنف: ۱۵ و ۱۶ اسیر لرده عثمانلی امپرا طورلغنده طوپرک اشچیلغنن ارغنانزسیونو صقللری، در اقتصادی فیکلتی مجموعه سی، ۱ (۱۹۳۹ء): ۲۹ تا ۴۷، ۱۹۸ تا ۲۴۵، ۳۹۷ تا ۴۴۷ ـ دارالخلافه میں خوراک کی بہم رسانی کے ضمن میں مزید دیکھیے W. Hahn : Die verpflegung Konstantinoples durch staatliche Zwangswirtschaft، شٹٹ گارٹ ۱۹۲۶ء؛ R. Mantran : Istanbul dans la seconde maitié du XVII siècle، پیرس ۱۹۶۲ء، ص ۱۷۹ تا ۲۱۳).

ترکوں کے قدیم نظام اراضی کی بڑی خصوصیت یه تهی که کسان اور اراضیات کو حکومت نے اپنے قابو میں کر رکھا تها ـ اس کی ته میں مطلق العنان نظام حکومت کی فوجی اور مالی ضرورتیں کارفرما تهیں اور حکومت کا سب سے بڑا مقصد یه تها که تیماری اراضیات سے مالیه وصول کیا جائے ـ دسویں صدی هجری / سولهویں صدی عیسوی میں ملک کے اندرونی خلفشار کے باعث ترکوں کا نظام اراضی ختم هوگیا (دیکھیے قوچی بیگ: رساله، طبع اکسیت A.K. Aksüt، استانبول ۱۹۳۹ء، ص ۲۴ تا ۵۶) ـ افراتفری اور بهاری محاصل کی وجه سے کسان گروه در گروه زمین چهوڑ کر بهاگنے لگے ـ گیارهویں صدی هجری/ سترهویں صدی عیسوی میں زمین سے دستبردار هونے کی تحریک خطرناک صورت اختیار کرگئی ـ اس کا نام فرار عظیم (بیوک قاچقون) پڑ گیا تها (دیکھیے م ـ آق طاغ: ترکیه‌نن اقتصادی وزیتی، در بلتین، ۱۳ / ۵۱ (۱۹۴۹ء): ۵۳۷ تا ۵۶۴ و ۱۴ / ۵۵ (۱۹۵۰ء): ۳۱۹ تا ۴۰۵) ـ بہت سے اضلاع میں مقامی عمائدین اور ینی چری متروکه مزروعه اراضی کو اپنے جانوروں کے لیے چراگاه بنا لیتے تهے (م ـ آق طاغ، در بلتین، ۱۴: ۳۷۴، ۳۹۴) ـ گیارهویں صدی هجری / سترهویں صدی عیسوی میں اراضی اور رعایا کے لیے نافذ هونے والے نئے قوانین (در MIM، ۱ (۱۳۳۱ھ): ۴۹ تا ۱۱۲، ۳۰۵ تا ۳۴۸) ـ اس مسئلے کے حل کی کوششوں کی نشاندہی

کرتے ہیں.

گیارھویں ۔ بارھویں صدی ہجری / سترھویں ۔ اٹھارھویں صدی عیسوی میں مقاطعہ اور التزام [رك بانہا] جیسے نظاموں کی وسعت پذیری سے زرعی حالات میں اہم تبدیلی واقع ہوئی اور نتیجۃً روم ایلی اور آنا طولی میں آغاؤں، اعیان اور درہ بیگیوں کا ایک نیا طبقہ وجود میں آیا، جسے اگرچہ تاحین حیات ملکیت اراضی کے حقوق حاصل تھے، لیکن عملی طور پر وہ لوگ بڑے بڑے زمیندار بن گئے (مغربی آنا طولی کے لیے دیکھیے چ ۔ اولوچای: ۱۸ و ۱۹ یز یلردہ سروخندہ اشکیالک و خلق حرکت لری، استانبول ۱۹۵۵ء؛ مزید دیکھیے S. F. Millen: Mustafa Pasha Bayrakatar، ماسکو ۱۹۴۷ء) ۔ اگرچہ محمود ثانی نے ۱۲۲۷ھ / ۱۸۱۲ء میں اعیان اور درہ بیگیوں کو کامیابی سے زیر نگیں کر لیا تھا، لیکن اعیان اور درہ بیگی اپنے آپ کو معاشرتی اعتبار سے حکمران جماعت سمجھتے تھے ۔ بہت سے علاقوں میں اس اراضی پر کسان کی حیثیت پٹہ دار یا بٹائی میں شریک کی ہو کر رہ گئی تھی، جو بطور مقاطعہ آغاؤں کے تصرف میں تھی ۔ انیسویں صدی عیسوی میں یہی حالات کارفرما تھے جب بلقان میں کسانوں نے حکومت کے خلاف علم بغاوت بلند کیا (دیکھیے خ ۔ اینارجق: تنظیمات نادر [؟]، در تاریخ آرشتر ملری، انقرہ ۱۹۴۱ء، ۲۳۷ تا ۲۶۳).

آمد و رفت میں مشکلات کی وجہ سے زرعی پیداوار عام طور پر مقامی منڈیوں میں فروخت کی جاتی تھی ۔ اناج ساحل کے قریبی علاقوں یا شہروں کے قرب و جوار یا فوجی شاہراہوں کے آس پاس تقسیم ہو جاتا تھا ۔ آٹھویں ۔ نویں صدی ہجری/چودھویں ۔ پندرھویں صدی عیسوی میں اہل وینس اناج کی بہت بڑی مقدار مغربی آناطولی، تراکیہ (Thrace) اور تسالیہ (Thessaly) سے خریدا کرتے تھے (دیکھیے F. Thiriet: Régestes des délibérations du Senat de Venise concenont la Romanie، ج ۱ تا ۳، پیرس ۱۹۵۸ تا ۱۹۶۰ء) ۔ اسی زمانے میں کپاس اور خشک میوے مغربی آنا طولی سے شمالی ممالک کو برآمد کیے جاتے تھے (اس کے لیے دیکھیے خاص طور پر قرہ سان اور ارکلی کے سجلات محاصل، باش وکالت ارشیوی، مالیہ عدد ۶) ۔ نویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی میں مغربی یورپ سے تجارت میں اضافہ ہوتا چلا گیا، جس سے مغربی آنا طولی سے سوت اور سوتی مصنوعات کی برآمد بڑھ گئی (P. Masson: Hist. du commerce français dans le Levant، پیرس ۱۸۹۶ - ۱۹۱۱ء، ضمیمہ ۸؛ E. Arup: Studier i Engelsk og Tysk Handelshitsorie، کوپن ہیگن ۱۹۰۷ء؛ ص ۱۰۹ ببعد، ۱۹۱ ببعد) - انیسویں صدی عیسوی میں، جیسا کہ P. de Tchichatche (Asie Mineure، ۳ جلدیں، پیرس ۱۸۶۷ء)، G. Perrot (Souvenirs d'un voyage en Asie Mineure، پیرس ۱۸۶۷ء) اور A. Ubicini (Letters sur la Turquie، پیرس ۱۸۵۱ء، ص ۲۴۴ تا ۲۶۵) کے مشاہدات سے پتا چلتا ہے، کسانوں کے زرعی آلات سراسر روایتی قسم کے ہوتے تھے ۔ اس موضوع پر علم الاقوام کے حوالے سے مشاہدات (حامد کشای: ترکیہ خلقنن مدی کلچرینہ دائر ارشتر ملر، در تورک اتنوگرافیا درجیسی، ۱ (۱۹۵۶ء): ۷ تا ۵۵؛ Contribution à l'étude de la culture matérielle des Bulgares، در Bulletin du Musée Nat. d'Ethnographie à Sofia، ۸: ۵۵ تا ۱۰۹ و ۱۰-۱۱: ۱۳۰ تا ۱۶۵ و ۱۲: ۶۲ تا ۸۵) کے ساتھ سنجاقوں کے قوانین اور زراعت اور آبپاشی کے رجسٹروں کے تعلیقات کا مطالعہ بھی مفید ہو گا (مثلاً دیکھیے برکان: قانونلر اور Monumenta Turcica، ج ۱، سراجیوو ۱۹۵۷ء) - مفصل دفتر لر (رك بہ دفتر خاقانی) میں مختلف علاقوں میں فصلوں کی کاشت اور ان کے پیداوار کے بارے

میں ایسا مواد مل سکتا ہے جو ابھی تک مطالعہ و تحقیق کا محتاج ہے ۔ مختلف زرعی آلات کی فہرست قاضیوں کے سجلاتِ متروکات سے مل سکتی ہے ۔ آنا طولی کا کسان اپنی اراضی کو دو یا تین حصوں میں تقسیم کر دیتا تھا اور ہر حصے کو ایک یا دو سال کے لیے غیر مزروعہ رکھ چھوڑتا تھا (برکان : قانون لر) ۔ ایلخانی دور میں آنا طولی میں ذرائع آبپاشی کے متعلق اہم تفصیلات رشیدالدین کے مکتوبات میں ملتی ہیں (دیکھیے زکی ولیدی طوغان : رشید الدینن مکتوبلرنده آنا طولی‌نن اقتصادی و مدنی حیاتنه اید کایتلر، در استانبول یونیورستی اقتصادی فیکلتی مجموعه سی، ۱۵ (۱۹۵۳ - ۱۹۵۴ء) : ۳۳ تا ۵۰؛ خواجه رشید الدین فضل اللہ : کتاب مکاتبات رشیدی، طبع محمد شفیع، لاہور ۱۳۶۳ھ / ۱۹۳۵ء، ص ۲۲۰ تا ۲۳۰، ۲۳۴ تا ۲۳۶) ۔ عہد عثمانیه میں وسطی آنا طولی اور دیار بکر کے بعض خشک علاقوں میں آبپاشی کا خاص بندوبست ہوتا تھا (میرا بلیق کے لیے دیکھیے برکان : قانون لر، ص ۴۲، ۴۶؛ نیز سلیمان اعظم کا قانون نامه، در *TOEM*، تکمله، ص ۶۵ تا ۶۶).

ترکان عثمانی قدرتی طور پر فلاحت کے بارے میں مسلمانوں کی تصانیف سے آشنا تھے ۔ شیخ ابو زکّریا یحیی بن العوام کی کتاب الفلاحة کا ترکی میں ترجمه مصطفی بن لطف اللہ نے ۹۹۸ھ / ۱۰۹۹ء میں کیا تھا (مخطوطات در کتاب خانۂ بایزید، مجموعۂ ولی الدین، عدد ۲۵۳۴ و موزۂ برسه، عدد ۳۲ E و کتاب خانۂ جامعۂ استانبول) ۔ عثمانی ترکوں کی دو تصانیف زیاده مشہور تھیں : (۱) الحاج ابراهیم بن محمد : رونق بستان (مخطوطه در کتاب خانۂ سلیمانیه، مجموعۂ اسد افندی، عدد ۱۰۱۹؛ طبعات : استانبول ۱۲۶۰ھ؛ قونیه ۱۲۸۵؛ نیز طبع هادیه تنجر، انقره ۱۹۶۱ء [جدید رسم الخط میں، لیکن غیر تسلی بخش])؛ (۲) کیمانی : غرس نامه، تالیف ۱۰۴۷ھ / ۱۶۳۷ء (دیکھیے تورک زراعت تاریخنی بر بکیش [۱- کوی و زراعت کلکنمه کنغرسی یاینی] - استانبول ۱۹۳۸ء، ۴۳) ۔ ان دونوں کتابوں میں پھلدار درختوں کی کاشت کا ذکر ہے ۔ اس کے علاوه زمین، شجر کاری، شاخ تراشی، قلم کاری اور درختوں کی بیماریوں اور ان کے علاج پر بھی ابواب پائے جاتے ہیں ۔ رونق بستان کے مصنف نے کتاب کی آخری فصل میں پھلوں کے جمع کرنے اور انھیں حفاظت سے رکھنے پر بحث کی ہے ۔ وہ خود لکھتا ہے کہ اس نے ادرنه کے قریب ایک باغ لگوایا تھا ۔ اس طرح اس نے فلاحت کے متعلق معلومات میں اپنے ذاتی مشاہدات کی بنا پر اضافه کیا ہے.

جہاں تک باغبانی کا تعلق ہے بارھویں صدی ہجری / اٹھارھویں صدی ہجری میں عثمانی ترک ایک بلند مقام پر پہنچ چکے تھے ۔ انھیں پھولوں، خصوصاً گل لاله کی کاشت میں امتیاز حاصل تھا (دیکھیے جواد رشدی : ادبیات عمومیه مجموعه سی، عدد ۲۹، ۳۵، ۳۶) ۔ قصر سلطانی میں پھول اگانے والے مالیوں کی ایک علٰحده جماعت ہوا کرتی تھی، جن کا نگران شگوفه باشی (چیچکچی باشی) کہلاتا تھا (دیکھیے فریدون : منشئات السّلاطین، بار دوم، ۲ : ۲۲۴ تا ۲۲۵) ۔ بڑے بڑے لوگ پھولوں کی نئی نئی قسمیں پیدا کرنے میں ایک دوسرے سے بازی لے جانے کی کوشش کرتے تھے ۔ کامیاب کشت کار کو صاحب تخم کا خطاب ملتا تھا ۔ کہا جاتا ہے کہ اسی صدی میں عثمانی ترکوں نے گل لاله کی ۸۳۹ قسمیں پیدا کی تھیں (الف ۔ رفیق : لاله دوری، ص ۴۶ تا ۴۷) ۔ ترکان آل عثمان نے پھول اگانے کے متعلق بہت سی کتابیں بھی لکھی تھیں، جن میں حسب ذیل مشہور ہیں : (۱) محمد رمزی : لاله زارِ باغ قدیم؛ (۲) علی چلبی : شگوفه نامه؛ (۳) فتحی چلبی : تحفة الاخوان؛ (۴) لاله زاری محمد : میزان الازہار؛

(۵) عثمان آفندی : کتاب النبات؛ (۶) عبداللہ آفندی : شگوفه نامه؛ (۷) حاجی احمد : نتائج الازهار، وغیره؛ نیز دیکھیے جواد رشدی : کتاب مذکور) - مشهور باغبانوں کے سوانح پر بھی کتابیں لکھی گئی هیں، مثلاً تذکرۂ شگوفچیاں کے نام سے عبداللہ آفندی اور رشدی زاده رمزی کے تذکرے ملتے هیں (مخطوطات، در مجموعۂ خالص آفندی و در مجموعۂ علی امیری).

دور تنظیمات [رك بآں] میں یورپی اثر کے تحت زرعی طور طریقوں کو ترقی دینے کی کوششیں هوئیں۔ تقویم الوقائع کے شماره، بابت ۱۴ ربیع الثانی ۱۲۵۴ھ/ ۷ جولائی ۱۸۳۸ء، سے ''زراعت و صنائع مجلس'' کے قیام کا پتا چلتا ہے - ۱۲۵۹ھ / ۱۸۴۳ء میں ''مجلس زراعت'' کی تاسیس هوئی، جو وزارت مالیات سے منسلک تھی - صوبوں میں زراعت کے ناظم بھیجے گئے (۱۳ رجب ۱۲۶۰ھ / ۲۹ جولائی ۱۸۴۴ء) - ۲۳ ربیع الثانی ۱۲۶۱ھ / یکم مئی ۱۸۴۵ء کو تمام صوبوں کے نمائندوں کی ایک کانگرس استانبول میں منعقد هوئی - تمام شرکاے جلسه نے زرعی محاصل میں تخفیف، زرعی قرضوں کے انتظام، دریاؤں پر قابو پانے اور سڑکیں بنانے کی ضرورت جیسے سوالات اٹھائے (*Letters sur la Turquie* : A. Ubicni، ص ۲۴۴ تا ۲۶۵، ان هی نکات سے متعلق ہے) - پھر صفر ۱۲۶۲ھ /فروری ۱۸۴۶ء میں وزارت زراعت کی تشکیل عمل میں لائی گئی، جو بعد میں وزارت تجارت میں ضم کر دی گئی اور ۱۳۱۰ھ / ۱۸۹۲ء میں اس وزارت کی دوباره تشکیل وزارت جنگلات، معدنیات و زراعت (اورمان، معاون و زراعت نظارتی) کے نام سے هوئی - استانبول کے نواح میں آیا مامه کی جاگیر میں زراعت کے پہلے سکول اور ماڈل فارم کا قیام عمل میں آیا تھا، لیکن یه دیرپا ثابت نه هوا - ترکیه میں سائنسی زراعت کا فروغ ''زراعت و معالجۂ حیوانات دانشکدۂ خلق لی'' کا مرهون منت ہے، جس کی بنیاد ۱۳۰۸ھ/ ۱۸۹۰ء میں رکھی گئی تھی.

عهد تنظیمات میں کسانوں کی حالت سدھارنے کی مختلف کوششیں هوئی تھیں۔ بعض علاقوں میں برائے نام تجویز منظور هوئی تھی که اراضیات مقاطعه آغاؤں سے حاصل کر کے کسانوں کو منتقل کر دی جائیں (دیکھیے انالجق H. Inalcik : تنظیمات و بلغار مسئله سی، انقره ۱۹۴۳ء) - ملکیت اراضی اور حق وراثت کو استحکام بخشنے والے اقدامات ناکافی تھے (دیکھیے برکان : تورک طوپرک حقوقی در تنظیمات، ۱ : ۳۹۹ تا ۳۴۱) بلکه ان سے بڑے بڑے جاگیرداروں کو فائده پہنچتا تھا - ۱۲۷۴ھ/ ۱۸۵۸ء کے قانون اراضی بعض یورپی افکار کے حامل تھے، لیکن حقیقت میں یه قوانین پرانے عثمانی قواعد و ضوابط کی تبویب تھے - کسانوں کو ساهوکاروں کی زیادتیوں سے محفوظ رکھنے کے لیے ایک قانون وضع کیا گیا، جس کی رو سے سود کی زیاده سے زیاده شرح پندره فیصد قرار دی گئی (باش وکالت ارشیوی، مهمی دفتر، عدد ۲۵۳، ص ۸ تا ۱۰) اور کسانوں کو تقاوی قرضه دینے کے لیے دو کروڑ قرش کی سالانه رقم مخصوص کی گئی - دوبریجه میں زراعت کو فروغ دینے کی کوششیں خاص طور پر قابلِ ذکر هیں - زرعی حالات کے جائزے اور مناسب سفارشات کے لیے ایک فرانسیسی ماهر کی خدمات حاصل کی گئیں (دیکھیے *Recherches* : A. Gaudry *scientifiques en Orient*، پیرس ۱۸۶۰ء) - کسانوں میں عمده اقسام کے بیجوں کی تقسیم، لیموں اور شهتوت کے درختوں کی کاشت کو فروغ دینے کے لیے ٹیکس کی معافی اور جدید آلات کے استعمال کی حوصله افزائی، یه سب اقدام جدید نظریے اپنانے کا نتیجه تھے - ان اثرات کی بهترین مثال کے طور پر صوبه ڈنیوب (شمالی بلغاریه) میں مدحت پاشا (رك بآں) کی سرگرمیوں کا ذکر کیا جا سکتا

ھے، جس نے سب سے پہلے یورپ سے فصل کاٹنے اور اناج گاھنے کی مشینیں منگوائیں، ایک ماڈل فارم کی بنیاد رکھی اور کسانوں کو آسان شرائط پر قرضہ دینے کے لیے ''منافع مسند قلری،، قائم کیا (دیکھیے علی حیدر مدحت: مدحت پاشا، حیات سیاسیسی، استانبول ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۹ء، ص ۲۹) ۔ اس زمانے میں یورپ کو زرعی پیداوار کی برآمد بڑھ گئی تھی (دیکھیے F. E. Bailey : *British Policy and the Turkish Reform Movement*، کیمبرج (میساچوسٹس) ۱۹۴۲ء، عدد ۶۷ و جداول ۸ تا ۱۴) ۔ برطانیہ کی حوصلہ افزائی سے امریکہ کی خانہ جنگی کے دوران میں کپاس کی کاشت میں کافی توسیع ھوئی (دیکھیے تورک زراعت تاریخنی بکیش، ص ۱۲۷ تا ۱۳۶)۔

مآخذ: مقالے میں مذکور ھیں۔

(H. İnalcık)

۵ - پاک و ھند

اس باب میں ازمنۂ متوسطہ، یعنی مسلمانوں کی آمد سے انگریزی تسلط تک کے دور میں برصغیر پاک و ھند کی زراعت کا جائزہ پیش کیا جاتا ھے۔

۱- زراعت: بعض اھم اختلافات کے باوجود برصغیر پاک و ھند کا قدرتی زراعتی ڈھانچہ حیرت ناک حد تک یکساں نظر آتا ھے ۔ ملک کا بڑا حصّہ میدانوں پر مشتمل ھے ۔ شمال میں گنگا اور سندھ کے میدان ھیں تو جنوب میں دریاؤں کی وسیع وادیاں ۔ جنوبی ھند کی آخری نوک کو چھوڑ کر، جہاں موسم سرما میں بھی مون سون سے بارش ھوتی رھتی ھے، عام طور پر بارش موسم گرما میں ھوتی ھے ۔ بارش کی کثرت کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ھے کہ نصف بھارت میں بارش کا سالانہ اوسط ایک سو سینٹی میٹر ھے ۔ ازمنۂ متوسطہ کے بعض اھل قلم کو اس مبالغہ آرائی کے لیے معذور سمجھنا چاھیے کہ سارے ھندوستان کی زمین قابل کاشت ھے، مثلاً ابو الفضل (آئین اکبری، سلسلۂ مطبوعات ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، ۲ : ۵ تا ۶) یا بابر کا یہ قول کہ ھندوستان میں فصلوں کے لیے کسی مصنوعی آبیاری کی ضرورت نہیں (بابر نامہ، مترجمۂ بیورج A. S. Beveridge، ۲ : ۴۸۸) ۔ فطرت نے ھندوستان کو ایک عجیب و غریب نعمت بخشی ھے جو کہ ازمنۂ وسطٰی میں ھندوستانی زراعت کا خاص امتیاز سمجھی جاتی تھی، یعنی سال میں دو دفعہ فصلیں بوئی اور کاٹی جاتی ھیں: ایک فصل خریف، جو موسم خزاں کے آخر میں اکٹھی کی جاتی ھے اور دوسری فصل ربیع، جو موسم سرما کے اختتام پر ھوتی ھے۔

گیارھوین صدی ھجری / سترھویں صدی عیسوی کے زیرکاشت رقبے کے اعداد و شمار (جو کہ آئین اکبری، ص ۱۰۹۰، نیز عہد اورنگ زیب کی بعض دستاویزات میں محفوظ ھیں) اور موجودہ رپورٹوں کے تقابلی مطالعے سے پتا چلتا ھے کہ گیارھویں صدی ھجری / سترھویں صدی عیسوی میں جتنا رقبہ بہار، مشرقی و جنوبی اترپردیش، برار اور مغربی پاکستان میں زیر کاشت تھا وہ اس رقبے کا تقریباً نصف تھا جو موجودہ صدی کی ابتدا میں زیرکاشت آچکا تھا ۔ اسی طرح مغربی اترپردیش، مشرقی پنجاب اور گجرات میں یہ موجودہ رقبے کے تیسرے سے پانچویں حصے تک کے برابر تھا (دیکھیے Irfan Habib : *Agrarian system of Mughal India*، ص ۱ تا ۲۲؛ Moreland : *India at the death of Akbar*، ص ۲۰ تا ۲۲، جہاں عہد اکبری میں زیر کاشت اراضی کا رقبہ اس سے بھی کم بتایا گیا ھے) ۔ بعض خاص مقامات کے متعلق ھمیں جو معلومات دستیاب ھوتی ھیں ان سے پتا چلتا ھے کہ عہد وسطٰی میں بہت سے علاقوں میں وسیع جنگلات موجود تھے ۔ مثال کے طور پر کٹھیر (روھیل کھنڈ)،

کی جنگوں کے جو حالات مؤرخین نے لکھے ہیں، ان سے اس امر کا اظہار ہوتا ہے کہ اس علاقے میں تیرھویں اور چودھویں صدی عیسوی میں گھنے جنگلات پائے جاتے تھے۔ بعد کی تین یا چار صدیوں میں اس علاقے کو جنگلات سے صاف کر دیا گیا، لیکن مشرق کی جانب اور آگے اتربردیش کے شمال مشرق میں ترائی کے جنگلات اٹھارھویں صدی عیسوی تک قائم رہے (اب یہ گنجان آباد علاقہ ہے)۔ اس سلسلے میں دیکھیے Rennell : *Atlas of Bangal*، ۱۷۸۱ء، نقشہ ۱۰ ۔

قرون وسطی میں مروجہ زراعتی طور طریقے آج بھی ہندوستان کے دیہات میں زیر عمل ہیں۔ سادہ اور بھدے اوزار، جن میں مقامی کاریگری اور ہنر مندی کی آمیزش دکھائی دیتی تھی، عام طور پر دیہات میں نظر آتے تھے۔ لکڑی کے ہل میں لگائی جانے والی لوہے کی نوک کا ذکر منوسمرتی (۱۰ : ۸۴) جیسی قدیم کتاب میں بھی ملتا ہے۔ فریر Fryer (۱۶۷۲ء تا ۱۶۸۱ء) کا مشاہدہ تھا کہ ہل کی پھالی لکڑی کی ہوتی تھی کیونکہ لوہا کم یاب تھا۔ اس کے برعکس امان اللہ حسینی (اوائل سترھویں صدی عیسوی) کا بیان ہے کہ کپاس بونے کے لیے ایک قسم کی کرالی استعمال کی جاتی تھی۔ گجرات کا ذکر کرتے ہوئے Thévenot لکھتا ہے کہ نیشکر کی کاشت میں مچھلی کی کھاد استعمال ہوتی تھی۔

بارش کے علاوہ کنووں، تالابوں اور نہروں سے آبپاشی ہوتی تھی۔ بابر نے کنووں سے پانی نکالنے کے دو عام طریقوں کا ذکر کیا ہے۔ ایک طریقہ یہ تھا کہ چمڑے کے ڈول (چرس) کے ذریعے پانی نکالا جاتا تھا اور اس کے لیے لکڑی کے چرخ پر رسا ڈالا جاتا تھا، جسے بیل کھینچتے تھے۔ ''یہ محنت طلب اور بھدا کام تھا''۔ آبپاشی کا دوسرا طریقہ رہٹ یا ارھٹ تھا، جس میں بابر نے بڑی دلچسپی لی۔ اسے انگریزی میں Persian wheel کہا جاتا ہے (بابر نامہ، مترجمۂ بیورج، ۱ : ۳۸۸ و ۲ : ۳۸۶)۔ فریر نے ڈھینکلی کا ذکر کیا ہے، جسے بوجھ رکھ کر چلایا جاتا تھا۔ ندی، نالوں پر بند باندھ کر آبپاشی کے لیے بڑے بڑے تالاب بنائے جاتے تھے؛ کہا جاتا ہے کہ فیروز شاہ (۷۵۲ھ/۱۳۵۱ء تا ۷۹۰ھ/۱۳۸۸ء) نے ان بندوں کے ذریعہ بہت سے تالاب بنوائے تھے (شمس عفیف : تاریخ فیروز شاہی، مطبوعۂ ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، ص ۳۳۰)۔ سولھویں صدی عیسوی میں بہت بڑا بند باندھ کر اودھے پور کی جھیل تیار کی گئی تھی، جس کا دائرہ چالیس میل تھا (آئین اکبری، ص ۵۰۹)۔ خشک دریائی نالے طغیانی کے موسم میں دوبارہ جاری ہوجاتے تھے اور قدرتی نہروں کا کام دیتے تھے۔ دریائے سندھ کے طاس میں یہ نالے آبیاری کا اہم ذریعہ تھے۔ جب ان نالوں کے بعض حصے ریت سے بھر جاتے تو ان کی صفائی کے لیے مزدوروں کی ضرورت پڑتی تھی۔ ان کے علاوہ بڑی بڑی مصنوعی نہریں بھی تھیں۔ مشہور ترین نہر جمن غربی تھی، جو فیروز شاہ نے کھدوائی تھی۔ شاہ جہاں نے اس نہر کو دوبارہ کھدوا کر اس کی صف بندی کرائی تھی۔ دوسری اہم نہر جمن شرقی تھی (اوائل اٹھارھویں صدی)۔ یہ لمبی نہر فیروز شاہ نے [دریاے جمنا] سے نکلوائی تھی۔ مغل بادشاہوں نے دریاے راوی سے سدھنائی کے مقام پر، جہاں وہ میدان میں داخل ہوتا ہے (سولھویں صدی میں یا اس سے پہلے دریاے راوی سدھنائی میں بہا کرتا تھا)، بالائی سندھ سے بیگاریوہ (سترھویں اور اٹھارھویں صدی) پر اور سندھ کے ڈیلٹا میں خانوہ (اوائل سولھویں صدی) سے نہریں نکال کر نظام آبپاشی کا جال سا پھیلا دیا تھا۔

جن فصلوں کی آج کل کاشت ہوتی ہے، وہی ازمنۂ وسطی میں اگائی جاتی تھیں۔ اس زمانے میں

بہت سے نئی فصلوں نے رواج پایا - سترھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں تمباکو کی کاشت پوری طرح رواج پا گئی تھی - اسی صدی کے اختتام پر قہوہ کی کاشت کی ابتدا ہو چکی تھی جبکہ اگلی صدی (اٹھارھویں صدی عیسوی) کے اوائل میں کڑوی لال مرچ کی پیداوار سارے ملک میں پھیل گئی تھی - نئی فصلوں میں مکّی، آلو، چاے اور مونگ پھلی کا شمار کیا جا سکتا ہے.

سترھویں صدی عیسوی میں (یا غالبًا اس سے قبل) فصلوں کی جغرافیائی تقسیم بعض اہم اعتبارات سے آج کل سے مختلف تھی - چاول اور گندم کی فصلوں کے رقبے وہ ہوتے تھے جہاں کہ چالیس اور پچاس انچ کے درمیان سالانہ بارش ہوتی تھی، لیکن ازمنۂ وسطٰی میں نفع بخش فصلوں، بالخصوص کپاس اور نیشکر کی کاشت زیادہ وسیع پیمانے پر ہوتی تھی، کیونکہ ایک ہی رقبے میں زیادہ کاشت میں باربرداری کی مشکلات حائل تھیں - ازمنۂ وسطی بلکہ انیسویں صدی عیسوی تک نیل کی کاشت ملک کے بڑے حصے میں ہوتی تھی، جو اب معدوم ہو چکی ہے - اسی طرح پوست اور بھنگ کی کاشت بھی آج کل کی بہ نسبت وسیع پیمانے پر ہوتی تھی - اس کے برعکس سن اگرچہ بنگال کے بعض علاقوں میں ہوتی تھی، لیکن ازمنۂ وسطٰی میں اس کی خاص اہمیت نہ تھی اور نہ اس سے کسی کو نفع کمانے کا خیال آیا تھا - آج کل ریشم کے کیڑے پالنے کا زیادہ رواج نہیں رہا، لیکن قدیم زمانے میں ابریشم سازی کی صنعت بنگال اور کشمیر میں خوب رونق پر تھی.

اہم ترین پھل آم اور ناریل تھے - اہل پرتگال سولھویں صدی عیسوی میں اناس لائے تھے، لیکن اسے جلد ہی ہندوستان کی آب و ہوا راس آ گئی - مغلوں کے زمانے میں قلمیں لگانے کا عام رواج تھا - جہانگیر کشمیر میں شاہ دانہ اور خوبانی میں قلم لگانے کا ذکر کرتا ہے (توزک جہانگیری، طبع سیّد احمد، ص ۲۹۹) - امان اللہ خان نے آموں کی پیوند کاری کی شہادت دی ہے - شاہ جہاں کے عہد کی ایک تاریخ سے پتا چلتا ہے کہ پیوند کاری سے لیموں کی قسم کے پھلوں میں خوب ترقی ہوئی (موزۂ بریطانیہ، مشرقی مخطوطات، عدد ۱۷۴، ورق ۱۰۲ الف) - شاہنشاہ اور اعیان مملکت باغ لگوانے کے شائق تھے - بیان کیا جاتا ہے کہ فیروز شاہ نے دہلی کے نواح میں بارہ سو باغات لگوائے تھے (تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۹۵) - مغلوں نے بہت سے باغات کو اپنے ناموں سے منسوب کیا - یہ باغات مربع شکل میں تھے، جنھیں جابجا نہریں قطع کرتی تھیں - ان نہروں میں پانی مختلف ترکیبوں سے لایا جاتا تھا.

۲ - ازمنۂ وسطٰی میں فلاحت پر تصانیف:

مختلف کتاب خانوں میں علم فلاحت کی کتابوں کی کم یابی سے اندازہ ہوتا ہے کہ قدیم ہندوستان میں زراعت کے بارے میں بہت کم کتابیں تصنیف ہوئی تھیں - بعض کتاب خانوں میں ایک رسالے کے قلمی نسخے ملتے ہیں (مثلاً انڈیا آفس لائبریری، عدد I.O. ۴۷۰۲؛ علی گڑھ لٹن لائبریری، علوم فارسیہ عدد ۱۵؛ موزۂ برطانیہ، شعبۂ علوم مشرقی، عدد Or ۱۷۴۱، ورق ۲۰ الف تا ۴۸ الف) - یہ رسالہ دراصل خان زمان امان اللہ حسینی (م ۱۰۴۶ھ / ۱۶۳۷ء) کی ایک موسوعاتی تصنیف گنج باد آورد کا باب نہم ہے - مصنف نے خود اقرار کیا ہے کہ اس نے اپنی تصنیف میں کتاب شجرة النہال کو شامل کر لیا ہے - یہ کتاب، جس کا تعلق باغبانی سے ہے، پندرھویں صدی عیسوی میں ایران یا وسط ایشیا میں لکھی گئی تھی (موزۂ بریطانیہ، مخطوطہ، عدد Add ۱۷۷۱، ورق ۱۰۷ ب تا ۲۶۹ ب وغیرہ) - امان اللہ نے خود بھی بڑے اضافے کیے ہیں - اس نے ہندوستانی پھلوں کی کاشت اور مزروعہ فصلوں کے متعلق بہت سی

معلومات بہم پہنچاتی ہیں - بایں ہمہ بعض دلچسپ بیانات کے باوجود امان اللہ کی کتاب سطحی ہے اور اس میں شجرۃ النہال کی پیروی کرتے ہوئے بعض عطائیوں کے معمولات کی سفارش کی گئی ہے - ابوالفضل نے اکبر کی حکومت کے نظم و نسق کے بارے میں جو مشہور کتاب آئین اکبری کے نام سے لکھی ہے (طبع بلاخمن، کلکتہ ۱۸۶۷ھ / ۱۸۷۷ء) وہ زراعت کے بارے میں بہت زیادہ معلومات بہم پہنچاتی ہے - اکبر کی سلطنت کے صوبوں کے تفصیلی حالات کے ضمن میں زرعی پیداوار کی قیمتوں کی فہرستیں، مختلف فصلوں پر مالگزاری کی شرح کے نقشے، رقبے کے اعداد و شمار کے علاوہ کاشت کاری اور آبپاشی کے مختصر کوائف بھی ملتے حاصل ہیں.

مآخذ : ان میں زیادہ تر جدید تصانیف مذکور ہیں : (۱) Moreland : *India at the death of Akbar*، لنڈن ۱۹۲۰ء، جس میں نظام زراعت کا بیان بھی ہے؛ (۲) C. M. Viliiers Stuart : *Gardens of the Great Mughals*، لنڈن ۱۹۱۳ء، مغل باغات کے بارے میں ایک دلچسپ کتاب ہے : (۳) Irfan Habib : *Agrarian System of Mughal India*، بمبئی ۱۹۶۳ء، میں مقالۂ زیر نظر کے متعدد نکات کے متعلق تفصیلات ملتی ہیں : (۴) Watt : *Dictionary of economic products of India*، ۶ جلدیں، ایک بلند پایہ کتاب حوالہ ہے، جس میں ہندوستان کی جملہ پیداوار کے متعلق مفصل تاریخی اور فنی معلومات دی گئی ہیں؛ ہندوستان کے زرعی طور طریقوں کے جائزے کے لیے دیکھیے (۶) I.A. Voelecker : *Report on the improvement of Indian agriculture*، لنڈن ۱۸۹۳ء؛ نیز دیکھیے (۷) Royal Commission on Indian Agriculture : *Report*، لنڈن ۱۹۲۸ء؛ (۸) *The Agricultural Statistics of India*، خصوصًا وہ مجلدات جنھیں حکومت ہند کا محکمۂ مال ۱۸۸۴ - ۱۸۸۵ء سے مختلف اوقات میں شائع کرتا رہا ہے - ان میں زراعت کے متعلق ضلع وار اعداد و شمار مل جاتے ہیں.

(عرفان حبیب)

علوم حکمت عملی

⊛ علم سیاسیات : رک بہ سیاست.

⊛ **معاشیات (اسلامی اصول اور مسلمانوں کے تجربے)** : موجودہ دور میں معاشیات کے نام سے جو فکر متعارف ہے وہ سراسر انسانی تجربات اور عقلی سوچ پر مبنی ہے - مغرب میں آج سے دو سو سال قبل، بطور باضابطہ علم، اس کی بنیاد آدم سمتھ Adam Smith کی ''دولت اقوام'' [*Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*، ۱۷۷۶ء] سے پڑی.

[معاشی تنظیم کے متعلق اصول یا طریقے یا روایات قدیم زمانے سے چلے آتے ہیں - یونانیوں نے اس کا نام Ekinomis رکھا، جسے مسلم ادب میں ''تدبیر منزل'' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے - جدید دور سے بہت پہلے مسلمانوں نے بھی اپنے انداز میں رہنمائی کی اور کتابیں لکھیں، جنھیں ''اخلاق'' میں شامل کیا جاتا ہے - قیاس کیا جا سکتا ہے کہ آدم سمتھ وغیرہ بھی اس اخلاقی اجتماعیاتی فکر سے متأثر ہوے ہوں گے؛ چنانچہ کتاب ''دولت اقوام'' سے اس کا سراغ لگایا جا سکتا ہے - بہرکیف یہ تسلیم کر لینا چاہیے کہ مذہب اور اخلاق سے منقطع کر کے اسے محض ایک دنیوی تجزیاتی علم کی حیثیت سے جدید دور ہی میں دیکھا گیا - ''دولت اقوام'' کی تصنیف کے بعد جب مغرب کے اخلاقی تصورات میں مادیت کا زور بڑھا اور عام خوشحالی کی خواہش سے کہیں زیادہ زراندوزی اور منافع پرستی نے غلبہ پایا تو] مسلسل پیش آنے والے معاشی واقعات، ان کی تعبیر و تجزیہ اور نت نئے معاشی مسائل کے حل کی سعی سے معاشیات کا علم اپنی موجودہ شکل میں مدون ہوا - دیگر عمرانی علوم کی طرح معاشیات میں علم کے

حصول کی بنیاد تجربیت (Empiricism) پر رکھی گئی اور ہر وہ نظریہ جس کی تجربے نے تائید کی، اس علم کا جز بنتا چلا گیا ۔ بنیادی طور پر یہ بات تسلیم کرلی گئی کہ کوئی الہامی یا ماورائی ذریعۂ علم کسی مستند نظریے کی بنیاد نہیں بن سکتا؛ چنانچہ جب بھی کوئی مسئلہ درپیش ہوا یا کسی معاشی مظہر کی تعیین کا سوال پیدا ہوا تو خالصۃً انسانی ذرائع علم [یعنی حسی تجربے کے عقلی تجزیے] پر انحصار کیا گیا ۔ چونکہ انسانوں کے نظریات سے بالا کسی اور نظریے (منہاج مطلق) کا تصور قابل قبول نہ ٹھہرا، لہٰذا مختلف نظریات میں سے قول فیصل کا منتخب کرنا ممکن نہ رہا، سوائے اس کے کہ تجربے اور شواھد کی بنیاد پر کوئی نظریہ اپنی صداقت منوالے؛ چنانچہ جہاں چند ایک نظریات اور نتائج اس کسوٹی پر پورے اترے وہاں افکار و تصورات کا ایک ایسا جنگل بھی اُگا جسے یقینیات میں شامل کرنا ممکن نہ ہوا ۔ اسی لیے موجودہ شکل میں معاشیات کا جو علم معروف ہے اس کا معتدبہ حصہ ظنی اور تخمینی ہے اور اس میں بہت سے تضادات اور تناقضات ایسے پائے جاتے ھیں جن سے محکم اور ناقابل تردید نتائج اخذ کرنا ممکن نہیں کیونکہ اس کی بنیاد کسی آفاقی یا مطلق سچائی پر نہیں [بلکہ اضافی، جزوی اور وقتی واقعات و کوائف پر ہے جنھیں قواعد کلیہ یا آفاقی اصولوں کا درجہ حاصل نہیں (محمد اکرم خان : *Modern Taxation and Zakat*، ص ۱۹۸) ۔ اس میں یقینی اصول نہیں، بلکہ نظریے ھیں اور ہر نظریۂ معاش مخصوص قسم کے تصورات زندگی کے تابع ہے].

مسلمانوں کے لیے بنیادی طور پر کوئی ایسا علم [یقینی یا بطورِ دلیل و حجت قطعی] قابل قبول نہیں ھو سکتا جو علم حقیقی [الہام] کے سرچشمے سے سیراب نہ ھو ۔ یہ بات اسلام کے بنیادی عقائد میں سے ہے کہ علم حقیقی صرف اللہ تعالٰی کے پاس ہے (۶ [الانعام] : ۷۳؛ ۹ [التوبة] : ۹۴ و ۱۰۵؛ ۱۳ [الرعد] : ۹؛ ۲۳ [المؤمنون] : ۹۲؛ ۳۲ [السجدة] : ۶؛ ۳۵ [فاطر] : ۳۸؛ ۳۹ [الزمر] : ۴۶؛ ۵۹ [الحشر] : ۲۲؛ ۶۲ [الجمعة] : ۸؛ ۶۴ [التغابن] : ۱۸)، جو کہ ساری کائنات کا خالق ہے (۲ [البقرة] : ۲۸، ۲۹؛ ۴ [النساء] : ۱؛ ۶ [الانعام] : ۱)؛ اس نے انسانوں کو ان کی طبائع کے اختلاف کے ساتھ پیدا کیا اور وھی ان کے میلانات، رجحانات، جذبات اور عقل کا جاننے والا ہے (۳۹ [الزمر] : ۷؛ ۴۲ [الشوری] : ۴۲؛ ۳۳ [الاحزاب] : ۵)؛ اس نے زمین پر زندگی گزارنے کے لیے انسان کو سارا ساز و سامان عطا کیا (۴۵ [الجاثیة] : ۱۳)؛ وھی جانتا ہے کہ اس ساز و سامان کا کونسا مصرف بہترین ہے؛ اس نے اپنے اس علم کو انبیاے کرام کے ذریعے انسانوں تک پہنچایا، چنانچہ وحی کے ذریعے سے حاصل ھونے والا علم حتمی اور یقینی ہے (۵۶ [الواقعة] : ۹۵؛ ۶۹ [الحاقة] : ۵۱؛ ۱۰۲ [التکاثر] : ۵) ۔ ھدایت کا یہ الٰہی انتظام مختلف ادوار میں انسان کی تمدنی ضرورتوں کے مطابق نازل کیا گیا ۔ جوں جوں انسانی تمدن ترقی کرتا گیا، آسمانی ھدایت کا دائرہ بھی وسیع ھوتا گیا، حتّٰی کہ ساتویں صدی عیسوی کے آغاز میں حضرت محمد صلّی اللہ علیہ وسلّم کو آخری شریعت دے کر بھیجا گیا (۳۳ [الاحزاب] : ۴۰)، جس میں جملہ روحانی و عمرانی ضروریات و مشکلات کے حل موجود ھیں ۔ حضور سرور کائنات صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم پر یہ شریعت مکمل کر دی گئی (۵ [المائدة] : ۳) ۔ اب زندگی کا کوئی شعبہ ایسا باقی نہ رہا جس کے لیے ھدایت کا انتظام نہ کیا گیا ھو، چنانچہ انسان کی زندگی کے معاشی پہلو کو بھی نظر انداز نہیں کیا گیا؛ لیکن چونکہ قرآن مجید اصولاً تہذیب اخلاق اور تزکیۂ نفوس کا مقصد رکھتا ہے، اس میں

زندگی کے مسائل اسی حوالے سے آئے ہیں اور اسی حوالے سے اعمال اور ان کی جزا و سزا اور عقبی کا موضوع بھی زیر بحث آیا ہے (دیکھیے تفہیم القرآن، ۱ : ۱۹)، لہٰذا یہ عام معنوں میں ایک معاشیات کی کتاب نہیں۔ بایں ہمہ یہ قطعی ہے کہ معاشیات کی اخلاقی بنیادیں قرآن مجید میں قائم کی گئی ہیں] اور کتاب مبین میں مختلف مقامات پر معاشی زندگی کے کچھ عملی اصول بھی بیان کیے گئے ہیں (دیکھیے مودودی : قرآن کی معاشی تعلیمات)، جن سے معاشی مسئلے پر وافر رہنمائی ملتی ہے ۔ ان اصولوں کو حضور سرور کائنات صلّی اللہ علیہ و سلّم نے اپنے فرمودات اور عمل کے ذریعے واضح کیا ۔ اس طرح قرآن و حدیث میں دیے گئے بنیادی اصولوں کی روشنی میں خلفاے راشدین نے اپنے اپنے زمانے میں پیدا ہونے والے مسائل کو حل کیا اور آنے والی نسلوں کے لیے اپنے فیصلوں کی نظیریں چھوڑیں، جسے اسلامی معاشیات [بلکہ عمومی معاشیات] کا بیش قیمت ذخیرہ کہا جا سکتا ہے؛ چنانچہ اگلے گیارہ بارہ سو سال تک مختلف ملکوں میں مسلمان حکومتوں نے اپنے معاشی معاملات کو [جن میں نئی اور علاقائی صورت حال شامل تھی] شریعت کے بنیادی اصولوں کی روشنی ہی میں استوار کیا ۔ مسلمانوں کی معاشی تاریخ سے بہت سے ایسے اصولوں کی نشان دہی ہوتی ہے جس سے بدلتے ہوے حالات میں شریعت کے انطباق کے طریقے پر روشنی پڑتی ہے ۔

[عموماً یہ مغالطہ پھیلایا جاتا ہے کہ اسلامی معاشیات صرف راشدین کے دور تک محدود ہے، لیکن یہ خیال سراسر غلط ہے ۔ آنے والے مسلم ادوار حکومت میں مقامی مسائل سے جو معاشیاتی عمل ظہور میں آیا وہ اصولی اسلامی معاشیات سے منقطع نہیں تھا ۔ یہ اور بات ہے کہ بعض اوقات غلط تعبیر یا بےاعتدالی کی وجہ سے بعض باتیں ایسی بھی ہوئیں جن کا جواز شریعت میں موجود نہ تھا، مثلاً ضرائب میں؛ مگر ان صورتوں میں، جنھیں مجبوریاں کہا جاتا ہے، معاشیات کے متعلق آزاد مسلم فکر کی ایک روایت نظر آتی ہے، جسے مطالعے سے اس لیے خارج نہیں کر دینا چاہیے کہ انھیں فقہی انداز میں نہیں سوچا گیا ۔ غرض مسلمانوں کا اصولی اور عملی علم معاشیات ایک مسلسل اور باضابطہ علم ہے].

ان مختلف عوامل سے مل کر اسلامی معاشیات کا بنیادی ڈھانچا جدید اور مغربی معاشیات سے بالکل مختلف بنتا ہے (مغربی معاشیات سے مراد وہ علم معاشیات ہے جو آج کل دنیا میں رائج ہے اور جس کی نشو و نما مغرب میں ہوئی ہے، لیکن جو مشرق کے تمام ممالک میں بھی ایک مسلمہ علم کے طور پر پڑھایا جاتا ہے) ۔ مغربی معاشیات میں تمام علم انسانی تجربات اور ان کے عقلی تجزیے پر مبنی ہے، جو تغیر پذیر، ناقابل اعتبار اور غیر یقینی ہے، جبکہ اسلامی معاشیات کی بنیاد وحی الٰہی، رسول اللہؐ کی تشریع اور امت کا کم و بیش ڈیڑھ ہزار برس کا عمل ہے ۔ ان عناصر کے امتزاج سے جو ڈھانچا تیار ہوتا ہے وہ ہر دور کے مسائل کے لیے ایک کسوٹی کی حیثیت رکھتا ہے؛ چنانچہ اس دور میں جتنے بھی جدید مسائل پیدا ہوں، یا لوگوں کے افعال میں جتنے بھی رجحانات ظہور پذیر ہوں، ان کو اس بنیادی کسوٹی پر پرکھا جائے گا ۔ ان مسائل کے حل کے لیے اس بنیادی ڈھانچے کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اگر وہاں ان کا حل موجود نہ ہو تو پھر نئے فیصلوں کے ذریعے مذکورہ بنیادی اصولوں کی روشنی میں مسائل کو حل کیا جائے گا ۔ اس طرح تمام نئے رجحانات یا واقعات کا تجزیہ اس بنیادی ڈھانچے کی روشنی میں کیا جائے گا اور اس پر صحیح یا غلط ہونے کا حکم لگایا جائے گا.

[یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ مذکورۂ بالا بنیادی ڈھانچے میں قرآن و حدیث کی حیثیت ایک

سند کی ہے، جبکہ امت کے مجتہدین کا اجتہادی عمل انفرادی صورت میں بعد کے لوگوں کے لیے حجت کی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ اجتماعی و متفق علیہ طور پر قابل حجت ہے اور یہ اجتماعی و متفق علیہ عمل اجماع امت سے عبارت ہے۔ مجتہدین میں اختلاف رائے کی صورت میں ان کے ایسے فیصلوں کو بطورِ نظیر پیش نظر رکھا جائے گا جو زیادہ قرین قیاس اور حالات حاضرہ پر بہتر طریق سے منطبق ہوں۔ اس کے بعد علمائے امت کے اجماع کو مدنظر رکھا جاتا ہے] .

مغربی معاشیات اور اسلامی معاشیات میں بنیادی فرق یہ ہے کہ سابق الذکر میں تمام نظریات کو صرف مشاہداتی اور عملی شواہد کی روشنی میں پرکھا جاتا ہے اور جو نظریات عقلی اور مشاہداتی طور پر رد نہ کیے جا سکیں ان کو سچا مان لیا جاتا ہے، تا آنکہ ایسے حالات پیدا ہوں کہ کچھ دوسرے شواہد ان کی نفی کر دیں؛ لیکن اسلامی معاشیات میں تمام نظریات کو شریعت الٰہی کے بنیادی ڈھانچے پر جانچا جاتا ہے۔ یہ وہ کسوٹی ہے جو کسی نظریے کے سچ یا جھوٹ ہونے پر حتمی فیصلہ دیتی ہے۔ ہاں، ایسے تمام معاملات میں جن کے بارے میں شریعت میں کوئی مخصوص حکم موجود نہیں، وہاں شریعت کے بنیادی اصولوں کی روشنی میں اجتہاد کیا جا سکتا ہے اور یہ اجتہاد بوقت ضرورت قیاس، رائے، استحسان، مصالح، مرسلہ وغیرہ کی شکل اختیار کر سکتا ہے (ان تصورات کی تفصیل کے لیے دیکھیے محمد تقی امینی: فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر) .

[بظاہر عقلی مشاہداتی معاشیات میں کچھ آسانیاں نظر آتی ہیں، مثلاً نئے حالات میں نئے فیصلے کی آسانی، لیکن اس میں خرابی یہ ہے کہ تغیر پذیری کے فوری اور وقتی فیصلوں کے باعث تنظیم میں پائداری کی صورت پیدا نہیں ہو سکتی، جو کبھی معاشرے کی ترقیاتی زندگی کے لیے از بس ضروری ہے؛ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مغربی معاشیات میں اختلاف فکر و نظر کا اتنا ہنگامہ ہے کہ بعض اوقات عقل خود حیران ہو جاتی ہے۔ اسلام میں مطلق قدریں پائداری پیدا کرتی ہیں اور نئے فیصلوں کی بھی گنجائش ہے] .

اسلامی معاشیات اور مغربی معاشیات میں ایک اور بڑا فرق یہ ہے کہ آخر الذکر مشاہداتی حقائق کے بیان اور ان کی وقتی تعبیر سے غرض رکھتی ہے، مگر اس تجزیے کی روشنی میں کوئی لائحۂ عمل یا طریق کار بیان کرنا اس کے دائرے سے باہر ہے (Ward : *What is wrong with Economics*، ص ۱۹۵، ۱۹۸؛ Schumpeter : *History of Economic Analysis*، ص ۵۴۰)، لیکن اسلامی معاشیات حقائق کے تجزیے کے علاوہ لوگوں کے لیے مطلوبہ لائحۂ عمل بھی بیان کرتی ہے اور ان معنوں میں یہ ایک معیاری علم (Normative Science) ہے۔ اسلام اپنی حکمت کی رو سے ایک عملی نظریہ (Operational Ideology) ہے۔ اس میں صرف قیل و قال یا بحث و تمحیص کا کوئی مقصد نہیں بلکہ شریعت میں ایسی بحث و تمحیص سے روکا گیا ہے جس کا مقصد عملی اقدام کے لیے روشنی حاصل کرنا نہ ہو (دیکھیے مسلم، کتاب الاقضیہ، عدد ۱۷، ۱۸؛ البخاری، کتاب الزکاة، باب ۱۸ تا ۵۳؛ موطأ، مایسرہ من الکلام، عدد ۲۰؛ مسند احمد، ۴: ۲۳۶، ۲۳۹، ۳۵۰، ۳۵۴؛ الدارمی: السنن، کتاب الرقاق، باب ۳۸)۔ یہ سراسر ایک طریق کار یا عملی ہدایات پر مبنی دستور العمل ہے (۲ [البقرة]: ۲، ۳۸، ۱۸۵؛ ۳ [اٰل عمرٰن]: ۱۳۸؛ ۶ [الانعام]: ۱۵۷؛ ۹ [التوبة]: ۳۳؛ ۱۲ [یوسف]: ۱۱۱)۔ اسلامی معاشیات، جو کہ اسلام کی بنیادی حکمت ہی سے ماخوذ ہے، کسی ایسی بحث سے سروکار نہیں رکھتی جس کا مقصد صرف تجزیہ و تنقید ہو اور

کوئی عملی اقدام اس کی غایت نہ ہو۔

نفس مضمون کے اعتبار سے بھی اسلامی اور مغربی معاشیات میں بنیادی فرق پایا جاتا ہے۔ مغربی معاشیات انسان کے معاشی افعال و کردار اور دنیا میں ظہور پذیر ہونے والے معاشی مسائل و واقعات کا مطالعہ کرتی ہے اور یہ مطالعہ دنیوی زندگی کے نقطۂ نظر سے کیا جاتا ہے، [یعنی محض دنیوی خوشحالی، جس کے لیے لازمی نہیں کہ اخلاقی بھی ہو۔ اس میں یہ بھی جائز سمجھ لیا جاتا ہے کہ معاشیات میں خود غرضی بھی روا ہے کیونکہ ایک گوشے میں اس سے دوسروں کو بھی فائدہ پہنچ جاتا ہے، جیسا کہ بینتھم Bentham کا خیال تھا]۔ مغربی معاشیات میں اخروی زندگی کو یکسر نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور اخروی زندگی اور اس کے متعلقات صرف مذہب کا جز سمجھے جاتے ہیں، جنھیں معاشیات کے دائرۂ کار سے باہر تصور کیا جاتا ہے۔ مغربی معاشیات انسان کی دنیوی منفعت کا مطالعہ کرتی ہے۔ اس کا تعلق صرف اس زندگی کے مسائل سے ہے۔ اس کے بعد اگر کوئی زندگی ہے تو مغربی معاشیات کے نزدیک اس کا اثر انسان کے کردار و افعال پر ہرگز نہیں پڑتا۔ اس کے برعکس اسلامی معاشیات کا مطمح نظر انسان کی ''فلاح'' ہے۔

''فلاح'' اسلامی معاشیات کی ایک خاص اصطلاح ہے، جو قرآن مجید سے مأخوذ ہے۔ اس سے مراد دنیوی زندگی میں ایک انسان کی اطمینان بخش معیشت اور اخروی زندگی میں فوز و فلاح اور کامیابی و کامرانی ہے (مفصل بحث کے لیے دیکھیے محمد اکرم خان: *The Economics of Falah*، در *The Criterion*، ۳/۲: ص ۱۰ تا ۱۸)۔ دنیوی اور اخروی زندگی کے دونوں پہلوؤں میں سے آخرالذکر بنیادی اور مرکزی حیثیت رکھتا ہے، یعنی فلاح کا اصل دار و مدار اخروی کامیابی پر ہے، خواہ اس کے جزو اول، یعنی دنیوی زندگی، میں یہ میسر نہ بھی آئے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی معاشیات انسان کے افعال و کردار کا مطالعہ صرف اس دنیوی زندگی کے نقطۂ نظر سے نہیں کرتی بلکہ اس میں مرکزی مقام اخروی کامیابی کو حاصل ہے۔ اسی لیے یہاں پر شریعت کا اتباع ایک عظیم تر مقصد ہے اور باقی تمام افعال کو شریعت کے تابع رکھنا ضروری ہے۔

اسلامی معاشیات انسان کے افعال کا مطالعہ شریعت کی روشنی میں کرتی ہے اور جہاں شریعت سے انحراف دیکھتی ہے وہاں اس کے اتباع کے لیے راستہ متعین کرتی ہے۔ مثال کے طور پر اگر معاشرے میں ربا پر مبنی بنکاری کا نظام موجود ہے تو اسلامی معاشیات اس نظام میں محض زر اور اعتبار کے مختلف وظائف کا مطالعہ ہی نہیں کرتی بلکہ اس نظام کو شریعت اسلامی کے مطابق ڈھالنے کی عملی تدابیر بھی پیش کرتی ہے۔ اس اعتبار سے اسلامی معاشیات کا دائرۂ عمل مغربی معاشیات کی بہ نسبت بہت وسیع ہو جاتا ہے۔ مغربی معاشیات صرف معاشی واقعات و مظاہر کے تجزیہ و تنقید سے غرض رکھتی ہے جبکہ اسلامی معاشیات اخروی زندگی میں کامیابی کی غرض سے ان ہی واقعات و مظاہر کو شریعت کے مطابق ڈھالنے کے عمل سے بھی بحث کرتی ہے۔

[اس مسئلے میں مقالہ نگار کا بیان قدرے وضاحت طلب ہے۔ فاضل مقالہ نگار نے دنیوی اور اخروی زندگی کے بیان میں جو انداز بیان اختیار کیا ہے اس سے دنیوی زندگی کی کم مائگی کا تأثر ملتا ہے حالانکہ اخروی زندگی دنیوی زندگی کا تتمہ ہے۔ اسی لیے ارشاد ہوا کہ اَلدُّنْیَا مَزْرَعَةُ الْآخِرَةِ۔ اخروی زندگی کا تصور یا عقیدہ دینوی زندگی کو بامقصد بنا کر اس کی اہمیت کو واضح کرتا ہے۔ آخرت میں جزا و سزا کا مدار اگر ان اعمال پر ہے جو دنیوی زندگی میں کیے جاتے ہیں تو اس زندگی کے اعمال صالحہ

کو اولیں اهمیت حاصل ہے اور ان اعمال صالحه میں حسن معاشرت اور صالح اعمالِ معاش بھی شامل ھیں.

شریعت معاشرتی و معاشری اعمال و احکام سے کوئی الگ شے نہیں ۔ یہ عقائد و عبادات اور معاشرتی اعمال کے باهم مربوط نظام میں باهم مربوط احکام و قواعد کا نام ہے ۔ عقائد و عبادات تو انہیں معاشرتی و معاشی اعمال کے لیے قلب کو آمادہ کرنے اور اس کے لیے انسان کے دل میں آمادگی اور رغبت پیدا کرنے کا فریضه انجام دیتے ھیں ۔ عقائد خدا سے تعلق پیدا کرکے خدمت خلق کی طرف لاتے ھیں ۔ عبادات سے معاشرتی احساس (social sense) بیدار ھو کر مستحکم ھوتا ہے اور انسان باهمی تعاون اور معاشرتی عمل کے لیے بڑی سے بڑی قربانی کرنے کو اپنی خوش نصیبی سمجھنے لگتا ہے؛ قربانی ھوتی ہے، جبر نہیں ھوتا ـــــ یہ شاہ ولی اللہ دھلوی" کا ارتفاق ہے، یعنی ھدیۂ رفاقت، جو ھر معاشرتی عمل کو نیکی بنا دیتا ہے ۔ یہی وجه ہے کہ اسلام میں جمله معاشرتی اور معاشی اعمال کو نیکی اور عمل صالحه کی اصطلاحوں میں بیان کیا گیا ہے، لہٰذا معاشی عمل نه مجبوری ہے نه نفس کی رغبت زراندوزی، بلکه کامل نیکی ہے۔ اسی لیے اسلامی تصور کے مطابق معاشی عمل میں رقابت، حسد اور طبقاتی دشمنی پیدا نہیں ھوتی، بخلاف مغربی معاشی عمل کے کہ اس کی بنیاد استحصال، لہٰذا حسد و انتقام پر ہے یا پھر حب مال و جاہ پر ۔ اسلامی معاشیات اپنی ماهیت میں ایک اخلاقی و روحانی حقیقت اور عمل کا نام ہے اور شریعت اس کا دستور العمل ہے (اسلامی معاشیات کی اخلاقی بنیادوں کے لیے دیکھیے سید نواب حیدر نقوی : *Ethical Foundations of Islamic Economics* در *Islamic Studies*، اسلام آباد، ج ۱۷، عدد ۲، ۱۹۷۸ء)].

مغربی و اسلامی معاشیات کے امتیازات :

اسلامی اور مغربی معاشیات دونوں ھی انسانوں کے افعال و کردار کے معاشی پہلوؤں سے بحث کرتی ھیں، لیکن ان کے بنیادی مفروضات میں بہت سے فرق پائے جاتے ھیں، جن کی وجه سے ان پر جو عمارتیں تعمیر ھوتی ھیں ان کی شکلیں جدا جدا ھیں ۔ ان امتیازات میں سے چند ایک کا مجمل ذکر مناسب ھوگا:

(۱) مغربی معاشیات کے نزدیک انسان بنیادی طور پر خود غرض ہے ۔ وہ سمجھتا ہے کہ اس کے مالی مفاد کا بہترین محافظ وہ خود ھی ھو سکتا ہے ۔ اسے یہ بدگمانی ہے کہ ھر دوسرا شخص اس کا رقیب ہے، لہٰذا اپنے مفادات کے تحفظ کے لیے ھر حربه استعمال کرنا چاہیے ۔ مغربی معاشیات کی رو سے اس کی ذات اجتماع سے پہلے ہے اور اجتماع کے لیے وہ اسی صورت میں قربانی کر سکتا ہے کہ وہ اس کی ذاتی راحت و منفعت میں حارج نه ھو ۔ اسے اپنی دولت پر تصرف کرنے کے کلی اور حتمی اختیارات ھیں ۔ یہ باور کیا جاتا ہے کہ ھر انسان کا اپنے ذاتی مفاد کے فروغ کے لیے جد و جہد کرنا بالآخر اجتماع کے بہترین مفاد میں ہے (Vickery : *The Goals of Economic Life*، در *Economic Justice*، ص ۵۹، ۶۰) ۔ اس کے برعکس اسلام انسان کے بارے میں بنیادی طور پر یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ خالق ارض و سماوات نے اسے احسن تقویم پر تخلیق کیا ہے (۹۵ [التّین] : ۴) ۔ وہ بنیادی طور پر اعلٰی اخلاق اور عمده فطرت لے کر پیدا ھوا ہے، لیکن جب وہ ایمان اور عمل صالح سے غافل ھوتا ہے تو پھر اسفل السافلین میں پہنچ جاتا ہے، یعنی پست ترین مخلوق بن جاتا ہے ۔ ایمان اور عمل صالح کی دوری کی وجه سے اس کے اندر خود غرضی، تنگ نظری، ظلم و غضب، حسد و بغض جیسے اخلاقِ رذیله پیدا ھو جاتے ھیں ۔ ان کے ثبوت میں قرآن مجید انسانی تاریخ کے چند بڑے بڑے واقعات کو

بطور شہادت پیش کرتا ہے ۔ غرض آنکہ اسلام کا بنیادی عقیدہ ہے کہ انسان فطرت حسنہ پر پیدا ہوا ہے ۔ اس عقیدے کی بنا پر معیشت کے وہ سب نظریات خود بخود باطل ہو جاتے ہیں جو اس مفروضے پر قائم ہوے ہیں کہ انسان خود غرض محض ہے ۔ اسلام کی نظر میں فضائل سے آراستہ انسان خدا کا نائب ہے (۲ [البقرة] : ۳۰) ۔ اسلام کے جملہ معاشی تصورات انسان کے بارے میں اسی بنیادی تصور [نیابت] پر مبنی ہیں کہ اللہ تعالٰی نے انسان کو اپنے نائب کی حیثیت سے احسن تقویم پر پیدا کیا ہے ۔ پس اسلام کی ساری معاشی حکمت اس مرکز کے گرد گھومتی ہے کہ انسان فطرتًا خیر ہے اور اگر ایمان اور عمل صالح کی کمزوری سے اس میں اخلاق رذیلہ پیدا ہو جائیں تو اس کو اس کی فطرت خیر کی طرف کس طرح راغب کیا جائے ۔ غرض اسلام کی رو سے تمام معاشی قوانین و احکامات انسان کی اس بنیادی حیثیت کو بحال رکھنے اور اس کو اس پر قائم رکھنے کے لیے ایک سازگار ذہن پیدا کرنے اور خیر کا ماحول پیدا کرنے کے لیے نازل کیے گئے ہیں۔

(۲) مغربی معاشیات میں انسان کی مادی زندگی ہی اصل حیثیت رکھتی ہے ۔ بینتھم Bentham، مِل Mill اور ریکارڈو Ricardo جیسے مفکرین نے مادی افادیت کے نظریے کا پرچار کیا اور بالآخر یہ نظریہ مغربی معاشیات کا ایک بنیادی جز بن گیا (*History of Economic Analysis* : Schumpeter، ص ۴۰۹؛ *What is wrong with Economics* : Ward، ص ۲۵) ۔ بعد میں آنے والے لوگوں کا تمام معاشی فکر اس مادی افادیت کے نقطۂ ماسکہ پر مرتکز ہے ۔ انسان کی مادی زندگی بلا استثنا اور بلا کیف اتنی اہم تصور کر لی گئی کہ انسان کو معاشی حیوان (economic animal) مانا جانے لگا؛ لہٰذا معاشی اعمال اور معاشی فوائد ہی مقصود و مطلوب ٹھہرے اور اب دنیا میں معاشی معاملات ہی سب کچھ ہیں ۔ بقول کسے انسان صرف معدہ دار جانور ہے ۔ اس کے دل و دماغ وغیرہ کی حیثیت اگر ہے بھی تو ثانوی ہے ۔

[اسلامی معاشیات میں معاشی عمل انسان کی کل زندگی کا ایک حصہ ہے ۔ اس میں زندگی کے مقاصد جلیلہ کے لیے ہے اور معاش ان مقاصد کی تکمیل کے عمل میں ایک پرزہ ہے ۔ یہ امر قابل توجہ ہے کہ اسلام کے قاعدے اور ضابطے، جو معاشی عمل کی رہنمائی کرتے ہیں، وہ اصلًا اخلاقی ہیں، یعنی وہ انسان کو دستبرد اور استحصال سے تحفظ دے اور معاشرے کو برے معاشرتی نتائج پیدا کرنے والے اعمال سے روکتا ہے ۔ اسی کو جائز و ناجائز یا حلال و حرام کی اصطلاحوں میں پیش کیا گیا ہے ۔ گویا اسلام میں معاش کو اخلاق کنٹرول کرتا ہے ۔ شریعت کی اس قسم کی جملہ اصطلاحوں میں اخلاق اول ہے ۔ اور معاشی و معاشرتی تعدیل کا ذمےدار ۔ غرض اسلام میں اخلاق اور معاشی عمل ناگزیر طور پر ایک دوسرے سے وابستہ ہیں] ۔ چونکہ انسان صرف معاشی حیوان نہیں، لہٰذا اس کے اخلاق و روح کو فروغ دینے کے لیے جن انتظامات کی ضرورت شریعت نے مناسب سمجھی ہے، وہ حلال و حرام کے ضوابط کی شکل میں نازل کیے ۔ [ان کا مقصود افادہ اور نفع نہیں، ایک اچھی بااخلاق معاشی و معاشرتی زندگی ہے ۔ ان ضوابط سے بعض اوقات فرد کو نقصان بھی ہو سکتا ہے، لیکن ان سے معاشرے کو فائدہ پہنچتا ہے اور انسانوں کی زندگی متوازن ہوتی ہے] ۔ مثال کے طور پر اگر کسی علاقے میں انگوروں کی کاشت وسیع پیمانے پر ہوتی ہے تو مغربی معاشیات کے تجزیے کے مطابق وہاں شراب کی صنعت لگانا ایک سود مند وظیفہ ہو گا، لیکن اسلامی معاشیات کسی ایسی تجویز پر غور نہیں کر سکتی کیونکہ وہ اسلام کے ضابطہ

حلال و حرام کے منافی ھے۔ حلال و حرام کا یہ تصور مغربی معاشیات میں سرے سے عنقا ھے۔ وھاں پر انسان اپنے تمام معاملات میں خود مختار ھے اور کسی بالائی ضابطے کو اس کی آزادی سلب کرنے کا کوئی حق نہیں، الّا یہ کہ وہ کسی دوسرے انسان کی آزادی پر تصرف کر رہا ھو۔ مادی زندگی کو مرکزی حیثیت سے ھٹا کر صرف ایک پہلو کی حیثیت دینے سے اسلامی معاشی اقدار اور مغربی معاشی اقدار میں زمین آسمان کا فرق پیدا ھو گیا ھے؛ چنانچہ ان دونوں صورتوں میں جو معاشرے برپا ھوتے ھیں تاریخ میں ان کی جھلک دیکھی جا سکتی ھے۔ ایک طرف خلفاے راشدین کا دور ھے، جو اسلامی اقدار کے بھرپور عملی انطباق کا زمانہ ھے، اور دوسری طرف موجودہ دور کی مغربی معیشت، جو کہ مغربی افکار کے مکمل نفاذ کا مظہر ھے۔ قطع نظر اس کے کہ ھم کس دور کو پسند کرتے ھیں، ان کا باھمی اختلاف اس بات کی دلیل ھے کہ اسلامی معاشیات اور مغربی معاشیات بالکل مختلف بنیادوں پر استوار ھیں۔ ان کا نفس مضمون، ان کا طریق تجزیہ، ان کے بنیادی مفروضات اور ان کے نتائج ایک دوسرے سے کوئی مشابہت نہیں رکھتے۔ یہی وجہ ھے کہ مغربی معاشیات کے ایک معروف علم کی موجودگی میں اسلامی معاشیات کو علم کی ایک علٰحدہ شاخ کے طور پر مدون کیا جا رہا ھے۔

اسلام کی معاشی حکمت: اسلام کی بنیاد چند عقائد پر ھے، جن میں توحید، رسالت اور آخرت کو مرکزی حیثیت حاصل ھے، بلکہ حقیقت یہ ھے کہ ان عقائد کے بارے میں باطل تصورات کی نفی، تصحیح اور تزکیے کے لیے اللہ تعالٰی نے آخری شریعت نازل فرمائی؛ چنانچہ اسلام میں توحید، رسالت اور آخرت کا جو مفہوم پایا گیا ھے وہ دنیا کے تمام نظریہ ھاے حیات اور مذاھب سے مختلف ھے۔ اس وجہ سے اسلامی طرز حیات کی عمارت بھی دوسرے مسالک سے مختلف نقشہ لیے ھوے ھے بلکہ صحیح بات تو یہ ھے کہ توحید، رسالت اور آخرت کے تصورات ھی اصل بنا ھیں اسلامی معاشیات اور مغربی معاشیات میں بنیادی اختلاف کی۔ اگر اسلامی معاشیات کی بنیاد توحید، رسالت اور آخرت پر نہ ھو تو پھر شاید یہ مغربی معاشیات سے زیادہ مختلف نہ ھو۔

اگرچہ اسلام کے یہ بنیادی عقائد ساری زندگی پر حاوی ھیں اور اسلام کے پورے طرز زندگی پر ان کی گہری چھاپ ھے، تاھم معاشیات کے میدان میں بھی ان کے اثرات و نتائج کچھ کم نتیجہ خیز نہیں۔ ذیل میں ھم توحید، رسالت اور آخرت کے معاشی اثرات بیان کرتے ھیں:-

توحید: (۱) توحید اسلام کا سب سے مرکزی اور بنیادی عقیدہ ھے۔ دوسرے عقائد یا تو اس سے مأخوذ ھیں یا اس پر مبنی۔ توحید سے مراد اللہ تعالٰی کی وحدانیت کا اقرار ھے۔ اللہ تعالٰی ایک ھے اور اس کا کوئی شریک نہیں، نہ ذات میں، نہ صفات مبں اور نہ افعال میں (۱۱۲ [الاخلاص]: ۱ تا ۵)۔ توحید کا یہ تصور قرآن و حدیث میں بہت تفصیل سے بیان ھوا ھے۔ قرآن مجید میں شرک کو، جو توحید ضد ھے، ایک ظلم قرار دیا گیا ھے (۴ [النساء]: ۴۸؛ ۳۱ [لقمٰن]: ۱۳)۔ تمام آسمانی شریعتوں مبں توحید کا یہ تصور ایک غالب عنصر کی حیثیت سے شامل رہا ھے (۲ [البقرة]: ۱۳۱ تا ۱۳۳؛ ۳ [آل عمرٰن]: ۱۸، ۸۴؛ ۵ [المآئدة]: ۴۴)۔ اب توحید کے معاشی اثرات کی طرف آئیے۔ عقیدۂ توحید انسان اور اللہ تعالٰی کے تعلق پر روشنی ڈالتا ھے۔ اللہ تعالٰی ساری کائنات کا خالق و رب ھے (۱ [الفاتحة]: ۲؛ ۶ [الانعام]: ۱۰۲؛ ۱۳ [الرعد]: ۱۶؛ ۳۹ [الزمر]: ۱۶۲)۔ اس نے ساری کائنات کو پیدا کر کے انسان کو

اپنا نائب اور خلیفہ مقرر کیا (۲ [البقرۃ]: ۳۰) تاکہ وہ اس کے احکامات کے مطابق اس دنیا کا نظام چلائے (۴۲ [الشورٰی]: ۱۳)۔ ایک خلیفہ کی حیثیت سے اپنے فرائض انجام دینے کے لیے اسے جن جن صلاحیتوں یا اسباب و وسائل کی ضرورت ہو سکتی تھی وہ اس کو عطا کیے گئے اور اس کے لیے کائنات کی جملہ طاقتیں مسخر کر دی گئیں (۴۵ [الجاثیۃ]: ۱۲، ۱۳)۔ اس مادی سر و سامان کے ساتھ ساتھ اپنی منشا و مرضی کو انسانوں تک پہنچانے کے لیے انبیا علیہم السلام کی ایک جماعت کے ذریعے سے وحی پہنچانے کا بندوبست کیا (۷ [الاعراف]: ۳۵)۔ ایک خلیفہ یا نائب کی حیثیت سے انسان پر یہ لازم ٹھیرا دیا گیا کہ وہ منشاے الٰہی کو دنیا میں نافذ کرے اور اس مقصد کے حصول کے لیے اسے ضروری سہولتیں فراہم کر دی گئیں۔ مزید برآں یہ وعدہ فرمایا گیا کہ جو کوئی اس مقصد کے لیے جد و جہد کرے گا اس کا راستہ ہم آسان کر دیں گے (۹۲ [اللیل]: ۷) اور کائنات کی تمام طاقتیں مل کر اس کی اعانت کے لیے مستعد ہو جائیں گی۔ چونکہ تمام کائنات اللہ تعالٰی کی مطیع ہے، لہٰذا یہ بھی بتلا دیا کہ اگر انسان اپنے اندر الٰہی اوصاف پیدا کر لے تو کائنات کی طاقتوں کو مسخر کرنا اس کے لیے سہل ہو جائے گا۔ پھر الٰہی اوصاف قرآن مجید میں اجمالاً بیان کر دیے گئے ہیں، جن کی تفصیل حدیث میں موجود ہے۔ اس سے اشارہ نکلتا ہے کہ انسان کو اپنی انفرادی حیثیت میں اور ریاست کو اجتماع کے نمائندہ کی حیثیت میں اپنے اندر وہ خصائل و صفات پیدا کرنے چاہیں جو کہ اللہ تعالٰی میں پائے جاتے ہیں (مشکوۃ المصابیح، کتاب الامارۃ، ۲: ۳۲۳)۔ ایسی صورت میں کائنات کی جملہ طاقتیں انسان کی اعانت میں لگ جائیں گی اور وہ منشاے الٰہی کے قیام میں بسہولت کامیاب ہو جائے گا۔ ان صفات میں سے اللہ تعالٰی کی ایک صفت یہ ہے کہ وہ تمام کائنات میں انصاف، معقولیت اور توازن کے ساتھ حکومت کر رہا ہے (۱۰ [یونس]: ۵؛ ۱۴ [ابراہیم]: ۱۹؛ ۱۵ [الحجر]: ۸۵؛ ۲۹ [العنکبوت]: ۴۴؛ ۳۰ [الروم]: ۸؛ ۳۹ [الزمر]: ۵، ۶۹؛ ۴۰ [المؤمن]: ۷۸؛ ۴۵ [الجاثیۃ]: ۲۲؛ ۴۶ [الاحقاف]: ۳)۔ اللہ تعالٰی کے نائب کی حیثیت سے انسان پر بھی یہ فرض ہے وہ اپنی تمام حیثیتوں میں ان افراد یا اشیا کے ساتھ جن پر اسے اختیار ہو، انصاف، معقولیت اور توازن کا رویہ اپنائے۔ ایسا کرنے میں وہ اللہ تعالٰی کے قریب تر ہوگا اور اس کی منشا دنیا میں نافذ کر رہا ہوگا۔

(۲) انسان کے خلیفہ ہونے کے تصور میں یہ بات مضمر ہے کہ وہ خود مختار نہیں بلکہ نائب ہے؛ چنانچہ معاشی افکار میں خود مختارانہ رویہ (liberalism) انسان کی بنیادی حیثیت کے منافی ہے۔ اس کو اپنے تمام افکار اور ان کے تجزیہ و تشریح میں بہر صورت اپنے مالک کی منشا کو ملحوظ رکھنا ہوگا۔ اسلامی معاشیات اور مغربی معاشیات میں یہ بنیادی فرق نظریۂ توحید سے مأخوذ ہے۔ انسان کی خلافت کے اس تصور میں یہ بھی شامل ہے کہ اسے اشیاے ضرورت یا عوامل کی پیدائش پر بالذات کوئی قطعی یا حتمی حق ملکیت نہیں بلکہ کائنات کی تمام چیزیں اصل میں اللہ تعالٰی کی ملکیت ہیں اور انسان اس کے نائب کی حیثیت سے ان کو اپنے تصرف میں لا سکتا ہے۔ یہ حق تصرف و انتفاع بھی بے قید نہیں بلکہ لازم ہے کہ وہ بھی منشاے الٰہی کے مطابق ہو (۱۱ [ہود]: ۸۴ تا ۸۷)۔ چونکہ دنیا کا سر و سامان انسان کو اپنے وظیفۂ خلافت کی انجام دہی کے لیے عطا کیا گیا ہے، لہٰذا ایسا کوئی عمل جس میں کوئی شخص کسی چیز کو نہ خود استعمال میں لا رہا ہو اور نہ کسی دوسرے کو

استعمال کرنے دے، اسلام کی بنیادی حکمت کے منافی ہے؛ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ زر کو روکنا (۱۰۴ [الہمزة]: ۲ تا ۴؛ ۹ [التوبة]: ۳۴؛ نیز مسلم، کتاب الزکاة، عدد ۴۴)، اجناس کو روکنا (مسلم، کتاب المساقاة و المزارعة، عدد ۱۵۷، ۱۵۸)، پانی کو روکنا (بخاری، کتاب الشرب، باب ۲، ۶، ۷، ۸، ۱۰ و کتاب الشہادة، باب ۲۲ و کتاب الحیل، باب ۵؛ مسلم، کتاب الفضائل، عدد ۱۲۹ و المساقاة و المزارعة، عدد ۴۱ تا ۴۴؛ ابوداود، الاقضیہ، باب ۳۱ و البیوع، باب ۶۱؛ ترمذی، الدیات، باب ۲۶ و البیوع، باب ۴۴ و تفسیر القرآن، سورة جمعة: آیة ۱۳؛ ابن ماجه، مقدمه، باب ۲؛ موطأ، الاقضیه، عدد ۲۸ تا ۳۰؛ نسائی، البیوع، باب ۸۸)، زمینوں کو بے آباد رکھنا (ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ۲۵۶)، حتی کہ فارغ اور بے کار رہ کر اپنے وقت کو ضائع کرنا بھی شریعت میں ناجائز قرار دیا گیا۔ کائنات کے تمام وسائل اور سر و سامان کسی مقصد کے حصول کے لیے انسان کے سپرد کیے گئے ہیں۔ اگر وہ ان کو کسی مصرف میں نہیں لا رہا یا کسی ایسے مقصد کے حصول کے لیے استعمال کر رہا ہے جو کہ منشائے الٰہی کے مطابق نہیں، تو وہ اپنی بنیادی حیثیت، یعنی نیابت الٰہیہ کو فراموش کر رہا ہے؛ چنانچہ ایسے تمام تصرفات یا تو صریحاً ناجائز قرار دے دیے گئے یا ان پر شدید ناپسندیدگی کا اظہار کیا گیا۔

(۳) عقیدۂ توحید میں یہ بات شامل ہے کہ اس ساری کائنات کا مالک ایک ہے۔ تمام مخلوقات اس کی تابع اور مطیع ہیں اور انسان اس کا نائب اور خلیفہ ہے؛ للہذا ضروری ہے کہ وہ خلیفة اللہ ہونے کی حیثیت سے اقتدار پر فائز ہو کر تمام انسانوں سے ہمدردی رکھے، سب کو اپنا بھائی تصور کرے اور انہیں اس بات کی ترغیب و تلقین کرے کہ سب کو آپس میں بھائی چارہ رکھنا چاہیے۔ یہ بات ایک عالمگیر انسانی برادری کا پیغام لیے ہوئے ہے۔ (قرآن مجید انسان کو بنی آدم کہہ کر خطاب کرتا ہے اور کوئی نسلی وطنی امتیاز روا نہیں رکھتا؛ دیکھیے ۷ [الاعراف]: ۲۶، ۲۷، ۳۱، ۳۵، ۱۷۲)؛ چنانچہ اسلامی معاشی فلسفہ قوموں کی معاشی مسابقت، چپقلش اور مفادات کے ٹکراؤ کی پالیسی کی نفی کرتا ہے کیونکہ فی الاصل تمام انسان اللہ کے نائب ہونے کی حیثیت سے برابر ہیں، للہذا ان کو آپس میں بھائی چارہ، اخوت اور محبت سے زندگی گزارنا چاہیے۔ اس بنیاد پر تمام ایسی قومی اور بین الاقوامی پالیسیاں جو دوسرے انسانوں یا اقوام کو نقصان پہنچانے (Begger-My-Neighbour) کے فلسفے پر قائم ہوں، اسلام کے نزدیک باطل ہیں (مشہور فقہی اصول ہے: لا ضَرَرَ وَ لا ضِرارَ = نہ نقصان اٹھاؤ نہ نقصان پہنچاؤ؛ دیکھیے فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص ۳۱۴)۔ اسلام کا معاشی فلسفہ ملکوں اور قوموں کے محدود مفادات کی تنگنائے سے بلند ہو کر ایک آفاقی معاشرے کے قیام کا خواب دیکھتا ہے، جس میں زمین کے تمام وسائل سب انسانوں کے لیے یکساں طور پر کھلے ہوں۔

ایک محدود پیمانے پر انسانوں کی برابری کا یہ تصور انسانوں میں ترجیحات کی ایسی بنیادوں کی نفی کرتا ہے جو رنگ، نسل، جنس یا قومیت پر مبنی ہوں (۴۹ [الحجرٰت]: ۱۳)؛ چنانچہ کسی معاشرے میں کوئی ایسا انتظام جو کہ چند انسانوں کو دوسرے انسانوں پر فوقیت دیتا ہو، یا کسی گروہ کی اجارہ داری قائم کرتا ہو، یا دوسرے لوگوں کو اپنی ترقی کے مواقع کے حصول سے روکتا ہو، اسلام کی بنیادی حکمت سے ٹکراتا ہے۔ تمام انسان مواقع کے حصول میں برابر ہیں۔ ہاں، اگر ان کی صلاحیتوں میں فرق کی وجہ سے بعض کو بعض پر فوقیت حاصل

ہو جائے تو یہ عین فطری بات ہے ۔ اسلامی ریاست کا فرض ہے کہ وہ دیکھے کہ معاشرے میں ایسے رجحانات ظہور پذیر نہ ہوں جو اجارہ داریوں کے قیام یا کسی نوعیت سے بعض لوگوں کی حق تلفی کا باعث ہوں (موجودہ اقتصادی بحران اور اسلامی حکمت معیشت، ص ۳۴ تا ۴۷)۔

(۴) اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ایک اہم ترصفت ربّ العٰلمین (۱ [الفاتحة] : ۱) ہے ۔ ربّ سے مراد ہے پرورش کرنا، پالنا، نگہداشت کرنا، نشو و نما دینا اور یہ سارے وظائف اس طرح سے انجام دینا کہ ایک چیز اپنے چھوٹے سے چھوٹے مقام سے بڑھ کر اپنی تکمیل کی انتہا کو پہنچ جائے (راغب : المفردات، ص ۳۷۲) ۔ ساری کائنات میں اللہ تعالیٰ کا یہ نظام ربوبیت جاری و ساری ہے ۔ ربوبیت کی یہ صفت قرآن مجید میں کئی جگہ بیان کی گئی ہے (محمد علی : *The Religion of Islam*، ص ۱۳۳)، بلکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی توحید (۲۷ [النمل] : ۶۴، ۶۵)، حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی رسالت (۱۶ [النحل] : ۹؛ ۷۶ [الدھر] : ۳؛ ۹۰ [البلد] : ۱۰) اور یوم آخرت (۱ [الفاتحة] : ۳) کے قیام پر استدلال اپنی اسی صفت سے کیا ہے ۔ چونکہ ربوبیت اللہ تعالیٰ کی اہم ترین صفات میں سے ایک ہے ، لہٰذا اللہ تعالیٰ کے نائب کی حیثیت سے انسان کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنے اندر اس صفت کی پرورش کرے ۔ جس طرح اللہ تعالیٰ ساری کائنات کو پال رہا ہے، اسی طرح انسان پر لازم ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش اور زیر کفالت لوگوں کی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے مستعد رہے (۲ [البقرة] : ۸۳، ۱۷۷، ۲۵۴، ۲۶۱؛ ۷۶ (الدھر) : ۸؛ ۹۰ [البلد] : ۱۴) ۔ انسانوں میں اللہ تعالیٰ کی اس صفت کے فروغ کے لیے چند ایک امور کو تو لازم قرار دے دیا گیا، جیسے زکوٰة، عُشر، وغیرہ، اور بہت سے دوسرے کاموں کو انسان کی آزادی پر چھوڑ دیا گیا ۔ ہمسایوں، فقیروں، مسکینوں، مسافروں، قیدیوں، بیواؤں، بیوی بچوں، والدین اور عزیز و اقارب کے اتنے حقوق گنوا دیے گئے کہ انسان پر لازم ہو گیا کہ وہ اپنے گرد و پیش میں اس وظیفۂ ربوبیت کو انجام دیتا رہے، حتّٰی کہ بعض حالات میں اس بات کی ترغیب دی گئی کہ ضرورت سے زائد جو کچھ ہے وہ سب دوسروں پر خرچ کر دیا جائے (۲ [البقرة] : ۲۱۹؛ صحیح مسلم، کتاب اللقطة، عدد ۱۸، ۱۹) ۔ اجتماعی سطح پر اسلامی ریاست کے وظائف میں بھی یہ بات شامل ہے کہ وہ اپنے شہریوں کی بنیادی ضروریات کی فراہمی کا خاطر خواہ بند و بست کرے تا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی صفت ربوبیت کا مظہر بن سکے (ترمذی، کتاب الاحکام، باب ۶ و کتاب الفرائض، باب ۱؛ ابوداؤد، کتاب الخراج، باب ۱۲ و کتاب النکاح، باب ۲۰؛ البخاری، کتاب الاحکام، باب ۷) ۔ خلفائے راشدین کے عمل سے یہ بات بدرجہ اتم واضح ہوتی ہے کہ وہ اسلامی ریاست کی اس ذمہ داری کے بارے میں بےحد حساس تھے (موجودہ اقتصادی بحران اور اسلامی حکمت معیشت، ص ۲۱۱ تا ۲۲۸)۔

(۵) اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو روزی پہنچانے کی ذمہ داری اپنے اوپر لے رکھی ہے (۱۱ [هود] : ۶)؛ چنانچہ انسانی تمدن کے ہر دور میں انسان کو جس قسم کے وسائل کی ضرورت لاحق ہو سکتی تھی، ٹھیک اس زمانے میں وہ دریافت ہو گئے ۔ اگر سائنسی ترقی، وسائل کی دریافت، انسانوں کی ذہنی نشو و نما، آبادی میں اضافے کی رفتار اور انسان کی تمدنی ضروریات وغیرہ کا تفصیلی مطالعہ کیا جائے تو پتا چلے گا کہ ہمیشہ ہی ایک حسین اتفاق کے ذریعے سے انسان کی ضرورت کا وہ سامان ٹھیک اس وقت فراہم ہو گیا جب اس کی ضرورت تھی ۔ اللہ تعالیٰ کا دست غیب ایک عظیم پیمانے پر

منصوبہ بندی کرتا اور رزق رسانی کا یہ انتظام بغیر کسی احتجاج، مطالبے، یا چیخ و پکار کے ہمیشہ ہوتا رہا ۔ اس میں اسلامی ریاست کے لیے ایک اہم سبق ہے ۔ جس طرح اللہ تعالٰی کی صفت ربوبیت کی تکمیل اس میں ہے کہ وہ بن مانگے عطا کرتا ہے، اسی طرح اسلامی ریاست پر لازم ہے کہ وہ لوگوں کے چیخنے چلانے سے پہلے ان کی ضرورت کو پہنچے اور ایسی منصوبہ بندی کرے کہ پیشتر اس سے کہ لوگ احتجاج کے لیے نکلیں وہ ان کی ضرورتوں کی پیش بینی کر کے ان کی مدد کو پہنچ جائے ۔ اس کا اندازہ ایک روایت سے ہوتا ہے: ابو عثمان راوی ہیں : عمر فاروقؓ نے ہمیں آذر بیجان میں لکھا کہ اے عتبہ بن فرقد! یہ دولت نہ تیرے باپ کی کمائی ہے، نہ تیری ماں کی، لہٰذا مسلمانوں کو اسی طرح ان کے گھروں میں رزق پہنچاؤ جس طرح اپنے اہل خانہ کو پہنچاتے ہو (صحیح مسلم، کتاب اللباس، عدد ۲۲) ۔ اس میں جہاں معاشی منصوبہ بندی کی طرف اشارہ ہے وہاں ایک خادم الناس قسم کی انتظامیہ کے قیام کی ضرورت بھی واضح ہوتی ہے.

(۶) اللہ تعالٰی کی صفت ربوبیت ایک ارتقائی عمل کے ذریعے کارفرما ہوتی ہے ۔ اللہ تعالٰی پیدا کرتا ہے؛ پھر ایک چھوٹے سے ذرے کو بڑھاتا چڑھاتا، تکمیل کے آخری مراحل پر لے آتا ہے (۸۷ [الاعلٰی] : ۲ تا ۳) ۔ یہ عمل آہستہ آہستہ انجام پاتا ہے (اگرچہ اللہ تعالٰی اسے ایک ثانیے میں کر دینے کی قدرت بھی رکھتا ہے) ۔ اس میں اسلامی ریاست کے لیے اشارہ ہے کہ وہ اپنی معاشی منصوبہ بندی میں ارتقائی لائحۂ عمل اختیار کرے کیونکہ یہ سنتِ الٰہی کے زیادہ قریب ہے (قرآن مجید میں منصوبہ بندی کی تحسین کی طرف اشارہ ملتا ہے: دیکھیے ۱۲ [یوسف] : ۴۷ تا ۴۹).

(۷) قرآن مجید میں ذکر ہے کہ اللہ تعالٰی نے تمام اشیا کے جوڑے بنائے ہیں (۳۶ [یٰسٓ] : ۳۶؛ ۴۳ [الزخرف]: ۱۲؛ ۵۱ [الذّٰریٰت] : ۴۷ تا ۴۹) اور اگرچہ یہ تمام جوڑے اپنے خصائل و عادات کے اعتبار سے مختلف ہیں؛ لیکن وہ سب باہم دگر ایک دوسرے کے مددگار و معاون ہیں ۔ ساری کائنات میں تمام مخلوقات پہلے سے طے شدہ طریقے پر گامزن ہیں، سوائے انسان کے، جسے اپنی زندگی کے کچھ حصے پر اختیار دے دیا گیا ہے کہ وہ چاہے تو اللہ تعالٰی کے مقرر کردہ راستے سے منحرف ہو جائے (۷۶ [الدھر] : ۲، ۳) ۔ اس کے علاوہ تمام مخلوقات اپنی فطرت کے اعتبار سے ایک ہی راستے پر چلنے کے لیے مجبور ہیں (۳۶ [یٰسٓ] : ۳۸ تا ۴۰؛ ۵۵ [الرحمٰن] : ۵، ۶؛ ۶۷ [الملک] : ۳، ۴)، لیکن ان تمام مخلوقات کے لائحۂ عمل میں ایسی ہم آہنگی ہے کہ کسی کی مجال نہیں کہ اپنے مقرر شدہ راستے سے منحرف ہو سکے؛ ایسے لگتا ہے جیسے وہ سب مل کر خالق کائنات کے کسی عظیم منصوبے کی تکمیل کے لیے پیہم سر گرداں ہیں (۴۱ [حٰمٓ السجدۃ] : ۱۱) ۔ یہ بات کہ اللہ تعالٰی نے تمام اشیا کو جوڑوں میں بنایا اور پھر ان جوڑوں کو وظائف میں ہم آہنگ کیا، انسانوں کے لیے ایک سبق رکھتی ہے ۔ ایک مثالی معاشرے میں تمام عمرانی، سماجی اور معاشی عوامل کو اس طرح منظم کرنا چاہیے کہ ان میں زیادہ سے زیادہ ہم آہنگی ہو ۔ معاشی عوامل کو جوڑوں کی شکل میں دیکھنا چاہیے اور پھر ان جوڑوں میں زیادہ سے زیادہ تعاون اور ہم آہنگی پیدا کرنی چاہیے ۔ مثال کے طور پر سرمایہ دار اور مزدور، زمیندار اور کاشتکار، آجر اور اجیر، صارف اور صنعت کار، بائع اور مشتری، فرد اور ریاست، ایسے جوڑے ہیں جن میں مختلف افراد کے مفادات میں ہم آہنگی پیدا کرنا اسلامی ریاست کا بنیادی فرض ہے ۔ ان جوڑوں کے باہمی تعلقات تعاون پر مبنی ہونے چاہییں نہ کہ

مسابقت و مقابلہ پر؛ چنانچہ ایسا انتظام کیا جانا چاہیے کہ ان جوڑوں کے تمام افراد اپنے اپنے وظائف کی انجام دہی سے جن حقوق کے حق دار ہوں انہیں پر قناعت کریں (شریعت میں ہر ایک کے حقوق کی جائز حدود تفصیلاً موجود ہیں، جن کے لیے قرآنِ مجید، حدیث نبوی اور فقہ کی طرف رجوع کرنا ہوگا) اور اگر وہ ایسا نہ کریں تو قانون کی قوت سے ان کو ایسا کرنے پر مجبور کیا جائے - اپنے حقوق سے زائد کا مطالبہ دوسروں پر ظلم کا باعث ہو سکتا ہے اور ظلم کا ظہور صفت ربوبیت کی نفی ہے کیونکہ اللہ تعالٰی پیدا کرتا ہے اور کسی کو اپنے مقررہ راستے سے رو گردانی نہیں کرنے دیتا - اسی طرح انسانوں کے معاشرے میں اسلامی ریاست کا فرض ہے کہ وہ مختلف معاشی عوامل کو ان کے مقررہ (و جائز) حقوق سے روگردانی کرنے کی اجازت نہ دے.

(۸) قرآن مجید میں اللہ تعالٰی کے لیے ربّ النّاس کا لفظ بھی استعمال کیا گیا ہے (۱۱۴ [النّاس] : ۱) حالانکہ یہ ربّ العٰلمین میں شامل ہے - اس کا علٰحدہ ذکر کرنے سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالٰی تمام انسانوں کو بلا امتیاز مذہب و ملت، رنگ و نسل، وطن و قوم پال رہا ہے، یعنی معاشی حالات میں اللہ تعالٰی نے ان میں سے کسی بنیاد پر کوئی امتیاز نہیں رکھا - اسلامی ریاست کے لیے اس میں یہ قرینہ ہے کہ اسلامی ریاست کی حدود میں بسنے والے تمام انسانوں کو، خواہ وہ کسی بھی ملت سے تعلق رکھتے ہوں، معاشی حقوق میں برابر کے مواقع دیے جائیں اور تمام لوگ اس امر میں آزاد ہوں کہ جس معاشی وظیفے کو اختیار کرنا چاہیں، کر سکیں؛ لیکن بہر حال یہ برابری شریعت کے اخلاقی اور قانونی ضابطے کے اندر ہی ہوگی، جس کا مسلموں اور غیر مسلموں، سب پر یکساں اطلاق ہوتا ہے.

(۹) اللہ تعالٰی کی صفت ربوبیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس نے تمام انسانوں کے رزق کی ذمہ داری اپنے ذمے لے رکھی ہے (جیسا کہ حضرت عمر فاروق رضؓ کے بارے میں مذکورۂ بالا روایت سے ظاہر ہے) - حدیث میں بھی یہ ذکر آتا ہے کہ انسان کا رزق مقرر ہے (صحیح بخاری، کتاب بدء الخلق، باب ۶؛ صحیح مسلم، کتاب القدر، عدد ۱ تا ۵؛ ابو داؤد، کتاب السنّۃ، باب ۱۶؛ ترمذی، کتاب القدر، باب ۴) - اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسانوں کو اپنے رزق کی تلاش میں شریعت کے ضابطۂ حلال و حرام کی پابندی بہر حال کرنی چاہیے کیونکہ حرام مشاغل میں پڑنے سے رزق کی مجموعی مقدار اس کے لیے بڑھ نہیں سکتی؛ چنانچہ اسلام کی بہت سے معاشی اقدار (جن کا تذکرہ آگے آئے گا)، مثلاً صبر، قناعت، توکل وغیرہ، اللہ کی صفت ربوبیت ہی سے متعلق ہیں.

(۱۰) قرآن پاک میں اللہ تعالٰی کے لیے رحمٰن (۱ [الفاتحۃ] : ۳)، رحیم (۱ [الفاتحۃ] : ۳)، غفور (۶[الانعام] : ۱۶۶)، کریم (۲۷[النمل] : ۴۰) اور ودود (۱۱ [ھود] : ۹) وغیرہ صفات کا تذکرہ بہت کثرت سے کیا گیا ہے (مثال کے طور پر رحمٰن و رحیم ۵۶۰ بار اور غفور ۲۳۰ بار آیا ہے) - قرآن و حدیث کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ اللہ تعالٰی کی صفات رحمت و محبت اس کی تمام صفات پر غالب ہیں - اس میں خلیفۃ اللہ کے لیے ایک واضح اشارہ موجود ہے کہ اسے اپنے تمام معاملات میں دوسرے لوگوں کے ساتھ ہمدردی، تعاون، شفقت، فیاضی، عفو، درگزر اور تحمل جیسی صفات پر عمل پیرا ہونا چاہیے؛ چنانچہ اسلامی معاشی حکمت کے دو اہم مقاصد عدل و احسان اللہ تعالٰی کی اپنی صفات سے ماخوذ ہیں - جہاں عدل کا قیام اسلامی ریاست کا اہم ترین مقصد ہے، وہاں باہمی معاملات میں ایک دوسرے سے احسان کا رویہ اختیار کرنا شریعت کی منشا کے عین مطابق ہے - ایک مثالی معاشرے میں آجر و اجیر،

بائع و مشتری، صارف و صنعت کار، مزارع و زمیندار میں باہمی تعلقات کا انحصار احسان کی بنیاد پر ہونا چاہیے تا کہ وہ اللہ تعالٰی کی صفات رحمت و محبت کے مظہر ہو سکیں ۔

(۱۱) توحید اور شرک دو متضاد تصورات ہیں، قرآن پاک میں جہاں توحید کے اثبات پر دلائل دیے گئے ہیں وہاں شرک کی تردید بھی بہت پر زور انداز میں کی گئی ہے (۳۱ [لقمٰن] : ۱۳) ۔ اصل میں شرک انسان کو خلیفة اللہ کے منصب سے گرا کر اسے چند بےجان بتوں یا اپنے ھی جیسے دوسرے انسانوں یا فرضی دیوتاؤں کا غلام بنا دیتا ہے اور ظاہر ہے یہ بات انسان کے اصل مقام سے بہت فرو تر ہے (۹۵ [التین] : ۵) ۔ عقیدۂ توحید کی انسان پر سب سے بڑی عنایت یہ ہے کہ اسے اپنے ھی جیسے انسانوں کی غلامی سے نجات دے کر اللہ وحدہ لا شریک کی غلامی میں دے دیا ۔ حریت فرد اور تمام انسانوں میں مساوات، وہ تصورات ھیں جن کا سرچشمہ عقیدۂ توحید کے سوا کہیں اور تلاش نہیں کیا جا سکتا؛ چنانچہ اس کے منطقی نتیجے کے طور پر حضور سرور کائنات صلّی اللہ علیہ وسلّم نے غلاموں کی آزادی کا ایک سلسلہ شروع کیا اور ایک ایسا عمل جاری کر دیا جس سے آہستہ آہستہ دنیا میں غلامی کا خاتمہ ممکن ہوا (تفہیم القرآن، ۳ : ۳۹۹ تا ۴۰۲)۔ یہی نہیں، جب تک غلامی کا رواج رہا مسلمانوں کا اپنے غلاموں کے ساتھ رویہ آزاد انسانوں جیسا رہا، یہاں تک کہ اسلامی ریاستوں میں غلام چھوٹے سے چھوٹے مقام سے ترقی کر کے بادشاہ کے مقام تک فائز ہوتے رہے: چنانچہ برصغیر پاک و ہند میں ایک پورا خاندان غلاماں برسر حکومت رہا ۔ غلاموں کے ساتھ حسن سلوک یا ان کی آزادی کا محرک بھی یہی عقیدۂ توحید ہے ۔

(۱۲) قرآن مجید میں اللہ تعالٰی کو السمیع (۴ [النساء] : ۵۸)، الخبیر (۲ [البقرة] : ۲۳۴)، العلیم (۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۱۹) اور البصیر (۴ [النساء] : ۵۸) جیسی صفات سے بھی بیان کیا گیا ہے ۔ اللہ تعالٰی کی ان صفات پر ایمان انسان میں ایک رضاکارانہ جذبۂ اطاعت پیدا کرتا ہے ۔ اسے معلوم ہے کہ ایک سمیع و بصیر خدا مجھے ہر لمحے دیکھ رہا ہے ۔ وہ اپنی خلوت و جلوت میں ہر جگہ اس احساس سے لبریز رہتا ہے کہ اس کا کوئی کام، حتّٰی کہ دل کے نہاں خانوں میں گزرنے والا کوئی خیال بھی اس علیم و خبیر ہستی سے چھپا ھوا نہیں ہے (۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۱۹، ۱۵۴)؛ چنانچہ شریعت نے بہت سے معاملات میں باقاعدہ قانون سازی کے بجائے انسان کے اختیار و ارادہ کو آزاد چھوڑ دیا ہے تا کہ وہ اللہ تعالٰی کی سمیع و بصیر ہستی کے سامنے جواب دینے کے احساس سے خود ھی اپنے عمل میں شریعت سے مطابقت پیدا کرے ۔ مثال کے طور پر انفاق، امانت و دیانت، کسب حلال، احسان اور اقتصاد جیسی اہم اسلامی معاشی اقدار کو انسان کے اپنے ارادے پر چھوڑ دیا گیا ہے اور قانون و ریاست کا دخل صرف ایسے معاملات میں باقی رکھا گیا ہے جہاں کوئی انفرادی عمل شریعت کی کسی بنیادی حد سے تجاوز کر رہا ہو ۔ اس سے جہاں یہ اشارہ نکلتا ہے کہ اسلامی معاشی حکمت اپنے نفاذ کے لیے انفرادی رضاکارانہ عمل کو اپنی بنیاد بناتی ہے وہاں یہ بھی پتا چلتا ہے کہ بہت سے اسلامی قوانین پر عمل درآمد کے لیے کسی پیچیدہ ادارتی نظام کی ضرورت نہیں بلکہ اس کا مقصد ایک طویل تربیتی عمل کے ذریعے اللہ تعالٰی کی ان صفات کو لوگوں کے رگ و پے میں اتارنا ہے ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی معاشی حکمت کے نفاذ کے لیے جہاں حکومت کا کردار بہت اہم ہے وہاں اصل انحصار افراد کی تربیت اور ان کو اللہ تعالٰی کی توحید پر مستحکم ایمان بخشنے

پر ہے۔

(۱۳) عقیدۂ توحید اور اللہ تعالٰی کی صفت ربوبیت سے موجودہ دور کے استحصالی نظام کی زبردست نفی ہوتی ہے ۔ یہ عقیدہ کہ رزق کے تمام سرچشموں کا مالک حقیقی صرف اللہ تعالٰی ہے اور انسانوں کو روزی بہم پہنچانے کا ذمہ اس نے لے رکھا ہے، انسان کو مجبوری کے عالم میں کسی بھی اجرت پر کام کرنے سے روکتا ہے ۔ اس کے برعکس وہ اسے ایک احساس عزت نفس عطا کرتا ہے کہ وہ کم سے کم اجرت (جس پر اس کا گزارہ ہو سکے) سے کم پر کوئی کام کرنے پر تیار نہ ہو۔ مجبوری کے عالم میں اس کا ہر اجرت پر کام کے لیے تیار ہو جانا نہ صرف استحصال کا دروازہ کھولتا ہے بلکہ بالعموم اجرت کے نرخ بھی گرا دیتا ہے اور یوں سرمایہ داروں کا ایک گروہ لوگوں کی کمزوری سے فائدہ اٹھا کر انہیں من مانی اجرتوں پر کام کے لیے رکھ لیتا ہے ۔ اس کے برخلاف اگر انسان کا بنیادی عقیدہ یہ ہو کہ مجھے اپنی عزت نفس کو فروخت کر کے مزدوری نہیں کرنی چاہیے کیونکہ ایک رزاق و کریم مالک میری ضرورتوں سے آگاہ ہے اور میرے لیے رزق فراہم کرے گا تو صنعت کار خود بخود کم سے کم اجرت کا معیار بڑھانے پر مجبور ہوگا۔

اس طرح اللہ تعالٰی کی رزاقیت پر ایمان انسان کو کوئی بھی حرام اور ناجائز پیشہ اختیار کرنے سے روکتا ہے بلکہ اس کے لیے حلال کاموں کی ایک واضح شاہراہ روشن کرتا ہے۔ وہ بھوک اور فقر و فاقہ کے خوف سے حرام کاموں کی طرف متوجہ نہیں ہوتا ۔ وہ ایمان رکھتا ہے کہ اگر بھوک سے مرنا بھی پڑے تو مر جاؤں گا، لیکن شریعت نے جن کاموں کو حرام قرار دیا ہے ان کے وسیلے سے روزی نہیں کماؤں گا؛ چنانچہ اللہ تعالٰی کی رزاقیت پر ایمان کسب حلال کو ایک ادارے (institution) کی شکل میں سامنے لاتا ہے ۔ اس ایمان کی بدولت لوگوں کو حلال کاموں پر متوجہ رکھنے کی ضرورت نہیں بلکہ ایک مسلسل تربیتی عمل کے ذریعہ سے لوگوں کا عقیدۂ توحید پر ایمان مضبوط کرنے سے یہ مقصد حاصل ہو سکتا ہے ۔

رسالت

اللہ تعالٰی نے انسان کو تخلیق کیا اور خود ہی اپنے ذمے اس کی ہدایت کا کام لے لیا (۱۶ [النحل] : ۷)، پھر اپنی اس ذمہ داری کو ادا کرنے کے لیے اس نے دنیا میں انبیاے کرام کا ایک سلسلہ شروع کیا (۷ [الاعراف] : ۳۵)، جو حضرت آدم علیہ السلام سے شروع ہو کر حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و سلّم پر آ کر ختم ہوا (۳ [اٰل عمران] : ۳۳؛ ۳۳ [الاحزاب]: ۴۰) ۔ اس دوران میں انبیاے کرام کی ایک کثیر تعداد دنیا میں ایک ہی پیغام دے کر بھیجی گئی، جو اپنی تفصیلات میں ہر دور کے تمدنی حالات کے لحاظ سے تو ضرور مختلف تھا لیکن اپنے بنیادی فلسفے میں یکساں تھا (۵ [المآیدۃ] : ۴۸؛ ۲۱ [الانبیاء] ۲۵؛ ۴۲ [الشورٰی] : ۲۵) ۔ ہر نبی نے توحید، رسالت اور آخرت کا پیغام دیا اور لوگوں کو اللہ کی بندگی کی طرف بلایا ۔ حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و سلّم کا پیغام چونکہ آخری پیغام تھا، لہٰذا اس میں اللہ تعالٰی نے اپنے منشا کی کامل اور آخری شکل نازل کر دی (۵ [المآیدۃ] : ۳)۔

عقیدۂ رسالت پر ایمان سے مندرجۂ ذیل معاشی اثرات و نتائج پیدا ہوتے ہیں :-

(۱) قرآن مجید کہتا ہے کہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ و سلّم اپنی مرضی سے نہیں بولتے تھے بلکہ وہی فرماتے تھے جو ان پر وحی کیا جاتا تھا (۵۳ [النجم] : ۷)۔ اسی طرح قرآن مجید ہی سے پتا چلتا ہے کہ اللہ تعالٰی نے حضور؏ کو قرآن مجید کا شارح مقرر فرمایا (۱۶ [النحل] : ۴۴) اور بعض معاملات، جن میں قرآن

مجید کی رہنمائی واضح نہیں تھی حضورؐ کو شارح کی حیثیت عطا کی (۴ [النساء] : ۸۰)؛ چنانچہ حضور اکرم صلّی اللّٰہ علیہ و سلّم کے فرمودات، افعال، یا دوسروں کے افعال پر حضورؐ کی خاموشی اسی طرح شریعت کا جزو ہے جس طرح کہ قرآن مجید۔ گویا احادیث نبوی بھی اسی طرح ہے اللہ تعالٰی کی منشا معلوم کرنے کا ذریعہ ہیں جس طرح کہ قرآن مجید۔ حضور اکرم صلّی اللّٰہ علیہ و سلّم کا یہ منصب اسلامی معاشی فکر و حکمت کے لیے بہت اہم بنیاد فراہم کرتا ہے۔ اسلامی معاشی فکر کے لیے قرآن مجید کے ساتھ ساتھ حدیث ایک بنیادی مأخذ کی حیثیت رکھتی ہے اور اس پر تمام امت کا اجماع ہے؛ چنانچہ کوئی ایسی تجویز، پالیسی، قانون یا تجزیہ، جو کہ قرآن یا حدیث کی کسی صریح نص سے متناقص ہو، وہ اسلامی ریاست میں خلاف شریعت قرار پا کر مردود ٹھیرے گا۔ اس سے اسلامی معاشیات کا بنیادی ڈھانچہ مقرر ہو جاتا ہے کہ اس میں تمام بحث و تمحیص اسلامی شریعت کے ڈھانچے میں رہ کر کی جا سکتی ہے۔ اسلامی معاشیات اور مغربی معاشیات میں یہی فرق ہے کہ مؤخر الذکر بے قید افکار کا مجموعہ ہے اور سابق الذکر وحی الٰہی کی روشنی میں کیے گئے غور و فکر پر مشتمل اور توحید کے ساتھ رسالت پر ایمان کا ایک منطقی نتیجہ ہے۔

(۲) مسلمانوں کا یہ عقیدہ کہ رسول اللہؐ باری تعالٰی کے مقرر کردہ شارح شریعت ہیں، اطاعتِ رسولؐ کا ایک رضاکارانہ جذبہ پیدا کرتا ہے کیونکہ رسول کا ارشاد اصل میں خود اللہ تعالٰی کی منشا ہے؛ چنانچہ عقیدۂ رسالت سے شریعت کی معاشی تعلیمات پر عمل درآمد کرانے کے لیے قانون و ریاست کے بہت زیادہ دخل کی ضرورت نہیں پڑتی بلکہ ایک طویل اور مسلسل تربیتی عمل کے ذریعے لوگوں کا عقیدۂ رسالت پر مضبوط ایمان شریعت کے اتباع کو آسان کر دیتا ہے (۲ [البقرۃ] : ۱۲۹، ۱۵۱)۔

(۳) تمام انبیاے کرام انسان تھے (۱۴ [ابراہیم] : ۱۱)۔ وہ انسانوں کی طرف مبعوث کیے گئے۔ انھوں نے انسانی معاشرے میں زندہ رہ کر شریعت الٰہی پر عمل پیرا ہو کر دکھایا اور اللہ تعالٰی کی اتاری ہوئی شریعت کو نافذ کیا۔ حضور اکرم صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم چونکہ آخری نبی تھے، لہٰذا مشیت ایزدی نے آپؐ پر شریعت کو مکمل فرما دیا اور آپؐ نے شریعت مطہرہ کو بہ تمام و کمال معاشرۂ انسانی میں جاری و ساری کرکے دکھا دیا۔ یوں اس قسم کے بہت سے شبہات کا ازالہ ہو جاتا ہے کہ شریعت الٰہی سے ماخوذ معاشی حکمت شاید عملی زندگی میں قابل عمل نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس طرح کے شبہات بہت کثرت سے اٹھائے جاتے ہیں، لیکن اگر عقیدۂ رسالت پر ایمان پختہ ہو تو کوئی وجہ نہیں کہ اسلام کی روشن تعلیمات کے علمبردار ان کو عملی دنیا میں نافذ نہ کر سکیں بلکہ وہ اس عقیدے کی طاقت پر اپنی راہ میں حائل ہونے والی مشکلات کے لیے کمر بستہ ہو سکیں گے۔ اگر شریعت کے معاشی نظام کے عملی دنیا میں نفاذ کے امکانات کی سچائی پر ایمان پختہ ہو جائے تو نفاذ کا عمل زیادہ طویل نہیں ہو سکتا کیونکہ اسی ایمان کی بدولت ایسے فلسفہ ہاے حیات بھی دنیا میں نافذ ہوے ہیں اور آج بھی نافذ ہیں جو کہ انسان کی بنیادی فطرت سے متناقض نہیں۔

(۴) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالٰی کے آخری نبی تھے (۳۳ [الاحزاب] : ۴۰)۔ آپ کی موجودگی میں ہر طرف کے مسائل کے لیے اللہ تعالٰی کی براہ راست ہدایت وحی کی شکل میں آپؐ پر نازل ہوتی تھی۔ ہر معاملے میں حضورؐ اللہ تعالٰی کی براہ راست ہدایت پر انحصار کر سکتے تھے، لیکن آپؐ کے اس دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد وحی کا یہ

سلسلہ بند ہو گیا۔ دوسرے لفظوں میں انسانیت اتنی بالغ ہو گئی کہ وہ شریعت کے بنیادی ڈھانچے کی روشنی میں اپنی تمدنی اور عمرانی ضروریات کے مطابق اپنے مسائل کا حل خود سوچ سکے؛ چنانچہ حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے بعد پیدا ہونے والے ایسے مسائل کے لیے اجتہاد کا دروازہ کھولا گیا جن کے بارے میں کوئی مخصوص حکم موجود نہیں۔ اجتہاد کا یہ عمل خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم نے اپنے دور میں پسند فرمایا (البخاری، کتاب المغازی، باب ۶۰ و کتاب الاحکام، باب ۲۲؛ مسلم، کتاب الایمان، عدد ۲۹ تا ۳۱؛ ابو داؤد، کتاب الزکاۃ، باب ۵ و ۱۲؛ ترمذی، کتاب الزکاۃ، باب ۶؛ ابن ماجہ، کتاب الزکاۃ، باب ۱ و کتاب الاحکام، باب ۱؛ دارمی، المقدمہ، باب ۲۳؛ مسند ابن حنبل، ۱ : ۲۳۳ و ۵ : ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۴۲؛ طبقات ابن سعد، عدد ۵۵۹، ۵۶۷)؛ چنانچہ صحابۂ کرام اور ان کے بعد تابعین اور تبع تابعین اجتہاد کے ذریعے اپنے دور کے حالات کے مطابق شریعت کا منشا بیان کرتے رہے۔ اگرچہ بعد کے لوگوں میں اجتہاد کی صلاحیتیں معدوم ہو گئیں اور بظاہر اس کا دروازہ بند ہو گیا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اجتہاد پر یہ بندش کوئی مخصوص بنیاد نہیں رکھتی اور شریعت کو لچک دار اور قابل عمل رکھنے کے لیے لازم ہے کہ ہر دور میں اجتہاد کے ذریعے، شریعت کے بنیادی ڈھانچے کی روشنی میں، نئے نئے مسائل کا حل ڈھونڈا جائے۔ اسلامی معاشیات میں بھی اجتہاد کے ذریعے دور جدید کے مسائل کا تجزیہ اور حل تلاش کیا جا سکتا ہے۔ ایک مسلمان ماہر معاشیات کے لیے جہاں قرآن و حدیث بنیادی مآخذ ہیں، وہاں دور جدید کے مسائل کے لیے وہ اجتہاد کا عمل بھی اپنا سکتا ہے، بشرطیکہ مجتہد کی تمام شرائط اس کے اندر موجود ہوں (اجتہاد کی بنیادی شرائط کے لیے دیکھیے مودودی: **تفہیمات**، ۳ : ۱۱ تا ۱۲)۔ ختم نبوت کے عقیدے پر ایمان کی برکت سے اجتہاد کا یہ بنیادی عمل اسلامی معاشی فکر کے مآخذ میں شامل ہوا۔

آخرت

اللہ تعالٰی نے انسان کو اس دنیا میں اپنا خلیفہ بنا کر اسے بنیادی سر و سامان زیست سے آراستہ کیا اور اس سر و سامان کے ذریعے اپنی منشا کے مطابق زندگی گزارنے کا طریقہ بھی وحی کے ذریعہ سمجھا دیا۔ شرعی طور پر انسان اس بات کا مجاز نہیں وہ ان وسائل کو اللہ کی مرضی کے خلاف استعمال کرے؛ اگر کرے گا تو اسے عذاب الٰہی کا مزا چکھنا پڑے گا (۷۶ [الدھر] : ۴)، لیکن اگر وہ اللہ تعالٰی کی منشا کے مطابق زندگی گزارے گا تو ایک دائمی راحت اسے نصیب ہو گی (۷۶ [الدھر] : ۵ ببعد)۔ دنیا کی یہ زندگی ایک دارالامتحان ہے، جس میں اسے ایک خاص وقت تک مہلت ہے اور اس مہلت کے دوران کیے گئے تمام چھوٹے بڑے اعمال کا حساب اسے چکانا پڑے گا۔ قرآن مجید میں یہ عقیدہ اتنی کثرت سے دہرایا گیا ہے کہ شاید ہی کوئی صفحہ اس کے تذکرے سے خالی ہو۔

آخرت پر ایمان کے معاشی اثرات و نتائج:

۱۔ آخرت کے عقیدہ کے ساتھ احتساب کا تصور لازم و ملزوم ہے (۷۵ [القیٰمۃ] : ۳۶؛ ۲۳ [المؤمنون] : ۱۱۵)۔ قرآن مجید میں اس احتساب کا نقشہ متعدد مقامات پر بہت تفصیل سے بیان ہوا ہے۔ پھر روز حشر کی ہولناکیوں اور جہنم کی غضب ناکیوں کا تذکرہ بہت شرح و بسط سے کیا گیا ہے؛ چنانچہ عقیدۂ آخرت پر ایک مضبوط ایمان انسانوں کو شریعت کی خلاف ورزی اور اللہ تعالٰی کی نافرمانی سے روکنے کا سب سے مضبوط محرک ہے۔ اگر کسی معاشرے میں روز آخرت کے حساب کا تصور مضبوطی سے جم

جائے تو بے شمار معاملات میں لوگ اپنی مرضی سے اللہ تعالٰی کی اطاعت پر کاربند ھو جائیں گے اور کسی قانون نافذ کرنے والے ادارے کی ضرورت کم ھی پیش آئے گی ۔ اس طرح جنت اور اس کی نعمتوں کا ذکر قرآن مجید میں بہت تفصیل سے کیا گیا ھے ۔ جہاں جہنم کا خوف آدمی کو برے کاموں سے روکتا ھے، وھاں اللہ تعالٰی کی نعمتوں کا بیان اسے اچھے کاموں کی طرف راغب کرتا ھے؛ چنانچہ اور معاملات کی طرح معاشی معاملات میں بھی شریعت کی رضاکارانہ پابندی اور حلال و حرام کی احتیاط، روز آخرت میں جزا و سزا پر ایمان کے ذریعے پیدا کی جاسکتی ھے ۔ معاشی ترقی کے لیے امانت، دیانت، احساس ذمہ داری، کام کی لگن، خلوص وغیرہ، ایسے ''غیر معاشی عوامل'' ھیں جن کی عدم موجودگی میں بڑی سے بڑی سرمایہ کاری اور منصوبہ بندی مثبت نتائج برآمد نہیں کر سکتی ۔ یہ وہ عوامل ھیں جو عقیدۂ آخرت کے بغیر انسان میں پیدا نہیں ھو سکتے؛ چنانچہ اگر معاشی ترقی مطلوب ھو تو جہاں مادی اسباب کی منصوبہ بندی کی ضرورت ھے وھاں ان غیر معاشی عوامل کے لیے عقیدۂ آخرت کا ایک محکم نقش بھی دلوں میں بٹھانا لازم ھے ۔

۲ۦ آخرت میں حساب و کتاب کے تصور سے خود بخود یہ بات لازم آتی ھے کہ اس دنیا میں انسان کو بعض کاموں کی آزادی ھو کیونکہ بغیر آزادی عمل کے کسی احتساب کا تصور ایک لغو سی بات ھے؛ چنانچہ اللہ تعالٰی نے انسانوں کو جو مادی وسائل دیے ان میں تصرف کی آزادی ھونا لازمی بات ھے ۔ یہی وجہ ھے کہ اسلامی شریعت ذاتی ملکیت کے تصور کا اثبات کرتی ھے (مسلم، کتاب الحج، عدد ۱۰۷؛ ابوداؤد، المناسک، باب ۵۶) کیونکہ اگر کوئی شخص کسی چیز کے تصرف میں آزاد نہیں تو وہ اس کے بارے میں جواب دہ کیسے ھوگا؟ ایسے تمام نظام ھائے فکر جو انسان کے لیے ذاتی ملکیت کو ناجائز سمجھتے ھیں اسلام کی بنیادی حکمت کے متناقض ھیں۔

۳ۦ قرآن مجید میں آخرت کی زندگی کو ایک پائدار اور ابدی زندگی قرار دیا گیا ھے جبکہ دنیا کی زندگی اس کے مقابلے میں چند روزہ ھے (۵۷ [الحدید] : ۲۰) ۔ متعدد احادیث میں حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم سے دنیا کی اس عارضی اور ضمنی حیثیت کے بارے میں روایات منقول ھیں (مسلم، کتاب الجنۃ، عدد ۶۶ و کتاب الزھد، عدد ۲؛ مسند احمد، ۱ : ۳۳۹ و ۲ : ۳۳۸ و ۳ : ۱۹، ۲۱، ۳۶۵ و ۴ : ۹۴، ۱۷۴، ۲۲۸ تا ۲۳۰ و ۵ : ۲۱) ۔ اس عقیدے میں اسلامی معاشرے میں مثبت معاشی اقدار جنم لیتی ھیں؛ چنانچہ امانت، دیانت، عدل، احسان اور کسب حلال وغیرہ اقدار دنیا کے عارضی ھونے کے تصور ھی سے پیدا ھوتی ھیں۔

۴ۦ روز آخرت کا احتساب انسان کو مادی وسائل میں دیے گئے تصرف کی ایک منطقی ضرورت ھے ۔ اس سے اس دنیا کی زندگی میں بھی احتساب کا اصول ایک پسندیدہ قاعدے کے طور پر سامنے آتا ھے ۔ اسلامی ریاست کو شریعت الٰہی کے نفاذ کے سلسلے میں بہت وسیع اختیارات حاصل ھیں؛ لٰہذا لازم ھے کہ جن لوگوں کے ھاتھ میں زمام اقتدار ھو ان کے باقاعدہ احتساب کا عمل بھی جاری رھے ۔ حضورؐ کے دور میں احتساب کا عمل زکٰوۃ کے عمال پر بھی جاری ھوا ۔ خلفائے راشدین کے دور میں بھی احتساب کا یہ عمل باقاعدگی سے جاری تھا ۔ اس کے بعد بھی مسلمانوں کی حکومتوں میں ''الحسبہ'' کا محکمہ بہت باقاعدگی سے جاری تھا، جس میں محتسب چھوٹے چھوٹے کاموں سے لے کر بڑے بڑے امور تک میں لوگوں پر کڑی نگرانی رکھتا تھا ۔ ''الحسبہ'' کے اس ادارے کے پیچھے یہی نظریہ کام کر رھا تھا کہ حکومت کے عاملین اپنے اختیارات سے

ناجائز فائدہ اٹھا کر لوگوں کو پریشان نہ کریں (السخاوی : الحسبه فی الاسلام) ۔ اس دور کی اسلامی ریاست کے لیے اس میں واضح اشارہ موجود ہے کہ اس کے تمام اداروں کے وظائف کو احتساب کے عمل کے ساتھ وابستہ کرنا چاہیے تا کہ وہ لوگ جو عوام کے مال کے امین ہیں وہ کسی طرح اس سے ناجائز فوائد حاصل نہ کر سکیں ۔

خلاصۂ بحث : اوپر کی بحث سے یہ واضح ہوا کہ اسلامی معاشی حکمت کے بنیادی تصورات توحید، رسالت اور آخرت سے ماخوذ ہیں ۔ ان عقائد پر مستحکم یقین شریعت کے مطلوبہ نظام کے نفاذ کے لیے ضروری ہے ۔ اسلامی معاشی نظام کے نفاذ کی کوئی بھی کوشش بنیادی عقائد میں تربیت کے عمل سے شروع ہونی چاہیے ۔

اسلام کی معاشی اقدار

انسانی عمل معاشرے کی مسلمہ اقدار سے بہت گہری مناسبت رکھتا ہے ۔ مہذب معاشروں میں افراد اور اجتماع کے درمیان ہم آہنگی کے لیے لازم ہے کہ ہر فرد ان اقدار کی پابندی کرے جنھیں اس معاشرے میں قابل تحسین سمجھا جاتا ہے اور ایسے طرز عمل سے گریز کرے جسے ناپسند کیا جاتا ہے؛ چنانچہ ہم جو طرز عمل اختیار کرتے ہیں اس کی ایک وجہ یہ بھی ہوتی ہے کہ معاشرے میں اسے پسندیدہ سمجھا جاتا ہے اور جن کاموں سے ہم احتراز کرتے ہیں ان کی ایک وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ ہماری مسلمہ اقدار کے منافی ہیں ۔ معاشرے کا قانون بھی انھی اقدار کی روشنی میں مرتب کیا جاتا ہے اور ان اقدار کی خلاف ورزی کرنے والے خواہ قانون کی زد میں نہ بھی آتے ہوں، بہر حال لائق نفرت تصور کیے جاتے ہیں اور معاشرے کا اجتماعی ضمیر ان کے طرز عمل پر احتجاج کرتا ہے ۔

کوئی بھی علم جو انسان کے افعال و کردار کا مطالعہ کرتا ہو، ان مسلمہ اقدار سے بے تعلق نہیں رہ سکتا ۔ معاشیات انسانی زندگی کے اس پہلو کا مطالعہ کرتی ہے جو پیدائش دولت، صرف دولت اور تقسیم دولت سے متعلق ہے، لہٰذا یہ معاشرے کی اقدار سے بہت قریبی تعلق رکھتی ہے ۔

معاشیات کا وہ علم جسے ہم اب تک مغربی معاشیات کے نام سے یاد کرتے آ رہے ہیں، مغربی ممالک کے پس منظر میں مرتب ہوا ہے ۔ پچھلی دو صدیوں میں مغربی مفکرین نے اپنے معاشرے کے لوگوں کے معاشی طرز عمل کا مطالعہ کیا اور اس سے جن نتائج کی تکذیب ممکن نہ ہوئی وہ مغربی معاشیات کا جزو بن گئے ۔ اگرچہ مغربی معاشرے کی اقدار کا مطالعہ معاشئین کے دائرۂ عمل میں شامل نہ تھا بلکہ وہ واضح الفاظ میں اسے معاشیات کے نفس مضمون سے ایک خارجی چیز (exogenous) سمجھتے ہیں، تاہم اس سے کسی کو بھی انکار نہیں کہ جب کوئی تجزیہ مغربی معاشرے کے پس منظر میں کیا جاتا ہے تو مغربی اقدار ان کے مفروضے کے طور پر پس منظر میں بہر حال موجود ہوتی ہیں (*What is wrong with Economics*، ص ۵۲، ۵۳، ۹۰، ۱۹۵ تا ۱۹۸؛ *The Goals of Economic Life*، ص ۶۰) ۔ مثال کے طور پر تمام معاشی تجزیہ اس مفروضے پر کیا گیا ہے کہ وہ ایک ایسے معاشرے سے متعلق ہے جس میں آزادی رائے، آزادی فکر، آزادی عمل، بے قید ذاتی ملکیت، بے قید ذاتی تصرف ملکیت جیسے امور مستحسن سمجھے جاتے ہیں اور جہاں ریاست کی ایسی مداخلت جو انسانوں کی ان آزادیوں کو کم کر دے، بری جانی جاتی ہے؛ لیکن چونکہ یہ سب باتیں اتنی بین اور واضح ہیں، لہٰذا معاشئین کو ان کے باقاعدہ بیان کرنے کی حاجت کم ہی محسوس ہوتی ہے اور ایک عام آدمی کے لیے یہ تأثر قائم کرنا کچھ مشکل نہیں رہتا کہ معاشی تجزیہ

صرف حقائق اور اعداد و شمار کی روشنی میں مرتب کیے گئے نتائج پر مشتمل ہے۔ اس کے بارے میں یہ تأثر بھی پیدا ہوتا ہے کہ یہ نتائج آفاقی سچائیاں ہیں حالانکہ یہ محض مغربی معاشرے میں بسنے والے انسان کے بارے میں اخذ کیے گئے تصورات ہیں اور یہ نتائج اسی کے طرز عمل کے بارے میں ٹھیک ہو سکتے ہیں ۔ ان کا آفاقی ہونا بعض اوقات اتفاقی نوعیت کا بھی ہو سکتا ہے ، لیکن جن بنیادی حقائق پر وہ نتائج مرتب کیے گئے ہیں وہ بہر حال ایک مغربی معاشرے ہی سے مأخوذ ہیں۔ مغربی معاشیات کے نتائج اس معاشرے کے اقدار سے اس طرح گندھے ہوئے ہیں کہ انہیں علحدہ کر کے محض ان حقائق تک پہنچنا جو کہ آفاقی نوعیت کے ہوں ایک انتہائی مشکل کام ہے؛ لہٰذا یہ ممکن ہی نہیں کہ مسلمان معاشروں کے لیے مغربی معاشی تجزیے کا ایک ایسا ترمیم شدہ ایڈیشن تیار کرلیا جائے جو مغربی اقدار کے مفروضوں سے آزاد ہو .

اگر غور سے دیکھا جائے تو اسلامی معاشی اقدار اپنی ترکیب اور تاثیر میں مغربی اقدار سے یکسر مختلف ہیں؛ چنانچہ ایک اسلامی معاشرے کے افراد کے معاشی عمل کا مطالعہ کرنے سے قبل اس معاشرے کی اقدار کا واضح ادراک حاصل کرنا لازم ہے کیونکہ لوگوں کا عمل ان اقدار سے بہت گہری مناسبت رکھتا ہے ۔ کوئی ایسا تجزیہ جو اپنے بنیادی مفروضے کے طور پر ان اقدار سے غیر متعلق ہو، سچے اور ناقابل تردید نتائج پر نہیں پہنچ سکتا ۔ چونکہ ہم آگے چل کر اسلام کے معاشی اصول بیان کریں گے، لہٰذا لازم ہے کہ اس جگہ تھوڑی دیر کے لیے رک کر اسلام کی معاشی اقدار کا مطالعہ کر لیں ۔ اس سے ہمیں اندازہ ہو جائے گا کہ وہ معاشرہ کس قسم کا ہے جس میں ہم ان اصولوں کو نافذ کریں گے ۔ یہ معاشی اقدار فی الاصل ہمارے بنیادی اصول ہیں اور آئندہ بیان کیے جانے والے حقائق ان کی موجودگی ہی میں صحیح ہوں گے .

اسلامی معاشی اقدار کی دو قسمیں ہیں : (الف) مثبت؛ (ب) منفی ۔ مثبت اقدار سے ہماری مراد وہ تمام طرز ہائے عمل ہیں جو معاشرے میں قابل تحسین سمجھے جاتے ہیں اور منفی اقدار سے مراد وہ جو معاشرے میں بری نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں ۔ ذیل میں ہم ان کی تفصیل بیان کرتے ہیں .

مثبت معاشی اقدار :

(۱) اقتصاد : اس کا مطلب ہے میانہ روی ۔ اسلام میں اقتصاد کو ام الاقدار (Mother Norm) کا نام دیا جا سکتا ہے ۔ قرآن مجید میں آیا ہے کہ اسلام گمراہی کی بے شمار پگڈنڈیوں میں ایک سیدھی راہ ہے (۱٦ [النحل] : ۹) ۔ مسلمانوں کو قرآن مجید میں اُمّۃً وّسطًا (معتدل امت) کے نام سے یاد کیا گیا ہے (۲ [البقرة] : ۱۴۳) ۔ حضورؐ نے فرمایا : ”خیر الامور اوسطها“ (مشکوة المصابیح، باب الحذر و التأنّی فی الامور) ۔ غرض کہ زندگی کے جملہ امور میں اسلام نے میانہ روی اور اعتدال کو پسند کیا ہے ۔ معاشی معاملات میں بھی یہ میانہ روی بہت واضح طور پر نظر آتی ہے ۔ پیدائش دولت، صرفِ دولت اور تقسیمِ دولت کے جملہ امور میں افراد و اجتماع کے لیے درمیانی راہ کو پسندیدہ سمجھا گیا ہے۔ تمام معاشی اصول اس کی تصدیق کرتے ہیں ۔ مثال کے طور پر نہ تو یہ بات پسندیدہ ہے کہ آدمی دن رات صرف معاش کی فکر ہی میں الجھا رہے (۱۰۲ [التکاثر] : ۱ : ۲) اور نہ یہ کہ کوئی کام نہ کرے اور نکما بیٹھا رہے (۵۷ [الحدید] : ۲۷) ۔ اسی طرح نہ تو یہ مطلوب ہے کہ آدمی اپنی ساری دولت اپنی ذات پر اڑا دے (۷[الاعراف] : ۳۱) اور نہ یہ کہ اتنا بخیل ہو کہ اپنے آپ کو بھی اس سے محروم رکھے

(۳ [آلِ عمرٰن] : ۱۸۰؛ ۴ [النساء] : ۳۶ تا ۳۸؛ ۵۷ [الحدید] : ۲۴؛ ۶۴ [الطلاق] : ۱۶؛ ۹۲ [اللیل] : ۸)؛ پھر نہ تو یہ پسندیدہ ہے کہ لوگ دولت کے پجاری بن جائیں اور نہ یہ کہ رھبانیت اختیار کر لیں۔ غرض کہ اسلام کے جس معاشی اصول کو بھی دیکھیں، اس کے پیچھے ''اقتصاد'' کی روح کار فرما نظر آتی ہے.

(۲) انفاق : اس کا لغوی معنی تو ''خرچ کرنا'' ہے، لیکن قرآن و سنت میں اسے اصطلاحی طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ اس سے مراد ہے اپنی جان، اپنے اھل و عیال، عزیز و اقارب، معاشرے کے مستحق لوگوں اور اجتماعی مفاد کے کاموں پر حلال مال میں سے رضاکارانہ طور پر اللہ کی رضا کے لیے خرچ کرنا (۲ [البقرۃ] : ۲۶۷؛ ۴ [النساء] : ۳۹؛ ۱۳ [الرعد] : ۲۲؛ ۵۷ [الحدید] : ۷؛ ۶۳ [المنٰفقون] : ۱۰؛ ۶۴ [التغابن] : ۱۶)۔ اس تعریف کی رو سے انفاق صدقات و خیرات سے بڑھ کر ان تمام مصارف پر حاوی ہے جو اللہ تعالٰی کی خوشنودی کے لیے کیے جائیں۔ ایک حدیث میں وہ انفاق افضل ہے جو آدمی اپنے نفس پر کرے (البخاری، کتاب الزکاۃ، باب ۴۴، ۴۸ و کتاب الوصایا، باب ۱۰، ۱۳، ۱۷، ۲۶؛ مسلم، کتاب الزکاۃ، عدد ۷۴ تا ۶۲) اور ایک اور روایت میں ہے کہ اپنے قریبی اعزہ و اقارب کو چھوڑ کر دور کے لوگوں پر انفاق (خرچ کرنا) اللہ کو مطلوب نہیں۔ اسی طرح انفاق صرف فلاح عامہ کے کاموں پر خرچ کرنے کا نام نہیں کیونکہ اس میں اصل مقصود اللہ کی رضا ہے نہ کہ لوگوں کی فلاح؛ لہٰذا یہ مغربی معاشرے کے مخیّر حضرات کے خرچ سے مختلف صرف رضائے الٰہی کے حصول کے لیے خرچ کرنا ہے، خواہ وہ اپنے نفس پر ہو یا دوسروں پر۔ اس طرح یہ اسلامی ریاست کے واجبات، مثلاً زکوٰۃ و عشر سے مختلف ہے کیونکہ یہ رضاکارانہ ہے اور ٹیکس کی ادائی ایک قانونی فریضہ ہے.

انفاق اسلام کی ایک اہم قدر ہے۔ قرآن مجید میں بہت سی جگھوں پر اس کی ترغیب دی گئی ہے (۴ [النساء] : ۳۶ تا ۳۹؛ ۵۷ [الحدید] : ۲۳، ۲۴؛ ۸۲ [اللیل] : ۸ تا ۱۰)۔ آخرت میں اجر کثیر کے علاوہ دنیا میں اس سے مال کے فروغ کا کلیہ بیان کیا گیا ہے اور یہ جو بظاہر لگتا ہے کہ انفاق سے مال کم ہو جاتا ہے اس کی تردید کی گئی ہے (۲ [البقرۃ] : ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۷۶)۔ اللہ کے مبغوض لوگوں کی ایک صفت یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ وہ اللہ کی رضا کے لیے اپنے مال کو خرچ نہیں کرتے تھے (۹ [التوبۃ] : ۳۴، ۹۸؛ ۵۷ [الحدید] : ۱۰؛ ۶۳ [المنٰفقون] : ۷)۔ قرآن مجید کے علاوہ بکثرت احادیث میں حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم نے لوگوں کو انفاق کی تعلیم دی ہے (مسند احمد، ۲ : ۲۶۸، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۳۱، ۳۷۱، ۵۳۸، ۵۴۱؛ ۴ : ۱۴۷ و ۵ : ۳۴، ۴۱۱)۔ حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم کا اپنا عمل یہ تھا کہ جو مال کسی طرف سے ملتا وہ رات گزرنے سے پہلے پہلے صدقہ کر دیتے، حتّٰی کہ عین وصال سے قبل جو تھوڑا سا مال گھر میں موجود تھا وہ بھی صدقہ کر دیا اور جب دنیا سے تشریف لے گئے تو کوئی مال و دولت جمع نہ تھی۔ آپؐ کے صحابہ کا عمل بھی ایسا ھی تھا۔ ان میں سے ھر ایک انفاق میں سبقت لے جانے کی کوشش کرتا، حتّٰی کہ بعض نے اپنا سارا اثاثہ اللہ کی راہ میں خرچ کر دیا اور بعض نے نصف اثاثہ۔ اسی طرح درجہ بدرجہ جس کو جتنی توفیق ھوتی وہ اس سے گریز نہ کرتا۔ قرون اولٰی کے مسلم معاشرے پر ایک نظر ڈالنے سے پتا چلتا ہے کہ ھر شخص اپنے مال کو دوسروں پر قربان کرنے کے لیے بےتاب رھتا تھا۔ یہ سب انفاق کی فضیلت اور اس کی اس قدر و

منزلت کی وجہ سے تھا جو کہ قرآن مجید میں بیان ہوئی اور جس پر خود حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم نے اپنی ساری زندگی میں عمل فرمایا۔

انفاق صرف صاحب حیثیت لوگوں ہی کے لیے ایک پسندیدہ عمل نہیں بلکہ اس کی ترغیب امیر غریب سب کو دی گئی ہے، حتّٰی کہ حدیث میں ہے کہ کوئی صدقہ بھی حقیر نہیں، خواہ وہ نصف کھجور ہی کیوں نہ ہو (البخاری، کتاب الصوم، باب ۳ و کتاب الزکاۃ، باب ۱۰، ۲۱، ۲۲، ۲۷، ۷۴؛ مسلم، عدد ۸۲ تا ۸۵)؛ گویا معاشرے میں کسی وقت کوئی ایسا طبقہ نہیں رہنا چاہیے جو صرف لینے ہی پر اکتفا کرتا ہو بلکہ سب کو اپنی ہمت و توفیق کے مطابق اللہ کی رضا کے لیے خرچ کرنا چاہیے۔

انفاق کو معاشرے میں رائج کرنے کے لیے جہاں اجر آخرت اور حضورؐ کے عمل سے ترغیب دی گئی وہاں اسے اور بھی کئی طریقوں سے فروغ بخشا گیا۔ مثال کے طور پر بہت سے گناہوں کا کفارہ صدقہ قرار دیا گیا تاکہ لوگ اپنے گناہوں کی بخشش کے لیے مالی ایثار کریں، مثلاً روزہ نہ رکھنے کی صورت میں فدیہ غریب کو کھانا کھلانا، قسم توڑنے کی صورت میں فدیہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا اور رمضان کا روزہ توڑنے کی صورت میں فدیہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے (۲ [البقرۃ] : ۱۸۴؛ ۵ [المائدہ] : ۸۹، ۹۵؛ ۵۸ [المجادلۃ] : ۴)؛ لیکن انفاق اسی صورت میں ایک خوبی ہے اگر اس میں حسب ذیل خصوصیات موجود ہیں:

(الف) انفاق صرف اللہ کی رضا کے لیے ہو (۲ [البقرۃ] : ۲۶۵)۔ ریا کا شائبہ بھی اس خوبی کو برائی میں بدل دیتا ہے؛ چنانچہ ریا کے لیے کیا گیا خرچ سزا کا مستوجب ہے (۲ [البقرۃ] : ۲۶۴؛ ۴ [النساء] : ۳۸)۔

(ب) انفاق فراخ دلی اور دل کی رضا کے ساتھ کیا جانا چاہیے، لہٰذا اللہ کی راہ میں خرچ ایسے مال کی شکل میں نہیں ہونا چاہیے جو اگر خود دینے والے کو پیش کیا جائے تو وہ لینا پسند نہ کرے، یعنی چھانٹ چھانٹ کر گھٹیا اور ازکار رفتہ مال کو اللہ کی راہ میں صرف نہیں کرنا چاہیے بلکہ حتی الوسع انفاق بہترین مال میں سے ہونا چاہیے (۳ [آل عمرٰن] : ۹۲)۔

(ج) انفاق کے بعد احسان جتانا یا طعنہ دینا انفاق کے اجر کو ڈھا جاتا ہے (۲ [البقرۃ] : ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۵)۔ قرآن مجید میں اس کی سخت وعید آئی ہے۔ [ایسے انفاق سے کوئی اُخروی فائدہ نہیں ہوتا اور مسلمان کی شان سے بعید ہے کہ وہ کوئی ایسا عمل کرے جس پر اخروی فائدہ مترتب نہ ہوتا ہو؛ لہٰذا اپنی نیت کی اصلاح ضروری ہے]۔

(د) اگرچہ انفاق کھلے بندوں بھی کیا جا سکتا ہے، لیکن افضل وہ انفاق ہے جو چپکے سے کیا جائے، حتّٰی کہ بائیں ہاتھ کو خبر نہ ہو کہ دائیں ہاتھ نے کیا دیا (۲ [البقرۃ] : ۲۷۴؛ نیز دیکھیے البخاری، کتاب الزکاۃ، باب ۱۸، ۵۰ و کتاب الوصایا، باب ۹ و کتاب فرض الخمس، باب ۱۹ و کتاب النفقات، باب ۲؛ مسلم، الزکاۃ، عدد ۹۴ تا ۹۷، ۱۰۶؛ موطّأ، الترغیب فی الصدقۃ، عدد ۸)۔

(و) ان حالات میں انفاق جب انسان خود اس مال کا حاجت مند ہو بہت بڑی فضیلت رکھتا ہے؛ اپنی ذات پر دوسروں کو ترجیح دینا اتنی بڑی خوبی ہے کہ قرآن مجید میں اسے اپنے مطلوب مومن کی صفات میں سے گنایا گیا ہے (۵۹ [الحشر] : ۹)۔

(ز) اپنی تمام فضیلتوں کے باوجود انفاق بھی اقتصاد کے ساتھ کیا جانا چاہیے۔ ایسا انفاق

جس کے بعد آپ دوسروں کے دست نگر بن جائیں یا آپ کے اہل و عیال فاقہ کشی کرنے لگیں، مطلوب نہیں۔ ایسے انفاق کے بعد جو پچھتاوا ہوتا ہے وہ اس کے اجر کو کھا جاتا ہے۔

انفاق ایک معاشی قدر کی حیثیت سے اسلام میں صرفِ دولت کے اسلوب کو بہت گہرے انداز میں متأثر کرتا ہے؛ چنانچہ اسلامی معاشرے میں صارف کے طرز عمل کا تجزیہ کرتے وقت انفاق کو ایک اہم عامل (factor) کے طور پر رکھنا ہو گا۔

۳۔ کسبِ حلال: جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اسلام کی معاشی حکمت میں ضابطۂ حلال و حرام کو ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ کسی دوسرے معاشی نظام میں اس طرح کا ضابطۂ حلال و حرام موجود نہیں۔ حلال و حرام کے اس ضابطے کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ کوئی کاروبار یا پیشہ، خواہ مادی نقطۂ نظر سے کتنا ہی منفعت بخش ہو، اگر وہ حرام ہے تو کوئی فرد اسے اختیار نہیں کر سکتا اور نہ اسلامی ریاست کا قانون اس کی اجازت دیتا ہے (ذمی اس سے مستثنیٰ ہیں، یعنی مسیحی اور یہودی وغیرہم اہل کتاب اپنی کتاب کے احکام کے مطابق خنزیر اور شراب کا کاروبار آپس میں کر سکتے ہیں)۔ ایک طرح سے اسلامی ریاست میں تمام سرمایہ کاری کا بنیادی معیار حلال و حرام کی یہی تمیز ہے۔ سرمایہ کاری کے وقت سب سے پہلے یہ دیکھا جائے گا کہ شریعت کی نگاہ میں یہ کاروبار حرام تو نہیں۔ اس کے بعد صرف حلال مدوں پر سرمایہ کاری کے لیے تجزیۂ لاگت و منفعت کا اصول یا کوئی اور معیار استعمال کیا جائے گا۔

جہاں تک حرام پیشوں یا مشاغل کا تعلق ہے اس کی تفصیل قرآن و حدیث میں موجود ہے (۲ [البقرة]: ۲۷۵ تا ۲۷۸؛ ۳ [آل عمرٰن]: ۱۶۱؛ ۴ [النساء]: ۱۰؛ ۵ [المایدہ]: ۳۸؛ ۲۴ [النور]: ۳۳؛ ۳۱ [لقمٰن]: ۶؛ ۸۳ [المطففین]: ۱ تا ۶)۔ اس کی روشنی میں ہر دور میں مزید اجتہاد کر کے یہ جانا جا سکتا ہے کہ کوئی پیشہ یا مشغلہ حرام تو نہیں؛ اس کے سوا باقی تمام پیشے حلال ہیں۔ اسلامی معاشرے میں حلال ذرائع سے روزی کمانا بجائے خود ایک قابل تحسین کام ہے (۲ [البقرة]: ۱۶۸؛ ۵ [المایدة]: ۸۸؛ ۸ [الانفال]: ۶۹؛ ۱۶ [النحل]: ۱۱۴)۔ معاشرے میں جو لوگ جائز اور حلال پیشوں میں مشغول ہیں ان کو عزت و اکرام کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ اس کے برعکس حرام ذرائع سے روزی کمانے والے قابل نفرت اور نکو ٹھہرتے ہیں۔ اس کی بنیاد ایسی متعدد ہدایات پر ہے جو ہمیں کسب حلال کے سلسلے میں قرآن و حدیث سے ملتی ہے۔ قرآن مجید میں واضح طور پر حرام ذرائع کی تنکیر کی گئی ہے۔ اس طرح حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے کسب حلال کی بہت سی فضیلتیں بیان فرمائیں (مسند زید، عدد ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۴)، حتّٰی کہ اللہ کی راہ میں کوئی صدقہ بھی اس وقت تک قبول نہیں ہوتا جب تک وہ حلال ذرائع سے حاصل شدہ آمدنی میں سے نہ ہو۔ ایک روایت میں ہے اپنے ہاتھ سے محنت کر کے کمانے والے سے بہتر روزی کسی کی نہیں۔

تجارتی معاملات میں بھی بہت سے معاہدات بیع فاسد کے ضمن میں آتے ہیں۔ حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے ان سب کی مذمت فرمائی اور ان سے لوگوں کو منع فرمایا۔ اس کا یہ اثر ہوا کہ اسلامی معاشرے میں ''کسب حلال'' ایک قدر کے طور پر ابھرا۔

اگرچہ کسب حلال اسلامی معاشرے کی ایک قدر ہے، تاہم اس میں بھی اقتصاد کی روح کو برقرار رکھنا لازم ہے؛ چنانچہ شریعت میں یہ

مطلوب نہیں کہ انسان کسب حلال میں اس درجے منہمک ہو جائے کہ اللہ کی یاد سے غافل ہو جائے (۶۳ [المنفقون] : ۹؛ ۱۰۲ [التکاثر] : ۱ تا ۲)، یا اپنے نفس کے حقوق کی پرواہ نہ کرے، یا اپنے اہل و عیال کو بھول یا اپنی دیگر معاشی ذمہ داریاں ادا کرنے کے قابل نہ رہے، کیونکہ کسب حلال میں یہ انہماک نہ صرف معاشرتی عدم توازن کا باعث بنتا ہے بلکہ اس سے انسان کے نفس میں حرص اور بخل (۶۴ [التغابن] : ۱۶) کے جذبات پرورش پاتے ہیں، جو کہ شریعت میں مبغوض ہیں۔

۴۔ امانت

معاملات میں امانت و دیانت ایک آفاقی قدر ہے۔ اسلامی شریعت نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ ارشاد باری تعالٰی ہے کہ امانتیں ان کے حقداروں کو واپس پہنچا دو (۴ [النساء] : ۵۸)۔ قرآن مجید میں جا بجا امانت کی صفت کو قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے (۲ [البقرة]، ۲۸۳؛ ۸ [الانفال] : ۲۷؛ ۲۳ [المؤمنون] : ۸)۔ کہیں اس کا تذکرہ مقربین الٰہی کی صفات میں کیا گیا ہے (۲۶ [الشعراء] : ۱۹۳) اور کہیں لین دین اور ناپ تول میں پیمانے پورے استعمال کرنے کی تاکید ہے (۸۳ [المطففین] : ۱ تا ۳)۔ اسی طرح حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے بھی متعدد احادیث میں تجارت اور لین دین کے جملہ امور میں امانت کی تحسین فرمائی اور خیانت سے روکا، خواہ یہ ایک ایک دھاگے کے برابر ہی ہو (مسلم، کتاب الایمان، عدد ۲۶۱، ۲۶۲؛ مسند احمد، ۲ : ۴۲۵، ۴۳۱، ۴۷۹، ۵۲۱ و ۳ : ۴۱۴، ۴۴۱، ۳۶۶، ۳۸۰ و ۴ : ۲۳۱ و ۵، ۲۵، ۲۷، ۲۳۸، ۴۳۹، ۳۶۲، ۳۶۶؛ ابن ماجه، التجارات، باب ۱؛ ترمذی، کتاب البیوع، باب ۴؛ الدارمی، کتاب البیوع، باب ۸)۔ اس طرح تجارت میں دھوکا (مسلم، البیوع، عدد ۵۶؛ الطیالسی، عدد ۷۸)، مال کے نقص کو چھپانا (مسلم، کتاب الایمان، عدد ۱۸۶؛ ابن ماجه، التجارات، باب ۲۵؛ مسند احمد، ۳ : ۴۹۱)، جھوٹی قسموں کے ذریعے خریدار کو قائل کرنا (البخاری، البیوع، باب ۲۶، ۲۷ و الرہن، باب ۶؛ مسلم، کتاب الایمان، عدد ۱۹۸ و کتاب البیوع، عدد ۱۵۹؛ ابو داؤد، البیوع، باب ۶) اور نرخ بڑھانے کے لیے اس میں ساز باز کر کے ناواقف خریدار کو لوٹنا (البخاری، البیوع، باب ۶۰، ۶۴، ۶۸، ۷۰ و الشروط، باب ۸، ۱۱ و الحیل، باب ۶؛ مسلم، کتاب البیوع، عدد ۱۳ تا ۱۵؛ ابو داؤد، البیوع باب ۴۴؛ ترمذی، البیوع، باب ۶۵؛ نسائی، البیوع، باب ۱۵ تا ۲۰) جیسی تمام حرکات حرام قرار دے دی گئی ہیں۔ اس کے برعکس صادق و امین تاجر کی بہت مدح فرمائی، حتّٰی کہ یہ بھی کہا کہ اگر کوئی تم سے خیانت کرے تو تم اس سے خیانت نہ کرو (مسند احمد، ۳ : ۴۱۴) اور آخر میں خائن اور بددیانت کے لیے وعید سنائی کہ جو شخص کسی کو دھوکا دے وہ امت مسلمہ کا فرد تصور نہیں کیا جائے گا (مسلم، کتاب الایمان عدد ۱۸۵؛ مسند احمد، ۲ : ۱۶، ۵۳، ۱۴۲، ۱۵۰، ۱۸۳، ۲۱۷، ۲۲۴، ۳۰۶، ۳۲۹ و ۴ : ۴۴، ۵۴؛ طیالسی، عدد ۲۸، ۱۲۸)۔ حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم کا اپنا عمل ایسا تھا کہ آپؐ کے بد ترین دشمنوں نے آپؐ کو ''امین'' کا لقب دے رکھا تھا۔ عین ہجرت کی رات، جب کفار آپ کے قتل کے لیے آپؐ کا محاصرہ کیے ہوئے تھے، آپؐ ان کی امانتوں کو واپس لوٹانے کے انتظامات میں مشغول تھے۔ آپؐ کی تعلیمات اور عمل کا یہ عظیم اثر ہوا کہ آپؐ کے جانشینوں نے امانت و دیانت کی اعلٰی نظیریں قائم کیں۔ بیت المال کے معاملات میں خلفاے راشدین کی حد درجے کی احتیاط ان کے احساس امانت و دیانت کی وجہ ہی سے تھی۔ ان نظیروں کی

موجودگی میں بعد کے بگڑے ہوئے حکمرانوں کو بیت المال میں خیانت کے لیے مختلف حیلے اور بہانے تراشنے پڑے کیونکہ وہ بھی کھلے بندوں امانت کی اس قدر کو پامال نہ کر سکتے تھے۔ انفرادی سطح پر بھی اسلامی معاشرے میں ہمیشہ ایسے لوگ عزت کی نگاہ سے دیکھے جاتے رہے ہیں جو دیانت اور امانت کے اعتبار سے افضل ہوں.

لوگوں کے درمیان عدل و انصاف کا قیام تمام آسمانی شریعتوں کا مقصد رہا ہے (۵۷ [الحدید] : ۲۵)۔ اللہ تعالٰی نے مختلف انبیاء کو زمین پر عدل کی حکمرانی قائم کرنے کے لیے بھیجا؛ چنانچہ اسلامی شریعت کا بنیادی مقصد بھی لوگوں کے باھمی تعلقات میں عدل و انصاف قائم کرنا ہے۔ عدل ایک بہت وسیع المعنی اصطلاح ہے۔ اسلامی معاشیات کے نقطۂ نظر سے ہم کہ سکتے ہیں کہ اس سے مراد لوگوں کے باھمی تعلقات ان بنیادوں پر قائم کرنا ہے جن سے ہر فرد کو اس کا جائز حق مل جائے اور ''جائز حق'' کو شریعت نے ہر معاملے میں صریح قانون یا قانونی نظائر کی شکل میں مدون کر دیا ہے.

چونکہ عدل کا قیام شریعت کا مقصد ہے، لہٰذا اسلامی معاشرے میں ایسے تمام انتظامات جو عدل پر مبنی ہوں، تحسین کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں۔ اس طرح لوگوں کے باھمی معاملات میں جب تک عدل کی روح کار فرما ہے، اجتماعی ضمیر اس کی تائید کرتا رہتا ہے۔ جب یہ معاملات عدل سے ہٹ جاتے ہیں تو لوگوں میں اس کے خلاف احتجاج و اضطراب پیدا ہوتا ہے۔ اس کی بنیاد قرآن مجید اور ایسی احادیث نبوی پر ہے جن میں آپؐ نے عدل کی تاکید کی ہے۔ قرآن مجید میں عدل کے معاملے میں دشمنوں سے سلوک (۵ [المآئدة] : ۲ تا ۸؛ ۱۶ [النحل] : ۹۰) اور خود اپنے نفس کو بھی اس کے تابع رکھنے کا حکم ہے (۵ [المآئدة] : ۸؛ ۶ [الانعام] : ۱۵۲)۔ احادیث میں عادل حکمران کو بہت بلند مرتبے کی خوش خبری سنائی گئی ہے (مسلم، الامارة، عدد ۲۱، ۲۲؛ ترمذی، الاحکام، باب ۴؛ نسائی، آداب القضاة، باب ۲)۔ حضورؐ نے انصاف کرنے والوں کے لیے دعا بھی فرمائی۔ حضورؐ کے بعد خلفاے راشدین نے بھی عدل کے قیام کے لیے بھرپور کوششیں کیں۔ جہاں جہاں انہیں ناانصافی اور ظلم کی خبر ہوئی، انھوں نے فوراً اس کے رفع کرنے کی سعی کی۔ خلفاے راشیدین کے زمانے میں آزاد عدالتوں کا قیام اسی بات پر دلالت کرتا ہے۔ وہ اپنی ذات کو بھی انصاف کے تقاضوں سے بالا تر نہیں سمجھتے تھے.

۶۔ احسان

جہاں عدل کا قیام شریعت کا مقصد ہے، وہاں معاشرے میں خوش آہنگی اور حسن پیدا کرنے کے لیے آپس کے معاملات میں احسان کا رویہ اختیار کرنے کی بھی تاکید کی گئی ہے۔ احسان کی بہت سی تعریفیں ملتی ہیں، لیکن ہمارے نقطۂ نظر سے اس کی موزوں تعریف یہ ہو سکتی ہے کہ باھمی معاملات میں دیتے وقت دوسرے کے حق سے زائد دینے کی سعی اور لیتے وقت اپنے حق سے کم پر راضی ہو جانے کا نام احسان ہے۔ حق کی حدود شریعت نے متعین کر دی ہیں۔ شریعت میں یہ بات بہت مستحسن ہے کہ لوگ آپس کے معاملات میں فیاضی سے کام لیں (البخاری، الوکالة، باب ۵، ۶ و الاستقراض، باب ۳، ۷، ۱۳ و الھبة، باب ۲۴، ۲۵؛ ابو داؤد، البیوع، باب ۹ تا ۱۱؛ نسائی، البیوع، باب ۱۰۲؛ ابن ماجه، الصدقات، باب ۱۶ و الزھد، باب ۸؛ دارمی، البیوع، باب ۳۱؛ موطأ، البیوع، عدد ۸۹؛ مسند احمد، ۲ : ۳۷۷، ۳۹۳، ۴۱۶، ۴۳۱، ۴۵۶، ۴۷۶، ۵۰۹ و ۳ : ۱۹، ۶۱، ۳۰۲، ۳۱۹، ۴۲۳)۔ ناپ تول سے باھمی لین دین میں انصاف تو قائم ہو جاتا ہے، لیکن

زندگی کی شیرینی ایک دوسرے سے احسان، فیاضی، مروت اور لحاظ ہی سے پیدا ہوتی ہے۔ اگر عدل شریعت کی جان ہے تو احسان اس کا حسن؛ چنانچہ قرآن و حدیث میں اس کی بہت تاکید ہے (۲ [البقرۃ]: ۸۳؛ ۴ [النساء]: ۳۶؛ ۱۶ [النحل]: ۹۰؛ ۱۷ [بنی اسرآءیل]: ۲۳؛ ۴۶ [الاحقاف]: ۱۵)۔ حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم نے تاجروں کو ایک دوسرے سے لین دین میں فیاضی اور سخاوت کی تاکید کی ہے۔ قرضخواہ کو مہلت دینے کی ہدایت تو خود قرآن مجید میں آئی ہے (۲ [البقرۃ]: ۲۸۰)۔ احادیث میں بھی اس کی تشریح موجود ہے۔ اسی طرح مقروض کو حکم ہے کہ اگر اس کے حالات اجازت دیں تو اپنی خوشی سے قرضخواہ کو کچھ زیادہ ہی دے دے (ابو داود، کتاب البیوع، باب ۱۱؛ موطأ، البیوع، عدد ۸۹)، حتّٰی کہ میاں بیوی میں طلاق کی صورت میں بھی بیوی کو اچھے طریقے سے کچھ دے کر رخصت کرنے کی ہدایت کی ہے (۲ [البقرۃ]: ۲۳۷)۔ لین دین کے علاوہ اپنے والدین اور عزیز و اقارب اور معاشرے میں بیواؤں اور مساکین کے ساتھ حسن سلوک کی بہت تاکید ہوئی ہے۔ حضورؐ نے فرمایا کہ یتیموں کی کفالت کرنے والا اور وہ خود جنت میں ایسے ہوں گے جیسے دو انگلیاں (ترمذی، کتاب البرّ و الصلة، باب ۱۳)۔ شریعت کی ان تعلیمات کے نتیجے میں ایک ایسا معاشرہ وجود میں آتا ہے جس میں لوگ ایک دوسرے سے احسان کا سلوک کرتے ہوں نہ کہ ایک ایسا معاشرہ جس میں خود غرضی اور نفس پرستی ایک مسلمہ قدر ہو۔

۷ - تعاون

قرآن مجید میں ہے کہ تمام مومن آپس میں بھائی بھائی ہیں (۴۹ [الحجرٰت]: ۱۰)۔ اس عالمگیر اخوت کی بنیاد پر حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم نے بہت سی ہدایات دیں، جن سے ایک دوسرے سے خیر خواہی، تعاون، غمگساری اور ہمدردی کی فضا ہموار ہوئی۔ کہیں امت کو ایک دیوار سے تشبیہ دی اور مومنوں کو اس کی اینٹیں قرار دیا (مسلم، کتاب البر، عدد ۸۰؛ البخاری، المظالم، باب ۴ تا ۵؛ ترمذی، کتاب البر، باب ۱۹؛ مسند احمد، ۲: ۹۱ و ۳: ۴۹۱) اور کہیں امت کو جسم کہا اور افراد کو اس کے اعضاء (مسلم، کتاب البر، عدد ۸۱ تا ۸۴؛ طیالسی، عدد ۳۰۵؛ مسند احمد، ۴: ۲۶۸، ۲۷، ۲۷۱، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۸، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۹)؛ چنانچہ تمام معاملات کی بنیاد باہمی تعاون قرار پائی نہ کہ مسابقت۔ اس وجہ سے ایک شخص کے سودے پر دوسرے کو سودا کرنے سے منع فرما دیا (البخاری، البیوع، باب ۵۸، ۶۴، ۷۰ و الشروط، باب ۸، ۱۱ و النکاح، باب ۴۵؛ ابو داؤد، النکاح، باب ۱۶ و البیوع، باب ۴۳، ۴۶؛ مسلم، البیوع، عدد ۱۰ تا ۱۲؛ ترمذی، النکاح، باب ۳۸ و البیوع، باب ۵۷؛ نسائی، النکاح، باب ۲۰، ۲۱ و البیوع، باب ۱۵، ۱۸، ۱۹؛ ابن ماجه، التجارات، باب ۱۳) کاروبار میں بھی صرف وہ شکلیں جائز رکھی گئیں جو فریقین کے فائدے پر منتج ہو سکتی ہوں اور ایسا کاروبار حرام قرار دے دیا گیا جس میں ایک فریق کا یقینی نقصان ہو۔ اسی طرح شراکت و مضاربت کی بنیاد پر کاروبار کو پسند کیا گیا کہ اس میں باہمی تعاون کی شکل نکلتی ہے۔ اسلامی معاشرے میں صحت مند رویہ یہ ہے کہ بائع و مشتری، آجر و اجیر، مزارع و زمیندار، صارف و صنعتکار ایک دوسرے کے خیر خواہ ہوں (ترمذی، کتاب البر، باب ۱۷)، نہ کہ ایک دوسرے سے زیادہ جلب منفعت کے لیے کوشاں۔ یہ بات مغربی معاشرے سے بالکل مختلف ہے، جس میں تمام معاشی عوامل صرف اپنے ذاتی منافع پر مرکوز ہوتے ہیں۔ اسلام میں مومنوں کی یہ

شان بیان کی گئی ہے کہ وہ تنگدستی کے عالم میں بھی اپنے اوپر دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں (۵۹ [الحشر] : ۹)؛ چنانچہ اسوۂ حسنہ سے اور صحابۂ کرامؓ کے عمل سے ایسی بہت سی مثالیں دی جا سکتی ہیں جب انہوں نے اپنی ذات کو پیچھے چھوڑ کر دوسروں کے لیے سرو سامان فراہم کیا (مسلم، کتاب الاشربہ، باب ۲۲۳، ۲۲۴) ۔ تعاون کی اصل بھی ایثار ہے ۔ یہ بات مغربی معاشرے سے بین طور پر مختلف ہے کہ جہاں باہمی معاملات مسابقت پر استوار اور مسابقت کی اصل روح خود غرضی ہے ۔

۸ ۔ صبر، شکر، توکل، قناعت

یہ چاروں اقدار ایک ہی قبیل سے تعلق رکھتی ہیں اور اپنے دائرۂ عمل میں فرق کے باوجود ان کا معاشی رد عمل بہت حد تک مشابہ ہے؛ لہٰذا ہم ان کو ایک ساتھ زیر بحث لا رہے ہیں ۔ صبر کے یوں تو بہت سے معنی بیان کیے جا سکتے ہیں، لیکن معاشی نقطۂ نظر سے اس سے مراد ہے کسی شخص کا معاشی تنگ دستی کے زمانے میں اپنے آپ کو صرف حلال ذرائع کی جد و جہد تک محدود رکھنا، یعنی خواہ معاشی حالات کتنے بھی خراب ہوں کسی فرد کا صرف حلال ذرائع پر قناعت کرنا ۔ یہ بات اجتماعی طور پر بھی درست ہے ۔ کسی قوم کی معاشی حالت خواہ کتنی ہی خراب ہو، شریعت اس کو اجازت نہیں دے سکتی کہ وہ ایسی حکمت عملی اختیار کرے جو شریعت کے دائرے سے باہر ہو ۔ مثال کے طور پر اگر کسی مسلمان ملک کے لیے فقر و فاقہ سے نکلنے کے لیے یہ راستہ تجویز کیا جائے کہ وہ اپنے وسائل کو سود پر چلائے یا دوسروں سے سود پر قرض لے تو شریعت کی نگاہ میں یہ پالیسی قابل قبول نہیں ۔ ایسی حالت میں اجتماع سے صبر کا مطالبہ ہے کہ وہ اپنے حلال دائرے میں رہ کر اپنے وسائل سے مقدور بھر استفادے کی کوشش کرے اور کسی قیمت پر حرام کی طرف رجوع نہ کرے ۔ قرآن و حدیث میں صبر کی بہت فضیلت وارد ہوئی ہے (۱۳ [الرعد] : ۲۲؛ ۱۶ [النحل] : ۴۲) ۔

شکر سے مراد یہ ہے کہ ہمیں جو کچھ مادی مال و اسباب میسر ہے اسے اللہ کی نعمت تصور کریں اور اس کے لیے اللہ کا احسان مانیں ۔ اس سے خود بخود یہ لازم آتا ہے کہ ان نعمتوں پر کوئی ایسا تصرف جو شریعت کے منشا کے خلاف ہو، ناشکری تصور ہو گا؛ چنانچہ صرفِ دولت کے باب میں شریعت کے اتباع کا دوسرا نام شکر ہے ۔ شریعت میں ایک مومن کے لیے اللہ کی جملہ نعمتوں کے بارے میں شکر کرنے کی بہت تاکید کی گئی ہے بلکہ بعض مقامات پر تو اسے عین ایمان سمجھا گیا اور کفر کی ضد کے طور پر لیا گیا ہے (۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۴۴؛ ۷۶ [الدھر] : ۳) ۔

توکل سے مراد ہے تمام مادی اسباب کے فراہم کر چکنے کے بعد نتائج کے لیے اللہ تعالیٰ پر بھروسا کرنا ۔ مستشرقین نے معاشی میدان میں اس کا بہت غلط مفہوم سمجھا ہے ۔ ان کے خیال کے مطابق مسلمانوں کے اصل زوال کی وجہ ان کا توکل ہے ۔ بقول مشہور مستشرق میکسم روڈنسن (*Islam and Capitalism* : Maxim Rcdinson، ص ۱۰۸ ببعد) : ”مسلمانوں کے ہاں عام طور پر سعی و جہد کی روح کے فقدان کا ذکر کیا جاتا ہے اور قرونِ وسطٰی کے مسلمانوں کو بے جان تقدیر پرستی سے متصف کرتے ہوئے خیال کیا جاتا ہے کہ ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ خود ہی انہیں وہ چیزیں دے گا جن کی انہیں ضرورت ہے ۔ اسلام کے بارے میں یہ تصور بہت عام رہا ہے اور اب تو ایک مسلمہ حقیقت کی حیثیت اختیار کر چکا ہے“ ۔ مراد یہ ہے کہ مسلمان توکل ہی کے باعث کم ہمتی اور تقدیر

پرستی پر راضی ھو جاتے ھیں اور انھوں نے جد و جہد چھوڑ دی ھے۔ توکل کے بارے میں یہ تصور بہت غلط ھے۔ اس کا اصل مفہوم یہ ھے کہ نتائج کا اختیار تو اللہ تعالٰی کے پاس ھے، لیکن انسان کو چاھیے کہ تمام ممکن ذرائع سے کام لے، جد و جہد میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھے اور اللہ پر بھروسا کر کے خطرناک سے خطرناک مہم میں کود جائے؛ کوئی دنیاوی یا ظاھری خطرہ اس کی راہ میں رکاوٹ نہیں بننا چاھیے۔ دوسرے لفظوں میں توکل مسلمانوں کو مہم جوئی کا درس دیتا ھے نہ کہ تقدیر پرستی کا۔ اس کا ثبوت اولیں دور کے مسلمانوں سے لے کر اب سے ایک ڈیڑھ صدی پہلے تک مسلمانوں کی تاریخ سے ملتا ھے۔ مسلمانوں نے اپنی مہم جوئی اور جد و جہد سے نہ صرف فوجی کامیابیاں حاصل کیں بلکہ اپنی بحری اور بری تجارت کا دائرہ پوری دنیا تک وسیع کیا۔ مسلمانوں کی تجارتی سرگرمیوں کو دیکھ کر کوئی دیانتدار شخص اسے ایک تقدیر پرست قوم کا عمل قرار نہیں دے سکتا۔ مسلمانوں کی موجودہ معاشی پستی کی وجہ کہیں اور تلاش کرنی چاھیے نہ کہ ان کے عقیدہ توکل میں، جس کی تعلیم قرآن و حدیث میں متعدد مقامات پر دی گئی ھے (۴ [النساء] : ۸۱؛ ۱۱ [ھود] : ۱۲۲؛ ۲۵ [الفرقان] : ۵۸؛ ۲۷ [النمل] : ۷۹؛ ۳۳ [الاحزاب] : ۲۰).

قناعت سے مراد ھے حلال ذرائع سے حاصل ھونے والے رزق پر اکتفا کرنا۔ یہ صبر سے ملتی جلتی قدر ھے۔ آدمی کے لیے لازم ھے کہ وہ حلال ذرائع سے ھر ممکن کوشش کرے؛ پھر جو بھی رزق اسے ملے اس پر قناعت کرے کیونکہ اللہ تعالٰی نے جتنا رزق اس کے لیے مقرر کیا تھا وہ اسے مل گیا۔ اب حرام ذرائع اختیار کرنے سے وہ اس رزق میں اضافہ نہ کر سکے گا بلکہ صرف اللہ تعالٰی کی ناراضگی ھی مول لے گا۔ قناعت اسلامی معاشرے کی ایک اھم قدر ھے۔ احادیث میں اس کی فضیلت متعدد جگہ وارد ھوئی ھے (البخاری، الرقاق، باب ۳؛ مسلم، کتاب الزکاة، عدد ۱۶۰، ۱۶۱؛ ترمذی، الزھد، باب ۲، ۲۵؛ ابن ماجه، الزھد، باب ۹؛ مسند احمد، ۲ : ۲۴، ۳۱، ۱۳۲، ۳۱۰).

مندرجۂ بالا مثبت اقدار نہ صرف پیدائشِ دولت بلکہ صرفِ دولت اور تبادلۂ دولت کے سلسلے میں شریعت کی طرف سے لگائی گئی حدود و قیود کی رضاکارانہ پابندی حاصل کرنے کے لیے بہت مؤثر ھیں۔ اسلامی معاشرے میں شریعت کی بہت کچھ پابندی اپنی اقدار کی عزت و تکریم سے حاصل کی جاتی ھے۔

منفی اقدار

جس طرح اسلام میں مثبت اقدار کے ذریعے ایک خاص طرح کا کردار تعمیر کیا جاتا ھے اسی طرح منفی اقدار کے ذریعے ایک دوسری قسم کے طرز عمل سے کراھت سکھائی جاتی ھے۔ اس کی تفصیل درج ذیل ھے :-

۱- ظلم : جس طرح عدل کا قیام شریعت کے اھم مقاصد میں سے ھے اسی طرح ظلم کا قلع قمع بھی شریعت کی نگاہ میں بہت اھمیت رکھتا ھے (۱۰ [یونس] : ۱۳؛ ۱۱ [ھود] : ۶۷؛ ۱۸ [الکھف] : ۵۹)۔ انفرادی طرز عمل سے لے کر ریاست کے اھم امور تک جہاں جہاں بھی ظلم و ناانصافی پیدا ھو سکتی ھے، شریعت نے بند باندھ دیے اور یہ ھدایت بھی دے دی کہ کوئی کسی پر ظلم نہ کرے (۲ [البقرۃ] : ۲۷۹) اور اگر کبھی ایسا ھو تو معاشرے کا اجتماعی ضمیر اتنا بالغ ھونا چاھیے کہ اس پر سراپا احتجاج بن جائے۔ قرآن مجید میں متعدد مقامات پر ظلم کی تنکیر کی گئی ھے۔ حضور صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی تعلیمات میں بھی ظلم و غصب کی

مذلت میں بہت سی روایات پائی جاتی ھیں۔ مثال کے طور پر کسی کے لیے جائز نہیں کہ کسی دوسرے کی ایک بالشت زمین بھی بغیر حق کے غصب کرے (البخاری، بدءالخلق، باب ٢؛ مسلم، المساقاة و المزارعة، عدد ١٦٦ تا ١۷١؛ دارمی، البیوع، باب ٦٣؛ مسند احمد، ١ : ١٨۷ تا ١٩٠ و ٢ : ٩٩، ٣٨۷، ٣٨٨، ٣٣٢ و ۴ : ١٣٠، ١۷٢، ١۷٣، ٢٠٢، ٣١۷، و ٥ : ٣۴، ٣۴۴)، کسی کے لیے جائز نہیں کہ وہ دوسرے کی زمین میں بلا اجازت کاشت کرے (ابو داؤد، کتاب البیوع، باب ٣٢؛ ترمذی، الاحکام، باب ٢٩؛ طیالسی، عدد ١٦٠)، یا اس کے مویشی بغیر اجازت کے دوہ لے (البخاری، اللقطه، باب ٨، ١٢؛ مسلم، اللقطه، عدد ١٣؛ ترمذی، البیوع، باب ٦٠؛ ابو داؤد، الجہاد، باب ٨٥؛ ابن ماجه، التجارات، باب ٦٨؛ مسند احمد، ٣ : ٨٥)۔ آجر کسی اجیر سے کام لے کر اس کی مزدوری نه دے تو حضور صلّی اللہ علیه وسلّم نے آخرت میں خود استغاثه دائر کرنے کا وعدہ فرمایا ھے (البخاری، البیوع، باب ١٠٦ و الاجارة، باب ١٠؛ ابن ماجه، الرھون، باب ۴؛ مسند احمد، ٢ : ٣٥٨ و ٣ : ٥٩، ٦٨، ۷١)۔ اسی طرح کسی زمیندار کے لیے جائز نہیں کہ اگر فصل کسی آسمانی آفت سے تباہ ھو گئی ھو تو پھر بھی مزارع سے اپنا حصه طلب کرے (مسلم، المساقاة و المزارعة، عدد ١۴؛ ابو داؤد، البیوع، باب ٥٩؛ نسائی، البیوع، باب ٢٩؛ ابن ماجه، التجارات، باب ٣٣؛ دارمی، البیوع، باب ٢٢؛ موطأ، البیوع، عدد ١٥، ١٦؛ مسند احمد، ٣ : ٣٠٩)۔ غرضیکه معاشی عوامل کے جمله تعلقات میں جہاں عدل کے قیام کا اهتمام ھے وھاں اس کا بھی بندوبست کیا گیا ھے که کوئی شخص دوسرے پر ظلم نه کرے۔

٢۔ اسراف و بخل : صرفِ دولت کے باب میں شریعت نے اسراف و بخل کی دونوں انتہاؤں کے درمیان اعتدال کی راہ اختیار کرنے کا حکم دیا ھے (١۷ [بنی اسرآءیل] : ٢٩؛ ٢٥ [الفرقان] : ٦۷)۔

اسراف سے مراد ھے :-

الف ۔ شریعت کی طرف سے ممنوعه مقاصد پر خرچ کرنا، خواہ یه کتنی ھی کم رقم ھو؛

ب ۔ حلال مقاصد پر ضرورت سے زیادہ خرچ کرنا (ضرورت کا معیار ھر معاملے میں عرف عام پر منحصر ھے)؛

ج ۔ اللہ کی راہ میں ریا کی نیت سے خرچ کرنا؛

بخل سے مراد ھے :-

(الف) اپنے اور اپنے اھل و عیال کی ضروریات پر خرچ کرنے سے گریز کرنا باوجودیکه مالی استطاعت موجود ھو۔

(ب) اللہ کی راہ میں خرچ کرنے سے پرھیز کرنا (تفہیم القرآن، ٣ : ۴٦٣ - ۴٦۴)۔ قرآن مجید اور حدیث میں انسان کے ان دونوں رویوں کی شدید مذمت کی گئی ھے (ترمذی، الاطعمه، باب ٢٦؛ ابو داؤد، الادب، باب ١٥٦؛ مسند احمد، ٣ : ٢٢٠؛ ابن ماجه، الاطعمه، باب ٩۴)۔

٣۔ اکتناز : اکتناز سے مراد ھے مال و دولت کو نفس کی تسکین کے لیے جمع کرتے جانا اور گن گن کر رکھنا، جس سے وہ نه تو جمع کرنے والے اور نه معاشرے کے کسی دوسرے فرد کے کام آسکے۔ یه بخل کی ایک انتہائی شکل ھے۔ چونکه اکتناز سے گردشِ دولت میں رکاوٹیں پیدا ھوتی ھیں اور معاشی عمل رکتا ھے، لہٰذا شریعت میں اس کی شدید مذمت کی گئی ھے (١٠۴ [الهمزة] : ٢ تا ۴)۔ قرآن مجید میں ھے که ایسے لوگوں کو اس سیم و زر سے داغا جائے گا (٩ [التوبة] : ٢۴)۔ حدیث میں ھے که یه سیم و زر ایک کالے گنجے سانپ کی شکل میں آدمی کی گردن میں ڈال دیا جائے گا اور وہ پکار پکار

کر کہے گا کہ میں تیرا مال ہوں (مسلم، کتاب الزکاۃ، عدد ۴۴)۔ غرضیکہ مختلف تشبیہات سے مال کی اس غیر متوازن محبت سے روکا گیا ہے۔

۴۔ حرص: اکتناز سے ملتی جلتی ایک نفسیاتی بیماری حرص ہے۔ اگرچہ مال و دولت کی محبت انسان کی فطرت میں ہے لیکن شریعت نے اس محبت کو ایک توازن پر رکھنے کی تاکید کی ہے۔ قرآن مجید میں حرص کی مذمت کی گئی ہے (۶۴ [التغابن] : ۱۶)۔ اسی طرح حدیث میں ہے کہ حرص اور ایمان ایک ساتھ نہیں ہو سکتے (سنائی، الجہاد، باب ۸؛ ترمذی، البروالصلہ، باب ۱۴؛ مسند احمد، ۲ : ۲۵۶، ۳۴۰، ۳۴۲، ۴۴۱؛ الطیالسی، عدد ۲۰۸، ۲۳۶۱)۔ ایک جگہ آدمی کہتا ہے کہ میرا مال، حالانکہ اس کا مال تو وہ ہے جو اس نے کھا پی لیا، پہن لیا اور صدقہ کر دیا؛ باقی تو یہیں رہ جانے والا ہے (ترمذی، الزھد، باب ۳۱)۔ ایک روایت میں ہے کہ آدمی کی حرص کو تو قبر کی مٹی ہی پورا کرے گی۔ حرص کی اتنی شدید مذمت اس لیے کی گئی ہے کہ اس کے غلبے سے حلال و حرام کی تمیز باقی نہیں رہتی۔

ان منفی اقدار کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت ایک ایسا معاشرہ وجود میں لانا چاہتی ہے جن میں شریعت کے حلال و حرام کے ضابطے کی رضا کارانہ پابندی ہو اور لوگ مجموعی طور پر شریعت کی حدود و قید سے باغی نہ ہوں۔ معاشی اقدار کا یہ سارا سلسلہ اسلامی معاشرے کے خد و خال کا منظر تصور میں لانے کے لیے کافی ہے۔ اب اس معاشرے میں اسلام کے معاشی اصول و قوانین سے بحث کی جائے گی، لیکن ان کے مطالعے کے وقت ہر وقت ان اقدار کو بنیادی ضوابط کے طور پر ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔

نظریۂ ملکیت

بنیادی حکمت: اسلام کا نظریۂ ملکیت اس کی معاشی حکمت سے مأخوذ ہے، جو عقیدۂ توحید پر مبنی ہے۔ اس ساری کائنات کو پیدا کرنے والا اللہ وحدہ لا شریک ہے۔ کائنات میں ہر چیز اصلاً اللہ تعالٰی کی ملکیت ہے۔ انسان اس دنیا میں اللہ تعالٰی کا نائب ہے۔ اللہ کے نائب کی حیثیت سے اس کی بنیادی ذمہ داری دنیا میں اللہ کی رضا کو غالب اور اس کے احکام کی تبلیغ کرنا ہے۔ اپنے اس مشن کی تکمیل کے لیے اللہ تعالٰی نے اسے مختلف قسم کے سر و سامان سے نوازا ہے۔ اس سر و سامان پر اسے حق تصرف و انتفاع عطا کیا گیا ہے۔ پھر آخرت کی ابدی زندگی میں اسے اس انتفاع و تصرف کے بارے میں مکمل حساب دینا ہو گا۔ اس حکمت سے مندرجۂ ذیل اصول اخذ کیے جا سکتے ہیں جو کہ اسلام کے نظریۂ ملکیت کی بنیاد ہیں:۔

(الف) کائنات کی کوئی چیز بھی اصلاً و ذاتاً انسان کی ملکیت نہیں بلکہ وہ صرف اس پر صرف انابۃً و مجازاً مالک و قابض ہے۔ اس کے پاس سارا سر و سامان، حتّٰی کہ اس کا اپنا جسم و جان بھی اللہ کی طرف سے ایک امانت ہے (۲۳ [المؤمنون] : ۸۴ تا ۸۸؛ ۵۶ [الواقعة] : ۶۳ تا ۷۲؛ ۲ [البقرة] : ۲۸۴؛ ۳۴ [سبا] : ۲۴؛ ۵۷ [الحدید] : ۷)؛

(ب) انسان دنیا میں کسی خاص مقصد کے لیے پیدا کیا گیا ہے، لہٰذا تمام سر و سامان بھی اسے کسی خاص مقصد کے لیے دیا گیا ہے (۴ [النساء] : ۵؛ ۹ [التوبة] : ۴۱)؛

(ج) اللہ کی ساری کائنات پر حکمرانی اور بامقصد تملیک کا تقاضا یہ ہے کہ ذاتی و شخصی یا انفرادی ضروریات زندگی کے سوا باقی اشیاے پیداوار پر کسی خاص طبقے یا گروہ کی اس طرح مطلق العنان اجارہ داری نہ ہو جس سے دولت اسی طبقے یا گروہ کے ہاتھوں میں سمٹ آئے اور دوسروں کے استیصال و اخلاص پر منتج ہو، یا قوم کی اجارہ داری نہ ہو۔

حدیث میں ھے که تمام مخلوق اللہ کا کنبه ھے اور اللہ کو سب سے زیادہ محبوب وہ ھے جو اس کی مخلوق سے اچھا سلوک کرے (دیکھیے مشکوۃ، باب الشفقة و الرحمة علی الخلق)؛

(د) چونکه انسان کو اپنے تمام تصرفات ملکیت کی جواب دہی کرنا ھے، لہٰذا لازم ھے که یه تصرفات اللہ تعالٰی کی رضا (شریعت الٰہی) کے تابع ھوں۔

انفرادی ملکیت: اگرچه اسلام ملکیت کے مطلق العنان تصور کا قائل نہیں تاھم ان معنوں میں، جن کا ذکر اوپر ھو چکا ھے، اسلام انفرادی ملکیت کا نه صرف اثبات کرتا ھے بلکه اس کے تحفظ کا بھی اھتمام کرتا ھے؛ چنانچه شریعت میں بہت سے قوانین انسان کے اس حق ملکیت کے تحفظ کے لیے نازل کیے گئے ھیں (مسلم، کتاب الحج، عدد ۱۰۷؛ ابو داؤد، المناسک، باب ۵۶) ۔ قرآن مجید میں انفاق، وراثت، اور بیع وغیرہ کے جو معاملات مذکور ھوے ھیں سب اس پر دلالت کرتے ھیں که قرآن مجید انفرادی حق ملکیت کی تائید کرتا ھے ۔ اس طرح قرآن و حدیث میں ظلم و غصب کے ذریعے دوسروں کا مال ھتیانے یا دوسروں کی املاک پر قبضه کرنے کے خلاف سخت وعیدیں آئی ھیں ۔ یه سب احکامات انفرادی ملکیت کے تحفظ ھی کے لیے نازل کیے گئے ھیں ۔ اس کے علاوہ شریعت میں بہت تفصیل سے انفرادی املاک کے حصول کے مختلف جائز و ناجائز ذرائع سے بحث کی گئی ھے ۔ یه سارا ضابطۂ قوانین انفرادی ملکیت کی تائید کرتا ھے ۔

انفرادی ملکیت کا حصول: چونکه اسلام شریعت کے تابع انفرادی ملکیت کا قائل ھے، لہٰذا اس کے حصول، تصرف، انتقال اور تحفظ وغیرہ کے متعلق تفصیلی قوانین قرآن و حدیث و فقه میں مدون کیے گئے ھیں ۔ انفرادی ملکیت کے حصول کے جائز ذرائع یه ھیں :-

۱- احیاے موات، یعنی مردہ زمینوں کو زندہ کرنا؛
۲- شکار؛
۳- معادن ظاھرہ سے حسب ضرورت معدنیات کا حصول؛
۴- بیع؛
۵- کسب؛
۶- وراثت؛
۷- ثمرات ملکیت، جیسے کھیتی کی پیداوار، مویشیوں کی نسل کشی، کارخانے کی پیداوار، وغیرہ ۔

ان تمام ذرائع کے بارے میں تفصیلی ضابطۂ قوانین موجود ھے، جسے فقه کی کتابوں میں دیکھا جا سکتا سکتا ھے ۔

انفرادی ملکیت پر تصرف: انفرادی ملکیت پر تصرف کا حق بھی شریعت کے تابع ھے؛ چنانچه کوئی فرد اپنی ملکیت پر ھر طرح کا تصرف کرنے کا مجاز نہیں، بلکه صرف مندرجۂ ذیل ذرائع میں سے کسی ایک یا ایک سے زائد ذرائع سے اپنی ملکیت میں تصرف کر سکتا ھے :-

(۱) **نفع آور کاموں میں لگانا:** جیسے ذاتی کاروبار، شرکت، مضاربت وغیرہ؛

(۲) **کرایه پر چلانا:** اس میں صرف ان املاک کا کرایه وصول کیا جا سکتا ھے جس کا استعمال انھیں بوسیله کر کے ان کی قیمت و حیثیت کو قدرتی طور پر کم کر دیتا ھے، جیسے مکان وغیرہ ۔ اگر ان کا استعمال انھیں بوسیله کر کے ان کی حیثیت و قیمت کو قدرتی طور پر کم نہیں کرتا تو انھیں کرائے پر دینا اور نفع حاصل کرنا حرام ھے که وہ سود قرار پاتا ھے، جیسے روپیه که اگر کوئی اسے کسی سے لے کر استعمال کرے تو اس استعمال سے پرانا ھو کر اس کی قیمت و حیثیت میں قدرتی طور

پر کوئی کمی واقع نہیں ہوتی (کاسانی : بدائع الصنائع، ۴ : ۱۷۴، ۱۷۵)؛

(۳) ہبہ : اپنی زندگی میں اپنی رضا و رغبت کے ساتھ اپنی املاک کا کوئی حصہ کسی دوسرے کو بخش دینا۔ اس میں واہب کے لیے لازم ہے کہ ملکیت کے ساتھ قبضہ بھی موہوب لہٗ کو دے دے۔ اس طرح ایسا ہبہ جس میں موہوب لہٗ کی موت کے بعد مال یا جائداد دوبارہ واہب کی طرف لوٹ آئے ناجائز ہے (مسند احمد، ۲ : ۳۴، ۷۳، ۳۵۷ و ۳ : ۱۹۳، ۳۰۲، ۳۱۲، ۳۱۷، ۳۶۰، ۳۷۴، ۳۸۱، ۳۸۵، ۳۸۹؛ طیالسی، عدد ۱۶۸۹ : ۱۷۴۳)؛

(۴) : وصیت : مرنے سے پہلے کسی وارث کے نام اپنی جائداد کا زیادہ سے زیادہ ایک تہائی وصیت کیا جا سکتا ہے؛

(۵) وقف : اسلام میں جائداد کو عامۃ المسلمین یا کسی خاص گروہ یا شخص کے لیے وقف کیا جا سکتا ہے کہ وہ جائداد باقی رہے اور اس سے حاصل ہونے والا منافع موقوف علیہ کو ملتا رہے۔ حضرت عمرؓ نے سب سے پہلے وقف کی بنیاد رکھی جبکہ انھوں نے اپنے خیبر کے حصۂ زمین کو عامۃ المسلمین کے لیے وقف کیا (مسلم، الوصیۃ، عدد ۳۰؛ البخاری، الوصایا، باب ۲۲؛ ابو داؤد، الوصایا، باب ۸؛ ابن ماجہ، الوصایا، باب ۸؛ مسند احمد، ۲ : ۱۸۶، ۲۱۵)۔ اس کے بعد مسلمانوں کے تمدن میں وقف املاک کا رواج بہت عام ہو گیا (دلچسپ تاریخی معلومات کے لیے دیکھیے مناظر احسن گیلانی : اسلامی معاشیات، ص ۴۴۹ تا ۴۵۱)۔ تفصیلی ضابطۂ قوانین کے علاوہ انفرادی ملکیت پر تصرف کا یہ حق چند ایک عمومی حدود و قیود کا بھی پابند ہے۔ مثال کے طور پر مال کو ضائع کرنے کی ممانعت ہے (البخاری، الزکاۃ، باب ۱۸، ۵۳ و الاستقراض، باب ۱۹ و الرقاق، باب ۲۲؛ مسلم، الاقضیہ، عدد ۱۲، ۱۴، ۱۶، ۱۷)۔ اسی طرح مال میں اسراف و تبذیر پر بھی قدغن ہے۔ مال کو کسی بھی غیر شرعی مصرف میں نہیں لایا جا سکتا۔ تنعم اور عیش کوشی کی زندگی گزارنے پر بھی پابندی ہے (مسلم، الاشربۃ، عدد ۸۲، ۸۳، ۲۴۹، ۲۵۱ و اللباس، عدد ۴ تا ۶، ۲۳ تا ۳۹، ۱۱۹، ۱۲۲ تا ۱۳۱)۔ اسی طرح مال کو دوسروں کی مضرت رسانی کے لیے استعمال کرنے کا حق بھی نہیں ہے۔

اجتماعی ملکیت

انفرادی ملکیت کے اسباب اور تحفظ کے بعد فطری سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اسلام میں اجتماعی ملکیت جائز ہے؟ اگر ہے تو اس کی حدود و قیود کیا ہیں؟ اسلام میں اجتماعی ملکیت کا نظریہ فرد اور اجتماع کے باہمی تعلق سے مأخوذ ہے۔ اجتماع کا بنیادی تصور یہ ہے کہ انسان کو اپنا فریضۂ خلافت ادا کرنے کے لیے ایک منظم اجتماع کی ضرورت ہے، جس میں تمام افراد رشتۂ اخوت میں منسلک ہوں اور اجتماع افراد کے لیے شریعت کے مطابق زندگی گزارنے کا مناسب ماحول مہیا کرے، نیز اگر افراد کا کوئی گروہ دوسروں کے لیے شریعت کے مطابق زندگی بسر کرنے میں خلل انداز ہو تو اجتماع کی منظم قوت سے اسے روک دے۔ دوسری طرف اجتماع کو اس کا یہ بنیادی کردار ادا کرنے کے لیے افراد ضروری اختیارات اور حقوق عطا کریں تاکہ اجتماع افراد کے سامنے اپاہج نہ ہو۔ فرد و اجتماع کے اس بنیادی تعلق کو اسلام نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے بنیادی اصول پر استوار کیا ہے (۲۲[الحج] : ۴۱؛ نیز دیکھیے البخاری، الشرکۃ، باب ۶؛ مشکوۃ، کتاب الآداب، باب الامر بالمعروف)۔ ایک طرف تو افراد کو ترغیب دی گئی کہ وہ اجتماعی مفاد کے سامنے اپنے انفرادی مفاد کو ترک کر دیں اور دوسری طرف اجتماع پر لازم ٹھیرایا کہ وہ کسی خاص

گروہ کے مفاد کے لیے کچھ دوسرے افراد کو ان کے جائز حقوق سے محروم نہ کرے ۔ جس طرح افراد پر اجتماع کی اطاعت شریعت کی پابندی میں رہتے ہوے لازم کی گئی ہے، اسی طرح اجتماع کے لیے بھی شریعت کی پابندی لازم ہے (مسلم، کتاب الامارۃ، عدد ۴۴، ۸۱) ۔ شریعت کے بنیادی ڈھانچے میں رہتے ہوئے فرد اور اجتماع کا باہمی تعلق ایک دوسرے سے تعاون و ہمدردی کا ہے، نہ کہ تناقض اور ٹکراؤ کا (۹ [التوبة] : ۷۱؛ ۵ [المائدہ] : ۲) .

اجتماع کا اپنا بنیادی وظیفہ : افراد کے لیے شریعت کے مطابق زندگی گزارنے کے لیے سازگار ماحول، ریاست کا ادارہ قائم کرتا ہے ۔ حضور صلی اللہ علیہ و سلّم نے بھی مدینۂ منورہ میں ایک ریاست قائم کی اور خود اس کے سربراہ کے فرائض انجام دیے ۔ آپ کے بعد آپ کے خلفا نے اس ادارے کو بحال رکھا؛ چنانچہ اسلامی ریاست اجتماع کے نمائندے کی حیثیت سے ملکیت کا حق رکھتی ہے کیونکہ ملکیت کے اس حق کے بغیر ریاست اپنے بنیادی فرائض انجام نہیں دے سکتی ۔ اجتماعی ملکیت کا بنیادی نظریہ بھی یہی ہے کہ ریاست اپنے فرائض کی انجام دہی کے لیے ایسے ذرائع سے حق ملکیت حاصل کر سکتی ہے جن کی شریعت نے اجازت دی ہے ۔ اس طرح ریاست اپنی املاک پر تصرف کے لیے شریعت کے بنیادی ڈھانچے کی پابند ہے .

اجتماعی ملکیت کا حصول : ریاست بہت سے ذرائع سے ملکیت حاصل کر سکتی ہے ۔ ان سب ذرائع پر تفصیلی ضابطۂ قوانین کے ذریعے حدود و قیود نافذ کی گئی ہیں تاکہ ریاست اور افراد کے درمیان بنیادی توازن نہ بگڑنے پائے ۔ ریاست مندرجۂ ذیل ذرائع سے ملکیت حاصل کر سکتی ہے :-

۱- ملک کی ساری غیر مملوکہ زمین، جنگلات، چراگاھیں، دریا، جھیلیں، چشمے، معدنیات، وغیرہ سے ریاست کو افراد کی طرح مکمل حق انتفاع حاصل ہے؛

۲- اسلامی ریاست ملک کی بعض املاک کو صرف اپنے لیے مخصوص کرنے اور افراد کو ان سے استفادہ کرنے سے روک دے ۔ شریعت میں اس حق کو حق حمی کہتے ہیں ۔ حضور صلی اللہ علیہ و سلم نے اور آپ کے خلفاے راشدین نے بعض چراگاھوں کو حمی قرار دیا، جن میں بیت المال کے اونٹ چرتے تھے ۔ حمی قرار دینے کا حق صرف ریاست کو ہے (البخاری، کتاب الشرکة، باب ۱۱؛ ابو داوٗد، الخراج والامارۃ، باب ۳۸) ۔ افراد میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ کسی ایسی قدرتی چراگاہ یا ذریعۂ ملکیت کو حمی قرار دے جو افادۂ عام کے لیے کھلا ہو؛

۳- معادن باطنہ : ریاست ان معدنیات کے حصول کے لیے خصوصی انتظامات کر سکتی ہے اور قانوناً عام لوگوں کو ان معدنیات کی کھدائی سے روک سکتی ہے؛

۴- زکوٰۃ، عشر اور خمس سے حاصل ہونے والی آمدنی؛

۵- جزیہ، خراج اور غیر مسلم شہریوں سے حاصل ہونے والے دیگر محاصل؛

۶- ریاست اپنی املاک کی سرمایہ کاری کے ذریعے اس میں اضافے کے ذرائع اختیار کرسکتی ہے؛

۷- نئے ٹیکس؛

۸- بیرونی امداد، دوست ممالک کے عطیے وغیرہ؛

۹- جنگ کے غنائم؛

۱۰- رکاز، دفینہ، لقطے؛

۱۱- لاوارث افراد کے ترکے؛

اجتماعی ملکیت میں تصرف :

انفرادی ملکیت کی طرح ریاست بھی ان ذرائع سے حاصل ہونے والی ملکیت پر تصرف کے لیے شریعت کے اتباع کی پابند ہے۔ جو عمومی پابندیاں ایک فرد پر عائد ہیں وہ ریاست پر بھی ہیں، یعنی یہ کہ وہ ملکیت کو عامۃ المسلمین کا حق جانے اور کسی خاص شخص یا گروہ کو ایسے تصرفات کی اجازت نہ دے جن سے دوسروں کی حق تلفی ہوتی ہو؛ چنانچہ شریعت میں اقطاع دینے کا قانون اسی بنیادی اصول کو سامنے رکھ کر مرتب کیا گیا ہے (مفتی محمد شفیع : اسلام کا نظام اراضی، ص ۲۰ تا ۲۶)۔

ریاست اپنی املاک میں تقریباً وہ سارے تصرفات کر سکتی ہے جن کا ایک فرد کو اپنی ملکیت میں حق دیا گیا ہے۔ عام حالات میں شریعت نے ایک ایک معاملے میں بہت تفصیل سے قانون و ضوابط مدون کر دیے ہیں، جن سے فرد و اجتماع میں حقوق کا تعین بالکل واضح ہوگیا ہے، لیکن ریاست کو اجتماع کے مفاد کے لیے افراد کی املاک پر بعض ایسے تصرفات کا حق بھی دیا گیا ہے جو کہ فرد کو ریاست کی املاک پر حاصل نہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اسلام میں اجتماعی مفاد انفرادی مفاد پر قابل ترجیح ہے؛ چنانچہ ان دونوں میں کسی وقت تناقض پیدا ہو جائے تو اجتماع کے مفاد کو فوقیت دی جائے گی۔ اس سلسلے میں شریعت نے ریاست کو کچھ خصوصی اختیارات دیے ہیں، جن کا تذکرہ ذیل میں کیا جاتا ہے :-

۱- احتساب ملکیت: اسلامی ریاست کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ ماضی کے بگاڑ کی اصلاح کے لیے ایسے ذرائع آمدنی اور ملکیت کی چھان بین کرے جو شریعت کی خلاف ورزی کر کے حاصل کیے گئے ہوں۔ ایسا ہو سکتا ہے کہ بگڑے ہوئے حکمران کی ملی بھگت یا نااہلی سے ملک کا ایک طبقہ دوسرے لوگوں کو اپنی معاشی قوت سے نشانۂ استحصال بناتا رہے؛ چنانچہ تاریخ میں ایسے ادوار کی نشان دہی کرنا مشکل نہیں۔ قرون اولی میں خلفاے راشدین کے بعد بنی امیہ کے حکمرانوں نے اقربا پروری، ظلم و غصب اور ناجائز دولت کے بہت سے ذرائع استعمال کر کے بڑی بڑی جاگیریں بنا لی تھیں۔ حضرت عمرؓ ابن عبدالعزیز نے اسلامی ریاست کے اس حق احتساب کو استعمال کیا اور تمام جاگیریں اور جائدادوں کی ملکیت کے بارے میں تفصیلی چھان بین کی اور جو کوئی اپنی ملکیت کا دو ٹوک ثبوت فراہم نہ کر سکا اس کو ضبط کر لیا (ابو یوسف : کتاب الخراج، اردو ترجمہ، ص ۱۳۹)۔ اس دور میں اگر کبھی کسی ملک میں اسلامی ریاست وجود میں آ جائے تو اس کے لیے بھی موجودہ معاشی عدم توازن کو دور کرنے کے لیے احتساب کا عمل شروع کرنا ہو گا (چند عملی تجاویز کے لیے دیکھیے نعیم صدیقی : اسلام کا میزانی نظریۂ معشیت)۔

۲- تحدید ملکیت : اگرچہ اسلام انفرادی ملکیت کے حق کا اثبات کرتا ہے اور اس کے تحفظ کے لیے قانون کی مدد فراہم کرتا ہے، لیکن اگر کسی وقت ملک کے حالات ایسے ہوں کہ آبادی کی ایک کثیر تعداد تو ضروری وسائل زندگی سے بھی محروم ہو اور ایک قلیل گروہ عیش و تنعم کی زندگی گزار رہا ہو تو اسلامی ریاست وقتی طور پر تحدید ملکیت کے اصول پر عمل کر کے لوگوں پر ایک حد سے زیادہ ذاتی ملکیت بنانے پر پابندی عائد کر سکتی ہے۔ حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم کے دور میں اس کی نظیر آبپاشی کے پانی سے متعلق اس فیصلے میں ملتی ہے جس میں حضورؐ نے اوپر کے کھیت والے کو اپنی ضرورت پوری کر لینے کے بعد باقی کا پانی نیچے والے کے لیے چھوڑ دینے کا حکم دیا تھا (البخاری، الشرب، باب ۲، ۶ تا ۸،

۱۰ والشہادات، باب ۲۲، الحیل، باب ۵) - اس طرح شریعت میں احتکار (ذخیرہ اندوزی) پر جو پابندی ہے اس کی بھی حکمت یہی ہے کہ لوگ اپنی ضرورت سے زائد غلے کو روک کر عوام الناس کے لیے دشواری پیدا نہ کریں - قحط کی وجہ سے حضرت عمرؓ نے عام لوگوں کے لیے خوراک کے سامان کی راشن بندی کر دی تھی - اس کی وجہ بھی ان حالات میں عام لوگوں کو تنگی سے بچانا تھا (موجودہ اقتصادی بحران اور اسلامی حکمت معیشت، ص ۱۷۳) - ان نظائر سے ہمیں تحدیدِ ملکیت کا اصول ملتا ہے - اس دور میں بھی ارتکازِ دولت کو کم کرنے یا لوگوں کو ضیق سے بچانے کے لیے اسلامی ریاست لوگوں پر ایک حد سے زائد سر و سامانِ زندگی حاصل کرنے پر پابندی عائد کر سکتی ہے - مثال کے طور پر یہ طے کیا جا سکتا ہے کہ کوئی شخص ایک خاص رقبے سے زیادہ کا مکان رہنے کے لیے نہ بنائے، یا ایک سواری سے زیادہ نہ رکھے - اس طرح ملک کے وسائل کے پیش نظر ایسی اشیاے صرف کی پیدائش، درآمد اور حصول پر مکمل پابندی عائد کی جا سکتی ہے جو تعیشات کے زمرے میں آتی ہوں۔

۳ - سرکاری ملکیت: اسلامی ریاست بعض حالات میں ایسے وسائل رزق کو قومی ملکیت میں لے سکتی ہے جو کہ اجتماع کے فائدے کے لیے ضروری ہوں اور جن کا انفرادی ملکیت میں رہنا اجتماع کے لیے تنگی کا باعث ہو سکتا ہو، یا جن سے اسلامی ریاست کے دفاع کو خطرہ لاحق ہو سکتا ہو، مثلاً ذرائع مواصلات، ذرائع نقل و حمل، دفاعی صنعتیں، بجلی، پانی وغیرہ - اس طرح اگر کسی صنعت کے بارے میں اسلامی ریاست کی مجلس شوری مطمئن ہو کہ انفرادی ملکیت میں رہنے سے اجتماع کا ضرر ہے تو وہ اسے سرکاری ملکیت میں لینے کا فیصلہ کر سکتی ہے (اس کی بنیاد فقہ کے مشہور اصول ''الضرر یزال'' پر ہے (دیکھیے فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص ۳۱۴)؛ البتہ اس صورت میں جب کسی صنعت کو انفرادی ملکیت سے قومی ملکیت میں لیا جائے تو اس کے اصل مالکان کو اس کا جائز معاوضہ دینا لازم ہے (اس کی بنیاد شریعت کے اصولِ تحفظِ ملکیت پر ہے؛ دیکھیے مسلم، کتاب الحج، عدد ۱۰۷؛ ابوداؤد، المناسک، باب ۵۶) - شریعت میں اس کی کوئی گنجائش نہیں کہ کوئی ادارہ کسی فرد کی جائز ملکیت سے اسے بے دخل کر دے، خواہ ادارہ خود حکومت ہی کیوں نہ ہو - حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے مسجد نبوی کی تعمیر کے لیے جو زمین حاصل کی وہ دو یتیم بچوں کی تھی، جنھیں باقاعدہ معاوضہ دیا گیا - اسی طرح خلفاے راشدین کے دور میں بھی مسجد نبوی میں ہر توسیع پر جن لوگوں کے مکانات حاصل کیے گئے انھیں معاوضہ دیا گیا (البلاذری: فتوح البلدان، ص ۵۸).

۴ - حجر: بعض غیر معمولی حالات میں لوگوں کو اسراف اور ضیاعِ مال سے روکنے کے لیے شریعت میں اصول حجر پایا جاتا ہے، جس کے تحت اسلامی ریاست کو یہ اختیار ہے کہ وہ ایسے اشخاص کو ایک خاص حد سے زیادہ صرفِ دولت سے منع کر دے (تفصیل کے کے لیے دیکھیے نجات اللہ صدیقی: اسلام کا نظریۂ ملکیت، ۲: ۱۶۶ تا ۱۷۳) اور ان کے اعمال حکومت کی نگرانی میں رہیں تا آنکہ ان میں مال کے مناسب استعمال کی صلاحیت پیدا ہو جائے - مثال کے طور پر ایک شخص اپنی کم عقلی (سفاہت) یا فخر و مباہات کے جذبے کی وجہ سے اسراف دولت میں مبتلا ہے اور اس کے پاس دولت کثیر مقدار میں ہے تو اسلامی حکومت اس پر یہ قدغن لگا سکتی ہے کہ وہ ایک خاص حد (مثلاً بیس ہزار روپیے ماہوار) سے زیادہ خرچ نہیں کر سکتا؛ اس کی تمام دولت کسی بینک میں بطور امانت

رکھوائی جاسکتی ہے، جس میں سے وہ اپنی مقررہ حد سے زیادہ رقم حاصل نہ کر سکے ۔ اصول حجر کا اطلاق ایک خاص مدت تک کیا جا سکتا ہے ۔ جب محسوس کیا جائے کہ شخص مذکورہ میں ضیاع دولت سے باز آنے کی صلاحیت پیدا ہوگئی ہے تو اس پر سے یہ پابندی اٹھائی جا سکتی ہے۔ حجر کی پابندی عائد کرنے سے قبل ہر معاملے میں مکمل چھان بین حکومت کی ذمہ داری ہے اور اس کا بے محابا استعمال کسی طرح بھی پسندیدہ نہیں ۔

پیدائش دولت

انسانی تمدن کے فروغ کے لیے لازم ہے کہ انسان اللہ تعالیٰ کے دیے ہوئے فطری سرو سامان کو مزید دولت کی پیدائش میں لگائے ۔ تمام مہذب اور متمدن معاشرے اسی طرح وجود میں آتے ہیں۔ شریعتِ اسلامی نے بھی انسانوں کا عملِ پیدائش میں مشغول رہنا پسندیدہ قرار دیا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے سطور ذیل میں زمین، محنت، سرمایہ کی بحث)۔ پیدائش کے عمل کو جاری رکھنے کے لیے لازم ہے کہ مختلف عواملِ پیدائش ایک دوسرے سے تعاون کریں اور پھر اپنی اپنی خدمات کا جائز صلہ وصول کر لیں (جائز صلے کا تعین شریعت میں تفصیلی ضابطۂ قوانین سے کر دیا گیا ہے)۔

اسلام میں عوامل پیدائش تین ہیں : زمین، محنت اور سرمایہ (مفتی محمد شفیع : اسلام کا نظام اراضی، ص ۲۲) ۔ مغربی معاشیات کی تقسیم کے مطابق ایک عامل پیدائش ''تنظیم'' بھی ہے، لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو تنظیم کا عمل انسان انجام دیتے ہیں اور عملاً یہ محنت ہی کی ایک قسم ہے ۔ اسلامی معاشرے میں محنت اور تنظیم کا فاصلہ یوں بھی کم ہوتا ہے کہ اسلام نے مجد و شرافت کے اعتبار سے تمام انسانوں کو برابر قرار دیا ہے (۴۹ [الحجرٰت] : ۱۳)؛ لہٰذا تنظیم اور محنت میں صرف دائرۂ کار کا فرق ہے ۔ صلے کے اعتبار سے جس طرح محنت، اجرت کی مستحق ہے اسی طرح تنظیم بھی ایک مقررہ معاوضے یا تنخواہ کی مستحق ہے ۔ موجودہ دور میں جب کہ تنظیم کا فریضہ پیشہ ور ناظم (managers) انجام دینے لگے ہیں، یہ حقیقت اور بھی کھل کر سامنے آئی ہے ۔ انفرادی کاروبار کی صورت میں رب المال کا منافع اصل میں دو اجزا پر مشتمل ہوتا ہے : ایک اس کی تنظیمی محنت کا صلہ اور دوسرا اس کے سرمائے کا نفع۔ نقصان کی صورت میں پہلے اس کا نفع ختم ہوا اور بعد میں تنظیمی محنت کا صلہ؛ البتہ انفرادی کاروبار میں ایک فرق تنظیمی محنت اور عام محنت میں یہ ہے کہ تنظیمی محنت میں رب المال کا معاہدۂ محنت اپنی ذات سے ہوتا ہے اور مزدور یا ملازم کا معاہدہ رب المال سے ہوتا ہے؛ لہٰذا رب المال پر یہ لازم آتا ہے کہ پیدائش کے صلے کی تقسیم کے وقت مزدور یا ملازم سے کیے گئے عہد کو ہر حال میں پورا کرے اور اگر نقصان اتنا زیادہ ہو جائے کہ اس کا اپنی ذات سے معاہدۂ محنت پورا نہ ہو تو یہ اس کا ایک داخلی معاملہ ہے۔ شراکت کی صورت میں بھی تنظیمی محنت کا معاوضہ شرکا کا ایک باہمی معاہدہ ہے۔ اگر اتنا نقصان ہو جائے کہ شرکا اس میں تنظیمی محنت کا کوئی معاوضہ نہ لے سکیں تو یہ ان کا ایک داخلی معاملہ ہے، البتہ مضاربت کے معاہدے میں تنظیمی محنت مضارب کی طرف سے آتی ہے ۔ چونکہ نقصان کی صورت میں رب المال کا سرمایہ ضائع ہوتا ہے ، لہٰذا مضارب کو ایک شریک کی حیثیت سے یہ نقصان اٹھانا پڑتا ہے کہ اسے اپنی محنت کا کوئی معاوضہ نہیں ملتا ۔ غرض کہ اپنی اصل کے اعتبار سے ایک مزدور کی محنت اور ایک ناظم کی محنت میں کوئی اصلی فرق نہیں ہے ۔

اسلام عواملِ پیدائش میں سے زمین کو لگان، محنت کو اجرت اور سرمائے کو نفع و نقصان کا اہل ٹھیراتا ہے۔ اب ہم تفصیل سے دیکھیں گے کہ عوامل پیدائش کے معاوضوں کا تعین کس طرح ہوتا ہے :-

۱۔ زمین اورلگان : زمین سے مراد تمام قدرتی وسائل ہیں، جو اللہ تعالی نے زمین پر پیدا کیے ہیں۔ ان میں زمین کے علاوہ سمندر، دریا، جھیلیں، قدرتی خالے، پہاڑ، معدنیات، خود رو نباتات، جنگلات وغیرہ سب چیزیں شامل ہیں۔ ان میں سے اگر کوئی چیز کسی کی انفرادی ملکیت میں ہو تو وہ اسے عمل پیدائش میں لگانے کا معاوضہ لگان کی صورت میں وصول کر سکتا ہے۔ اسی طرح ریاست کو بھی ایسا ہی لگان وصول کرنے کا اختیار ہے۔

شریعت میں کسی ایسے مال کے استعمال کا کرایہ وصول کرنے کا حق ہر مالک کو ہے جو دورانِ استعمال اپنی ہیئت طبعی کو برقرار رکھتا ہو۔ فقہی اصطلاح میں جس مال میں نقصان واقع ہو (کاسانی : بدائع الصنائع، ۴ : ۱۷۴ ببعد)، مثال کے طور پر زمین مشینری، فرنیچر وغیرہ، وہ استعمال کے دوران میں اپنی ہیئت کو برقرار رکھتے ہیں؛ لہٰذا ان کا کرایہ وصول کیا جا سکتا ہے۔ اس کے برعکس اناج، زر، وغیرہ ایسی اشیا ہیں جنھیں استعمال ہی نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ وہ اپنی ہیئت طبعی کھو نہ دیں؛ ان کا کرایہ وصول کرنا حرام ہے، البتہ یہ قرض حسنہ کے طور پر کسی کو دی جا سکتی ہیں۔ اس تصور کے ساتھ کرایہ وصول کرنے میں فقہا کے درمیان کوئی اختلاف نہیں، البتہ زمین کا کرایہ (جو کہ کرائے کے مذکورۂ بالا تصور پر پورا اترتا ہے) کے بارے میں فقہا کے درمیان شدید اختلاف واقع ہو گیا ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد وہ بہت سی واضح اور صحیح احادیث ہیں جو تقریبًا سب کی سب صحاح ستہ میں منقول ہوئی ہیں اور جن کی رو سے حضورؐ نے زمین کا کرایہ لینے سے منع فرمایا ہے۔ ان احادیث میں کرۂ ارض اور مزارعت کے الفاظ واضح طور پر آتے ہیں۔ اس طرح نقد لگان (ٹھیکہ) کے بارے میں واضح تصریحات ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں وصول کرنے سے منع فرمایا۔ بعض روایات میں ہے کہ حضورؐ نے اس امر کو پسند فرمایا کہ یا تو آدمی خود کاشت کرے، یا کسی بھائی کو کاشت کے لیے (صدقے کے طور پر) دے دے، لیکن اس سے کسی قسم کا معاوضہ نہ لے (مسلم، البیوع، عدد ۱۰۸ تا ۱۲۰؛ البخاری، مغازی، باب ۱۲؛ ابن ماجہ، الرھون، باب ۸؛ سنائی، الایمان و النذور و المزارعۃ، باب ۵۴؛ مسند زید، عدد ۶۴۹؛ مسند احمد، ۱ : ۲۳۲ و ۲ : ۶، ۶۴ و ۳ : ۳۳۸، ۳۸۹، ۳۹۹، ۴۶۴، ۴۶۵ و ۴ : ۱۴۰، ۱۴۳، ۳۴۱ و ۵ : ۱۸۲، ۱۸۷)۔

ان احادیث کی بنیاد پر منکرین کے ایک گروہ نے بہت شد و مد سے استدلال کیا ہے کہ اسلام سوائے خود کاشت کے کسی اور طریقۂ مزارعت کو جائز قرار نہیں دیتا (دیکھیے محمود احمد : مسئلۂ زمین اور اسلام؛ مناظر احسن گیلانی : اسلام اور نظام جاگیرداری و زمینداری؛ ضیاءالحق : *Landlord and Peasant in Early Islam*)۔ اپنے اس استدلال کی حمایت میں مذکورۂ بالا احادیث کے علاوہ وہ قرآن مجید کی ایسی آیات کا حوالہ بھی دیتے ہیں جن میں زمین و آسمان پر اللہ تعالی کی مطلق ملکیت کا ذکر ہے۔ ان کا خیال ہے کہ چونکہ زمین اصلًا اللہ کی ملکیت ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح طور پر اس کا کرایہ وصول کرنے سے منع فرمایا ہے، لہٰذا یا تو ایک شخص زمین کو خود کاشت کر لے یا پھر کسی کو دے دے، لیکن کرایہ

وصول نه کرے۔

اس کے برعکس هم حضورؐ کے دور سے لے کر اب تک امت کا تواتر مزارعت کی مختلف شکلوں میں دیکھتے هیں۔ حضور صلّی الله علیه و سلّم نے خیبر کی زمینوں کے بارے میں خود یهود سے مزارعت کا معاهده فرمایا (ابن ماجه، الزکاة، باب ۱۹)۔ آپ کے بعد صحابهٔ کرامؓ میں سے جلیل القدر صحابه ساری زندگی اپنی زمینوں کو مزارعت کے معاهدے پر دیتے رهے۔ اس کے علاوه چاروں مشهور فقهی مکاتیب میں مزارعت کی کوئی نه کوئی شکل جائز هے (عبدالرحمٰن الجزیری: کتاب الفقه علی مذاهب الاربعه، اردو ترجمه، ۲: ۷۸۵ تا ۷۸۸).

ان بظاهر متناقض نظریات کے درمیان تطبیق کا کام وه چند ایک روایات دیتی هیں جن سے پتا چلتا هے که حضور صلّی الله علیه و سلّم نے مزارعت کو مطلقًا حرام قرار نهیں دیا تھا بلکه اس کی ان اقسام کو حرام قرار دیا جن میں زمیندار اور کسان کے درمیان معاهدهٔ مزارعت ناانصافی، ظلم یا استحصال کی کوئی صورت اپنے اندر رکھتا هے (البخاری، الحرث و المزارع، باب ۱۹ و الشروط، باب ۷؛ مسلم، البیوع، عدد ۱۳۱، ۱۳۲؛ ابوداود، البیوع باب ۳۰؛ دارمی، البیوع، باب ۷۴؛ سنائی، الایمان و النذور و المزارعة، باب ۴۵؛ بموطأ، کراء الارض، عدد ۱ تا ۵)، ورنه یه کیسے ممکن تھا که خود حضورؐ هی خیبر کے معاملے میں شریعت کی مخالفت فرماتے، یا آپؐ کے صحابه اور فقهاے عظام اس کے جائز هونے پر متفق هوتے۔ علماے مجتهدین نے ممانعت والی احادیث کو اس صورت پر محمول کیا هے که مالک مزارع سے که دے که یه زمین تم کاشت کرو؛ فلاں جگه سے فلاں جگه تک کی پیداوار تمهاری هوگی اور بقیه میری۔ هوسکتا هے که مزارع کی طرف والی زمین میں کچھ پیداوار نه هو اور وه نقصان میں رهے۔ چونکه اس صورت میں حقوق العبادؑ متاثر هوتے هیں، لهٰذا اس سے منع فرما دیا گیا۔

لگان کا تعین: فقه حنفی میں زراعت کی یه دونوں شکلیں جائز هیں که مالک اور مزارع پیداوار میں بٹائی کے اصول پر معاهده کریں، یا مزارع مالک کو ایک مقرره لگان دینا قبول کرے (خود امام ابوحنیفهؒ بٹائی کو جائز نهیں سمجھتے، لیکن فقه حنفی کا فتوٰی صاحبین کے قول پر هے که یه دونوں شکلیں جائز هیں؛ دیکھیے عبدالرحمٰن الجزیری: کتاب مذکور، ۲: ۷۵۷)۔ ان دونوں شکلوں میں پھر بهت سے چھوٹے چھوٹے اختلافات معاهدے کی شقوں میں پائے جا سکتے هیں، جیسے بیج، کھاد، پانی اور حکومت کے محاصل کی ادائی کے بارے میں۔ فریقین کے درمیان باهمی معامله یا لگان کا تعین مندرجهٔ ذیل اصولوں کے تحت قرار پاتا هے:۔

(۱) بٹائی کے معاهدے کی صورت میں زمیندار کی زمین پر مزارع کاشت کرتا هے اور فصل کے موقع پر تمام اخراجات نکال کر جو باقی بچے اس میں فریقین مقرره تناسب سے شریک هوتے هیں۔ فصل کے اخراجات میں اگر مزارع نے کچھ لگایا هو تو وه اس کو واپس ملتا هے اور مالک نے کچھ لگایا هو تو اس کو، تاهم زمیندار کا حصه نکالنے کے بعد مزارع کے پاس اپنے اهل و عیال کی کفالت کے لیے گزارے کے مطابق حصه بچنا لازم هے۔ اگر فصل اتنی کم هوئی هو که مزارع کے حصے میں جو فصل آئے وه اس کی ضروریات کی کفالت نه کر سکتی هو تو اخلاقاً مالک کے لیے پسندیده هے که وه اپنے حق میں سے مزارع کو مزید کچھ دے دے۔ اگر وه ایسا نه کرے تو پھر ریاست کی ذمه داری هے که وه ایسے مزارع کی کفالت کے لیے ضروری امداد بهم پهنچائے۔ بعض صورتوں میں قانوناً بھی مالک کو اس کا پابند بنایا جا سکتا هے که وه اپنا لگان اتنا کم کرے که

مزارع کی ضروریات پوری ھو سکیں، لیکن ایسے قوانین میں خود مالک زمین کی ضروریات کو بھی دیکھنا ضروری ھوگا کیونکہ جس طرح شریعت مزارع پر ظلم کو جائز قرار نہیں دیتی، اسی طرح مالک زمین پر بھی اس کو درست نہیں مانتی .

[لگان کے تعین کے بارے میں یہ مصنف ھذا کی رائے ھے - اسے ریاضیاتی طور پر یوں بیان کیا جا سکتا ھے :

پ = پیداوار زمین؛ خ = لاگت پیداوار؛ ک = کم سے کم مقدار جو مزارع کی کفالت کے لیے ضروری ھے؛ ل = لگان .

چنانچہ ل = پ - خ - ک؛ اس طرح سے کہ
ک ≤ پ - ل.

اگر خ میں مزارع اور زمیندار دونوں شریک ھوں تو فصل میں سے وہ اپنا اپنا حصہ وصول کر لیں گے] .

(۲) نقد لگان کے معاھدے میں فصل کے موقع پر تمام پیداوار میں سے مقررہ لگان مالک کو دینا ھوتا ھے، لیکن اس کے لیے بھی لازم ھے کہ لگان ادا کرنے کے بعد مزارع کے پاس اس کی ضروریات کے موافق فصل باقی رہ جانی چاھیے - اگر کھیت کو کسی آفت سے نقصان پہنچا اور زراعت کا موقع نہ رھا تو اس سے قبل کا لگان دینا ھو گا اور بعد کا نہیں اور اگر اس کے بعد زراعت کی جا سکتی ھے تو لگان پورا دینا ھوگا - گویا اگر کسی قدرتی سبب کی بنا پر فصل نہ ھو، یا پیداوار کم ھو تو اسی تناسب سے مالک کے لیے مزارع کو لگان میں چھوٹ دینا لازم ھے - اسے حضور نبیؐ کریمؐ نے ’’وضع الجوائح‘‘ کے نام سے موسوم کیا ھے (مسلم، المساقاة و المزارعة، عدد ۱۴؛ ابو داؤد، البیوع، باب ۵۹؛ نسائی، البیوع، باب ۲۹؛ ابن ماجه، التجارات، باب ۳۳؛ دارمی، البیوع، باب ۲۲؛ موطأ، البیوع، عدد ۱۵، ۱۶؛ مسند احمد، ۳ : ۳۰۹) - حقیقت یہ ھے کہ ’’وضع الجوائح‘‘ کی گنجائش کے بغیر مقررہ نقد لگان ظلم کی صورت بھی اختیار کر سکتا ھے اور بعض حالتوں میں اس میں وہ علت پیدا ھو جائے گی جو ربٰو کی حرمت میں ھے؛ لہٰذا اگر فصل کی پیداوار مزارع کی اپنی سستی یا نااھلی کے بجائے ایسے حالات کی وجہ سے کم ھو جائے جن پر اس کا بس نہ تھا، تو مزارع کو مقررہ نقد لگان میں چھوٹ ملنا ضروری ھے .

[نقد لگان کے بارے میں مذکورہ رائے مصنف ھذا کی ھے - ریاضیاتی طور پر اسے یوں بیان کیا جا سکتا ھے :

ل̅ = پ̅ - خ̅ - ک̅
(حروف پر خط متوقع مقادیر کو ظاھر کرتا ھے)
اس طرح سے کہ
ک ≤ پ - ل ؛
اگر کوئی آفت آ جائے تو
پ = پ̅ - ت
(یہاں پ̅ سے مراد حقیقی پیداوار، پ سے متوقع پیداوار اور ت سے تباہ شدہ پیداوار مراد ھے).
اس صورت میں
ل = ل - ت؛ اس طرح سے کہ
ک ≤ پ - ل
اگر ک > پ - ل ھو تو ریاست زکوٰۃ (ز) میں سے مزارع کو مدد دے گی، اس طرح سے کہ
پ - ل + ز = ک] .

بٹائی اور نقد لگان کی صورت میں فریقین کے درمیان لگان کا تعین باھمی رضامندی سے ھونا لازم ھے اس معاھدے میں کوئی ایسی شق نہیں ھونی چاھیے جو فریقین میں سے کسی پر بھی ظلم کا باعث بنے، یا ایک فریق کے یقینی نفع اور دوسرے فریق کے یقینی نقصان پر منتج ھو سکتی ھو - مزارعت

کے ان معاهدوں میں اسلامی ریاست ایک فریق کی حیثیت سے شامل ہو سکتی ہے ۔ اس کا ایک طریقه یه ہے که مختلف علاقوں اور مختلف فصلوں کے لیے مزارعت کے معاهدوں کی شرائط کو قانونی طور پر طے کیا جا سکتا ہے تاکه فریقین ایک دوسرے پر ظلم کی کوئی صورت پیدا نه کر سکیں ۔ اسی طرح مزارع اور زمیندار کے حقوق و فرائض کو بھی قانوناً طے کیا جا سکتا ہے ۔ اگر اسلامی ریاست اپنے بنیادی فریضے، یعنی قیام عدل پر قائم رہے تو مزارعت غیر حاضر زمینداروں کی جاگیرداریوں سے بڑھ کر مفید اور صحت بخش عملِ پیدائش کا موجب ہو سکتی ہے ۔

۲ ۔ محنت اور اجرت

محنت سے مراد انسان کی جسمانی اور ذهنی صلاحیتوں کا عملِ پیدائش میں حصه لینا ہے۔ اسلام نے محنت کو ایک عاملِ پیدائش تسلیم کیا ہے اور اسے جائز قرار دیا ہے که کوئی شخص محنت کر کے اس کی اجرت وصول کرے، لیکن محنت اور اجرت کا اسلامی تصور رائج الوقت مغربی نظریے سے یکسر مختلف ہے۔ مغربی معاشیات میں محنت بھی اسی طرح سے ایک قابلِ فروخت چیز ہے جس طرح که کوئی دوسری بے جان شے ۔ آجر اور اجیر کا تعلق ایک سوداگر اور گاهک کا ہے ۔ اجیر کو جتنی بھی محنت کی ضرورت ہوتی ہے وہ مزدوروں کی منڈی (Labour Market) سے خرید لیتا ہے۔ جب تک اس شے (محنت) کی ضرورت ہوتی ہے، وہ اسے پاس رکھتا ہے اور جب ضرورت نہیں رہتی، اسے فارغ کر دیتا ہے ۔ بنیادی طور پر یه ایک غیر اسلامی نظریه ہے اور انسان کی تحقیر پر مبنی ہے ۔ اس میں انسان کی محنت کو انسان سے جدا کر کے صرف ایک عاملِ پیدائش کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے ۔ اس کے برعکس اسلام انسانی شرف و وقار کو بنیادی حیثیت دیتا ہے ۔ آجر و اجیر کا تعلق دو بھائیوں کا سا ہے (البخاری، العتق، باب ۱۵، ۱۸؛ مسلم، الایمان، عدد ۵۸ تا ۶۲؛ ابو داوٗد، الادب، باب ۱۲۳؛ ابن ماجه، الادب، باب ۱۰؛ ترمذی، البروالصلة، باب ۲۹ تا ۳۱؛ موطأ، الاستئذان، عدد ۴۰ تا ۴۲؛ مسند زید، عدد ۹۳۷؛ مسند احمد، ۱ : ۱۲ و ۲ : ۹۰، ۱۱۱ و ۴ ۳۵ و ۵ : ۱۹۸، ۱۷۳، ۲۵۰، ۲۵۸، ۲۵۷) ۔ ان کے درمیان اصل تعلق ایک بائع اور مشتری کا نہیں بلکه ایک دوسرے سے خیر خواهی اور تعاون کا ہے۔ اسلام آجر کو اس کی محنت سے علٰحدہ کر کے نہیں دیکھتا بلکه اس کا بنیادی کردار ایک ذی روح اور ذی ایمان انسان کا ہے، جو پیداوار کے عمل کو فروغ دینے کی غرض سے کچھ وقت کے لیے ایک دوسرے بھائی (آجیر) سے تعاون کرتا ہے ۔ اسلام کی نظر میں آجر کا سرمایه اور اجیر کی محنت برابر کے دو عوامل ہیں، جن میں کسی کو دوسرے پر کوئی فوقیت نہیں ۔ نه آجر کو یه حق ہے که وہ جب چاہے اور جس بھاؤ پر چاہے، کسی کی محنت خرید لے اور نه اجیر ہی کو یه حق ہے که تعاون کا پیمان کرنے کے بعد اس میں خیانت یا بدعہدی کرے (البخاری، الوصایا، باب ۹ و العتق، باب ۱۷، ۱۸) ۔ دونوں ایک دوسرے کے بھی خواہ بنائے گئے ہیں۔ آجر پر لازم ہے که اجیر کو جائے عمل پر کام کرنے کے لیے مناسب ماحول، گرمی سردی سے تحفظ اور مشکل اور ناخوشگوار کاموں میں اعانت وغیرہ کا بندوبست کرے ۔ اسی طرح اجیر پر لازم ہے که مقررہ وقت میں آجر ہی کا کام کرے اور اس وقت میں نه کام چوری کرے نه وقت ضائع کرے (بعض فقہا نے کام چوری کو اسی طرح ''تطفیف'' شمار کیا ہے جس طرح کم تولنے کو؛ دیکھیے مفتی محمد شفیع : اسلام کا نظام تقسیم دولت، ص ۴۳).

اجرت کا تعین : اسلام کا نظریۂ اجرت

بھی مغربی معاشیات کے نظریے سے مختلف ہے۔ مغربی معاشیات میں اجرت کے تعین کے دو نظریے زیادہ مشہور ہیں: نظریۂ طلب و رسد اور نظریۂ مختتم پیداواری۔ پہلے نظریے کے تحت محنت کی منڈی میں اجرت کا تعین طلب و رسد کے ابدی قانون کے ذریعے سے ہوتا ہے اور اس میں اس بات کا کچھ لحاظ نہیں کہ وہ اجرت کس قدر ہے۔ دوسرے نظریے کے مطابق اجرت کا تعین نظریۂ مختتم پیداواری اور نظریۂ تحلیل پیداواری کے باہمی عمل کے نتیجے میں سب سے کم پیدا کرنے والے اجیر کی پیداوار کے برابر ہو گا۔ اس میں بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ جوں جوں کسی عملِ پیدائش میں اجیروں کی تعداد بڑھائی جاتی ہے، ان کی پیداوار میں کمی ہوتی جاتی ہے، حتّٰی کہ مختتم اجیر کی پیداوار کے بعد آجر مزید کسی مزدور کو نہیں رکھ سکتا کیونکہ ایسا کرنے میں اس کا نقصان ہے۔ مختتم اجیر کی پیداوار کو معیار بنا کر پہلے والے سب اجیروں کی اجرت متعین کی جاتی ہے۔ نو کلاسیکی معیشت دانوں کا یہ نظریہ عرصۂ دراز تک مقبول رہا، لیکن اب اس پر بھی عدم اطمینان کا اظہار کیا جانے لگا ہے کیونکہ اجرتوں کا تعین بہت حد تک مزدور انجمنوں (Trade Unions) کے ذریعے ہونے لگا ہے اور یہ بات ابھی حتمی طور پر طے نہیں ہو سکی کہ آجر اور یونین کے درمیان مذاکرات کے بعد جو اجرت طے ہوتی ہے اس میں کون کون سے عوامل مؤثر کردار ادا کرتے ہیں؛ لٰہذا اس وقت نظریۂ اجرت ایک غیر یقینی صورت حال کا شکار ہے (Brough و Hyman : *Social Values and Industrial Relations*، ص ۱۲۰ تا ۱۲۳)۔

اسلام بنیادی طور پر انسانوں کے درمیان صلاحیتوں اور قوت کار کے مدارج کو ایک فطری امر تسلیم کرتا ہے (۴۳ [الزخرف] : ۳۲)، لٰہذا ان کے درمیان اجرتوں کے لحاظ سے مکمل یکسانیت کا قائل نہیں ہے۔ دوسری طرف چونکہ اجیر ایک ''شے'' نہیں کہ اسے خریدا جا سکے، لٰہذا اجرت کے تعین میں اس کی بنیادی ضروریات کی کفالت کو ایک لازمی شرط قرار دیا گیا ہے۔ حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا: ''یہ (مزدور) تمھارے بھائی ہیں۔ انہیں ویسا کھلاؤ جیسا خود کھاتے ہو؛ ویسا پہناؤ جیسا خود پہنتے ہو'' (مسلم، الایمان، عدد ۵۸ تا ۶۲؛ البخاری، العتق، باب ۱۵، ۱۸)۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ بنیادی ضروریات کی فراہمی کی حد تک آجر اور اجیر میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے؛ لٰہذا اجرت کے تعین میں سب سے پہلے ایک کم سے کم معیار زندگی کا تسلیم کیا جانا ضروری ہے اور اس کم سے کم معیار زندگی کو برقرار رکھنے کے لیے جس اجرت کی ضرورت ہو اس سے کم کسی کو اجرت نہیں دی جا سکتی۔ اس کے بعد اجرتوں میں تفاوت کو قوت کار، ذہنی و جسمانی ملکیت، تعلیم و تربیت اور عملِ پیدائش میں حصہ جیسے عوامل سے طے کیا جا سکتا ہے۔ یہ دوسرے عوامل بجا طور پر اجرتوں میں تفاوت کا باعث ہوں گے، لیکن اسلام کسی ایسے تفاوت کو بھی پسند نہیں کرتا جو معاشرے میں عدم توازن یا ارتکاز دولت کا باعث ہو سکے۔ اس کے لیے اگرچہ دوسرے قوانین بھی موجود ہیں، تاہم اسلامی ریاست کا بھی فرض ہے کہ وہ اجرتوں میں باہمی توازن کو برقرار رکھے اور ایک طبقے یا علاقے کے لوگوں کو اجرت میں بلا وجہ کوئی فوقیت نہ دی جائے (دیکھیے موجودہ اقتصادی بحران اور اسلامی حکمت معیشت، ص ۶۶؛ مفتی محمد شفیع: اسلام کا نظام تقسیم دولت، ص ۴۲)۔

دیگر سہولتیں: اسلام صرف اجرت کے تعین میں ایک مخلصانہ رویے ہی پر اکتفا

نہیں کرتا بلکہ اس سے بڑھ کر اجیر کے ساتھ احسان کے سلوک کی بھی تاکید کرتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر اجیر سے کوئی قصور ہو جائے تو حتی الامکان اس سے عفو و درگزر کی تاکید ہے (ترمذی، کتاب البر و الصلة، باب ۳۱)۔ اس طرح اجیر جو چیز پیدا کرنے میں شریک ہو اس میں سے اجرت کے علاوہ تھوڑا سا حصہ اجیر کو دینے کا حکم ہے، خواہ وہ بلا قیمت دیا جائے یا کم قیمت پر (البخاری، الاطعمه، باب ۵۵؛ مسلم، الایمان، عدد ۶۲؛ ابو داوٗد، الاطعمه، باب ۵۰؛ ترمذی، الاطعمه، باب ۴۴؛ ابن ماجه، الاطعمه، باب ۱۹)۔ اگر اجیر کی محنت شاقہ سے آجر کو متوقع مقدار سے زیادہ منافع ملے تو اسے چاہیے کہ وہ اجیر کو بھی اس میں شریک کر لے کیونکہ اس منافع میں اس کی محنت کا بھی عمل دخل تھا۔ یہ بھی مطلوب ہے کہ اجیر کی اجرت میں سے کچھ رقم کاٹ کر کسی نفع آور کام میں لگائی جائے اور اس کے ثمرات اجیر کو لوٹائے جائیں (ابو داوٗد، کتاب البیوع، باب ۳۰)، خواہ یہ نفع آور سرمایہ کاری خود اس کاروبار میں حصہ ڈالنے کے ذریعے ہو یا کسی دوسری جگہ۔ بہرحال اس عمل سے اجیر کی معاشی حالت کو ایک سہارا مل جاتا ہے۔ آجر کے لیے یہ مطلوب ہے کہ وہ اپنے اجیروں کو ان کی ضرورت کے وقت قرض حسنہ کا کوئی نظام رائج کرے، یا ایسا فنڈ قائم کرے جس میں سے مشکل وقت میں اجیروں کو قرض مل سکے۔

ریاست کے فرائض: اسلامی نظریے میں آجر و اجیر کے معاملے میں ریاست ایک خاموش تماشائی نہیں ہے۔ ریاست کی ذمہ داری ہے کہ وہ اجرتوں کے تعین، اوقات کار، پیداواری سہولتوں اور اجیروں کے حقوق کی پاسبانی کرے اور کسی آجر کو اجازت نہ دے کہ وہ اجیر کو نشانۂ استحصال بنائے۔ اس طرح وہ آجروں کے حقوق کی بھی نگہبان ہے تاکہ اجیر کسی اجتماعی عمل کے ذریعے عمل پیدائش کو نہ روکیں یا آجر کے مال کو نقصان نہ پہنچائیں۔ باہمی تنازعے کی صورت میں ثالث کا کردار بھی ریاست ہی کو ادا کرنا ہوگا۔ اس طرح ریاست اجیروں کے چھوٹے چھوٹے سرمایوں کو کاروبار میں لگانے کے لیے ایسی صنعتوں کو رائج کر سکتی ہے جن سے اجیروں کا سرمایہ بارآور ہو سکے اور انہیں معاشی تحفظ مل سکے۔

۳۔ سرمایہ اور منافع

اسلام میں سرمایہ بھی ایک عاملِ پیدائش ہے۔ جس طرح دوسرے عوامل پیدائش میں خدمات انجام دینے کا معاوضہ لیا جا سکتا ہے، اسی طرح شریعت میں سرمائے کا معاوضہ بھی جائز ہے۔ سرمائے کے معاوضے سے مراد ہے عملِ پیدائش سے پیدا ہونے والے نتائج میں اپنے تناسب سے حصہ لینا؛ چنانچہ شریعت نے لازم ٹھیرایا ہے کہ سرمایہ کاروبار کے نفع و نقصان دونوں میں شریک ہو (ابن ماجہ، التجارات، باب ۲۰؛ مسند احمد، ۲ : ۱۷۴، ۱۷۸، ۲۰۵؛ طیالسی، عدد ۲۲۵۷)، کیونکہ اگر کسی سرمائے کے کاروبار میں لگنے سے نفع ہو سکتا ہے تو نقصان ہونے کے امکانات کو بالکل ہی ختم نہیں کیا جا سکتا؛ لہٰذا اگر سرمایہ اپنے نفع کا مستحق ہے تو کاروبار میں ہونے والا نقصان بھی سرمائے کے حصے میں آنا چاہیے۔ یہ اصول مغربی معاشیات کے اس مسلمہ اصول کے بالکل برعکس ہے جس میں سرمائے کو تمام عواملِ پیدائش پر فوقیت دی جاتی ہے اور اس کے معاوضے کو کاروبار کے نتائج سے غیر متعلق کر کے ایک مقرر شدہ معاوضہ سود کی شکل میں بہر حال دیا جاتا ہے۔ شریعت نے اس طرح کے تمام معاملات، جن میں سرمائے کا حصہ پہلے سے

طے کر دیا جائے اور اسے کاروبار کے نفع و نقصان سے متعلق نہ رکھا جائے، ربٰو قرار دیا ھے ۔ ربٰو قرآن مجید کی رو سے حرام ھے (۲ [البقرة] : ۲۷۵) ۔ احادیث نبوی میں بھی ربٰو کی حرمت وارد ھوئی ھے (البخاری، البیوع، باب ۲۵، ۱۱۳ و الطلاق، باب ۵۱ و اللباس باب ۸۶، ۹۶؛ مسلم، المساقاۃ و المزارع، عدد ۱۲۶، ۱۲۷؛ ترمذی، البیوع، باب ۲ و التفسیر، ۴۴ : ۲؛ سنائی، التطبیق، باب ۵۸) ۔ ربٰو کی حرمت کے پیچھے یہی اصول کار فرما ھے کہ نقصان کی ذمہ داری کے بغیر نفع جائز نہیں ۔ منطقی طور پر یہ بات لگتی بھی درست ھے ۔ سرمایہ‌دار کا یہ دعوٰی کہ عملِ پیدائش میں نفع صرف اسی کی وجہ سے ھوتا ھے، لہٰذا اس کا حصہ بہر حال یقینی ھونا چاھیے، مغربی دنیا کے مشاھدے کے برعکس ھے ۔ وھاں نفع کا تعین بےشمار عوامل پر ھوتا ھے، جن میں سرمایہ بھی ایک عامل ھے، لہٰذا جب تک تمام عوامل کے باھمی عمل سے منافع وجود میں نہ آئے، کسی ایک عملِ پیدائش کو یقینی حصے کا حق‌دار مان لینا خلاف عقل ھے .

ربٰو کی حرمت سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا ھے کہ اسلام صفر شرح سود کا داعی ھے ۔ اگر اس سے مراد یہ ھے کہ اسلام سرمائے کو بطور ایک عاملِ پیدائش کے کوئی معاوضہ دینا جائز نہیں سمجھتا تو یہ بات ھرگز درست نہیں ۔ شریعت میں شراکت و مضاربت کے معاھدے جائز ھیں، جن میں سرمایہ ایک عامل پیدائش ھونے کا معاوضہ وصول کرتا ھے .

غیر سودی کاروباری شکلیں : ربٰو کی حرمت کے بعد شریعت نے سرمائے کو کاروبار کا ایک شریک عامل بنایا ھے، چنانچہ وہ تمام معاھدے جائز قرار دیے گئے ھیں جن میں سرمایہ ایک شریک کے طور پر شامل ھو (برعکس ان معاھدوں کے جن میں سرمایہ صرف نفع کا شریک ھو اور نقصان سے بے غرض) ۔ حضور صلی اللہ علیہ و سلّم کے زمانے میں دونوں ھی طرح کے تجارتی کاروبار رائج تھے ۔ حضورؐ نے اول‌الذکر کو جائز قرار دیا اور مؤخرالذکر کو ناجائز؛ پھر جائز صورتوں میں شرکت و مضاربت کو پسند فرمایا (ابو داؤد، البیوع، باب ۲۷ تا ۲۹؛ ابن ماجہ، التجارات، باب ۶۳) : چنانچہ بعد میں مسلمان معاشروں میں شرکت اور مضاربت کی بنیادوں پر تجارت نے بہت فروغ حاصل کیا اور شرکت و مضاربت کا قانون بہت تفصیل سے مدون کیا گیا ۔ جہاں تک شرکت و مضاربت کے شرعی اصول کا تعلق ھے، یہ ایک قانونی بحث ھے اور اسلامی معاشیات میں اس کی تفصیلات ضروری نہیں؛ لہٰذا یہاں صرف ایک اجمالی تعارف پر ھی اکتفا کیا جائے گا .

شرکت : غیر سودی کاروبار کی سب سے معروف شکل تو انفرادی کاروبار ھے، جس میں ایک آدمی اپنے سرمائے اور محنت کے ذریعہ سے کاروبار کرتا ھے؛ لیکن قدیم زمانے سے کاروبار میں شرکت بھی رائج رھی ھے ۔ مسلمان فقہا نے شرکت کی مختلف قسموں کے بارے میں بہت سے تفصیلی قوانین مرتب کیے ھیں، جن میں شرکا کی ذمہ داریاں، ان کے حقوق، نفع و نقصان میں شرکت، باھر کے لوگوں سے تعلقات، دولت، رھن، قرض اور فسخ (dissolution) جیسے معاملات سے بحث کی گئی ھے .

ذیل میں شرکت کی مختلف قسموں کے بارے میں فقہی نقطۂ نظر کا خلاصہ پیش کیا جاتا ھے (متن میں حنفی فقہ کا نقطۂ نظر بیان کر دیا ھے اور بعض جگہ تشریحی نوٹ میں دوسرے فقہی مکاتب کے اختلافات بھی ظاھر کیے گئے ھیں) :-

۱۔ شرکۃ الملکیت : شرکت کی یہ قسم زیادہ معروف نہیں ۔ فقہ کی ابتدائی کتابوں میں اس کا سرسری سا ذکر ملتا ھے (حنفی فقہ میں اس کا ذکر

سب سے پہلے امام القدوری نے المختصر میں کیا) کیونکہ کاروبار کے نقطۂ نظر سے اس میں بدلتے ھوے کاروباری تقاضوں کے مطابق ڈھلنے کی گنجائش کم ھے۔ شرکۃ الملک سے مراد ھے کسی اثاثے کی ملکیت میں شریک ھونا۔ یہ ملکیت معاھدے کے قابل دو یا دو سے زائد اشخاص کے درمیان باھمی رضا مندی سے طے پا سکتی ھے (جیسے کہ وہ کوئی مشترکہ جائداد خرید لیں) اور ان کی رضا مندی کے بغیر بھی (جیسے کہ وراثت کے طور پر کوئی مشترکہ جائداد ان کو منتقل ھو)۔ دونوں ھی صورتوں میں ان میں سے کوئی بھی دوسرے کی اجازت کے بغیر مشترکہ ملکیت میں کوئی تصرف نہیں کر سکتا (القدوری: المختصر، ص ۵۳)۔ ملکیت کے واقع ھونے والے کسی بھی نفع یا نقصان میں سب فریق برابر کے شریک ھوں گے (السرخسی: المبسوط، ۱۱: ۱۵۱؛ کاسانی: بدائع الصنائع، ۶: ۵۶؛ المرغینانی: الھدایہ، ۲: ۲۹۶)۔

۲۔ شرکۃ المعاوضہ: شرکۃ المعاوضہ میں دو یا زائد اشخاص مساوی سرمائے کے ساتھ اور نفع و نقصان میں برابری کے اصول پر کاروبار میں شریک ھوتے ھیں (السرخسی، ۱۱: ۱۵۲)۔ ھر شریک دوسرے شریک کا وکیل بھی ھوتا ھے اور ضامن بھی۔ تمام شرکا کی ذمہ داری غیر محدود ھوتی ھے۔ کاروبار کے آغاز کے لیے لازم ھے کہ شرکا مالِ حاضر کے ساتھ شریک ھوں (کاسانی، ۶: ۶۰)۔ سٹاک یا واجب الوصول اثاثوں کے ساتھ شرکۃ المعاوضہ وجود میں نہیں آ سکتی (کتاب مذکور، ۶: ۵۹)۔ شرکۃ المعاوضہ میں دونوں فریق اپنی محنت کی بنیاد پر بھی اکٹھے ھو سکتے ھیں، جیسے دو کاریگر ایک ھی جگہ کام کرنے کے لیے اکٹھے ھوں اور ان کا کوئی مشترکہ سرمایہ نہ ھو۔ اس قسم کی شرکت کو شرکۃ الابدان، شرکۃ الصنائع اور شرکۃ المتصل جیسے مختلف ناموں سے یاد کیا جاتا ھے (کتاب مذکور، ۶: ۵۶)۔ محنت کی شراکت میں بھی سب شرکا ایک دوسرے کے وکیل بھی ھوتے ھیں اور کفیل (ضامن) بھی (السرخسی، ۱۱: ۱۵۵)۔ حنفی فقہا نے استحسان کے اصول کو استعمال کر کے ایک اور طرح کی شرکت کو بھی جائز قرار دیا ھے، جس میں ایک شخص کسی دوکان (سٹاک) وغیرہ کا مالک ھے اور ایک شخص کاریگر اور دونوں نفع و نقصان میں شریک ھیں۔ قیاس کے مطابق ایسی شرکت جائز نہیں، لیکن حنفی فقہا نے استحسان کے اصول پر اسے جائز قرار دیا ھے (السرخسی، ۱۱: ۱۵۹)۔ اس طرح دو یا دو سے زیادہ اشخاص محض اپنی ساکھ کی بنیاد پر بغیر کسی سرمائے یا ھنر کے اکٹھے ھو سکتے ھیں اور محض ادھار کے ذریعے اپنا کاروبار چلا سکتے ھیں۔ اس طرح کی شرکت کو شرکۃ الوجود یا شرکۃ الناس کے نام سے تعبیر کیا گیا ھے (السرخسی، ۱۱: ۱۵۲)۔ شرکۃ المعاوضہ کی تمام قسموں میں جملہ شرکا کو کاروبار چلانے کی مکمل آزادی ھوتی ھے۔ ھر شریک کو امین تصور کیا جاتا ھے، جو دوسرے شرکا کے مال کا امانت دار ھوتا ھے (السرخسی، ۱۱: ۱۵۷)۔ اس کے تمام افعال کی ذمہ داری جملہ شرکا پر ھوتی ھے، لیکن کسی شریک کو کاروبار کے اثاثوں پر تبرّع کا حق نہیں، صرف تصرف کا حق ھے۔

شرکۃ المعاوضہ میں کوئی شریک مشترکہ کاروبار کا کوئی مال کسی دوسرے کو ابداع کے طور پر دے سکتا ھے، جس میں مبدیع (= ابداع پر دینے والا) کسی مستبدیع (= ابدائع پر لینے والا) کو کاروبار کے کچھ مال کا وکیل بنا دیتا ھے اور مستبدیع کاروبار کے لیے خرید و فروخت کی مختلف خدمات انجام دیتا رھتا ھے، لیکن کوئی معاوضہ ان خدمات کا نہیں

لیتا (یہ طریقہ قرون وسطٰی میں بہت رائج تھا۔ مختلف جگہوں پر کاروباری لوگ ایک دوسرے کے وکیل یا مستبدیع بننے پر تیار ھوجاتے تھے اور معاوضہ لینے کے بجائے اپنے کاروبار کے لیے دوسرے فریق سے ایسے ھی سلوک کی توقع کرتے تھے)۔ ابداع کی صورت میں اگر کوئی نقصان ھو جائے تو ذمہ داری شرکت کی ھوتی ھے: اس میں نہ مبدیع ذمہ دار ٹھہرتا ھے اور نہ مستبدیع (الکاسانی: بدائع الصنائع، ٦ : ٦٨)،

شرکۃ المعاوضہ میں کاروبار کا مال کوئی بھی شریک دولت کے طور پر رکھ سکتا ھے۔ اسی طرح کوئی بھی شریک اس کو رھن رکھ کر کاروبار کے لیے قرض بھی لے سکتا ھے اور تمام کاروبار اس قرض کو ادا کرنے کا ذمہ دار ھوتا ھے۔ ھر شریک کو حق حاصل ھے کہ کاروبار کے انجام دینے کے سلسلے میں جو اخراجات اٹھیں وہ کاروبار سے وصول کرے (الشیبانی: کتاب الاصل)۔ اسی طرح کوئی شریک مشترکہ کاروبار کا کوئی حصہ کسی بیرونی شخص کو مضاربت کے طور پر دے سکتا ھے یا پھر باھر سے کوئی سرمایہ اس اصول پر مشترکہ کاروبار کے لیے لے سکتا ھے۔ علٰی ھذا کوئی بھی شریک کسی باھر کے شخص سے اس کاروبار کے لیے شرکۃ العنان کا معاھدہ کر سکتا ھے، لیکن کسی دوسرے شخص سے مشترکہ معاوضے کا کوئی دوسرا معاھدہ اس کاروبار کے لیے یا اپنی حیثیت میں نہیں کیا جا سکتا۔ شرکۃ المعاوضہ کسی شریک کی موت، اس کے مرتد ھونے، دارالحرب قرار پانے یا باھمی رضا مندی سے فسخ ھو جاتی ھے.

۳۔ شرکۃ العنان: شرکۃ العنان میں دو یا دو سے زائد اشخاص غیر مساوی سرمایوں اور غیر مساوی نفع و نقصان کی نسبتوں سے کاروبار کرنے کے لیے جمع ھو سکتے ھیں۔ اس میں ھر شریک دوسرے شریک کا وکیل ھوتا ھے، ضامن نہیں (القدوری: المختصر، ص ٥٣)؛ چنانچہ اگر ایک شریک دوسرے شرکا کی رضا مندی کے بغیر کوئی ایسا عمل کرتا ھے جس میں کاروبار پر کوئی ذمہ داری آئے تو باقی شرکا اس کے ذمہ دار نہ ھوں گے بلکہ وہ اپنی ذاتی حیثیت میں اس کا ذمہ دار ٹھیرے گا۔ شرکۃ العنان کی دو قسمیں ھیں: (١) شرکۃ العنان الخاص، جو کہ کسی خاص مقصد کے لیے وجود میں لائی جاتی ھے اور عام طور پر ایک ھی خرید یا فروخت کے عمل پر مشتمل ھوتی ھے؛ (٢) شرکۃ العنان العامہ، جو کہ عام کاروبار کے لیے وجود میں آتی ھے۔ شرکۃ العنان میں بھی کاروبار صرف مال حاضر سے شروع کیا جا سکتا ھے۔ مال غائب یا مال تجارت یا واجب الوصول اثاثوں کے ذریعہ شرکت العنان وجود میں نہیں آتی (الشیبانی: کتاب الاصل)۔ شرکت العنان میں شرکا کے فرائض، حقوق اور ذمہ داریاں صرف اس مال کی حد تک محدود ھیں جو انھوں نے اس کاروبار میں لگایا ھے۔ چونکہ اس معاھدے میں ھر شریک دوسرے کا محض وکیل ھوتا ھے اور کفیل نہیں ھوتا، لہٰذا وہ دوسرے شرکا کے افعال سے پیدا ھونے والی ذمہ داریوں کا ضامن نہیں ھوتا؛ صرف اپنے افعال کا غیر محدود حد تک ذمہ دار ھوتا ھے (السرخسی: المبسوط، ١١ : ١٧٥)۔ باھر کے لوگوں کے ساتھ معاملات میں ان میں سے ھر شریک اپنے اپنے افعال کا خود ذمہ دار ھوتا ھے، یعنی ان کی ذمہ داری مشترکہ نہیں ھوتی، لیکن کاروبار کے اندر شرکا کے درمیان آپس کی ذمہ داری مشترکہ ھے۔ اسی طرح اگر کاروبار کے کسی واجب الوصول قرضے میں ایک شریک مہلت دے دیتا ھے یا کچھ چھوٹ دیتا ھے تو دوسرے شرکا اس کے اس عمل سے بری الذمہ ھیں (السرخسی، ١١ : ١٧٤)۔ ھر شریک، کاروبار کو

چلانے کے لیے، تمام اخراجات کاروبار سے وصول کر سکتا ھے ۔ شرکة العنان میں بھی ھر شریک کاروبار کے مال کو ابداع، دولت، رھن، یا مضاربت کے طور پر دے سکتا ھے (السرخسی، ۱۱ : ۱۹۵؛ الکاسانی، ۶ : ۹۶) ۔ اسی طرح وہ ان صورتوں میں باھر کے لوگوں کا مال لے سکتا ھے ۔ شرکة العنان بھی ان تمام صورتوں میں ختم ھو جاتی ھے جن میں شرکة المعاوضه۔

مضاربت: مضاربت ایک فریق (رب المال) کے سرمائے اور دوسرے (مضارب) کی محنت سے کیے جانے والے ایسے کاروبار کا نام ھے جس میں نفع کی صورت میں دونوں فریق طے شدہ تناسب سے شریک ھوں اور نقصان کی صورت میں یه صرف رب المال کا ھو اور مضارب کو اپنی محنت کا کوئی صله نه ملے ۔ اس کاروبار کو قراض یا مقارضه کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ھے ۔ اسلام سے پہلے عربوں میں اس طرح کے کاروبار کا رواج تھا ۔ حضور صلّی اللہ علیه و سلّم نے حضرت خدیجه رض کے ساتھ تجارت مضاربت ھی کی بنیاد پر کی تھی (ابن سعد: طبقات، ۱ : ۸۳ و ۸ : ۹) ۔ بعثت کے بعد بھی حضور صلّی اللہ علیه و سلّم نے اس کاروبار کو برقرار رکھا؛ چنانچه خلفاے راشدین اور بعد کے ادوار میں مسلمانوں کے ھاں مضاربت کا رواج بہت وسیع پیمانے پر رھا ۔ حضرت عمر فاروق رض عراق اور مدینه کے درمیان تجارت کرنے والے تاجروں کو یتیموں کے اموال مضاربت پر دے دیتے تھے ۔ حضرت عائشه رض اور حضرت عبداللہ بن عمر رض بھی یتیموں کے اموال کو مضاربت پر لگا دیتے تھے (الشیبانی: الاصل، کتاب المضاربة) ۔ اسی طرح روایات میں حضرت عبداللہ بن مسعود رض اور حضرت عباس رض بن عبدالمطلب کے مضاربت کرنے کا ذکر آیا ھے (السرخسی، ۲۲ : ۱۸) ۔ حضرت عمر فاروق رض کے دونوں بیٹوں نے جب سرکاری روپے کو بیت المال کے لیے لاتے ھوئے راستے میں تجارت کی تو حضرت عمر فاروق رض نے مضاربت کے معاھدے کے تحت ان سے منافع میں سے بیت المال کا حصه وصول کیا ۔ اس رواج کی وجه سے فقہا نے اس کاروبار کے متعلق تفصیلی قانون مدون کیا اور اس میں روز مرہ مسائل کی شرعی حیثیت متعین کی۔

مضاربت کے لیے یه ضروری نہیں که رب المال صرف ایک ھو، بلکه افراد کا ایک گروہ بھی کسی ایک مضارب کو اپنا مال مضاربت کی بنیاد پر دے سکتا ھے ۔ یه بھی ضروری نہیں که مضارب ایک ھو بلکه ایک رب المال کئی مضاربوں کو اپنا مال دے سکتا ھے ۔ اس طرح نه صرف مضارب اپنے سرمائے کو کاروبار میں لگا سکتا ھے بلکه ایک شخص اپنے سرمائے کے ساتھ کسی دوسرے کا مال بھی بطور مضاربت لے سکتا ھے ۔ ایسی صورت میں نفع و نقصان کا حساب سرمائے کے تناسب سے کیا جائے گا ۔ مضاربت کی شرط صرف اس سرمائے پر عائد ھوگی جو که مضاربت کی بنیاد پر لیا گیا ھو؛ اس کا ذاتی سرمایه مضاربت کی شرائط سے مبرا ھوگا (دیکھیے الشیبانی، کتاب المضاربة).

مضاربت میں مضارب کی ذمه‌داری باھر کے افراد کے ساتھ اپنی ذاتی حیثیت میں ھوتی ھے اور رب المال اس کا ذمه‌دار نہیں ھوتا بلکه باھر کے افراد کو یه جاننے کی بھی ضرورت نہیں که مضارب کسی دوسرے کے سرمائے سے کاروبار کر رھا ھے؛ لہٰذا عام طور پر رب المال کی ذمه‌داری اپنے مال تک ھوتی ھے، حتٰی که مضاربت کے عام معاھدوں میں مضارب پر پابندی لگا دی جاتی ھے که وہ اصل زر سے زائد سرمائے سے کاروبار نه کرے تاکه رب المال اپنے سے زیادہ کا ذمه‌دار نه ٹھیرے ۔ اس کے خلاف مضاربت کی صورت میں مضارب کی ذمه‌داری ذاتی ھوتی ھے ۔ اگر مضارب اصل زر کی حد سے زیادہ قرض لے لے تو پھر اس زیادہ کی حد تک

اس میں اور رب المال میں شرکة الوجود کا معاہدہ سمجھا جاتا ہے ۔ شرکت کی طرح مضاربت کے کاروبار کا آغاز نقد مال کے ذریعے کیا جا سکتا ہے؛ جنس کے ذریعے یہ کاروبار شروع نہیں کیا جا سکتا ۔ رب المال کسی ایسے سرمایے کو مضاربت پر دے سکتا ہے جو اس کے اپنے قبضے میں تو نہ ہو بلکہ کسی جگہ دولت کے طور پر رکھا ہو یا کسی سے واجب الوصول ہو ۔ رب المال کسی شخص کو یہ اختیار دے سکتا ہے کہ وہ اس کا قرض وصول کرکے مضاربت کی بنیاد پر کاروبار میں لگائے ۔ یہ سہولت خصوصًا دور دراز کی جگہوں سے واجب الوصول رقوم کے سلسلے میں بہت فائدہ مند ہوتی ہے (السرخسی، ۲۲ : ۲۹).

رب المال کے لیے لازم نہیں کہ وہ ساری رقوم مضاربت کی بنیاد پر مضارب کو دے بلکہ وہ اس رقم کا کچھ حصہ مضاربت، کچھ قرض، کچھ ابداع اور کچھ ودیعت کے طور پر دے سکتا ہے ۔ اس سے رب المال کی نفع و نقصان کی پوزیشن مضارب کی به نسبت قدرے زیادہ محفوظ ہو جاتی ہے (دیکھیے الشیبانی، کتاب المضاربة) .

مضاربت کے معاہدے کے لیے لازم ہے کہ مضارب کو مال کے تصرف پر مکمل اختیار ہو اور یہ اختیار یا تو مال کو اس کے حوالے کرنے سے دیا جائے یا اس مال کو استعمال کرنے کی واضح اجازت کے ساتھ؛ لیکن قانونی طور پر یہ رب المال کی ملکیت ہی رہتا ہے (کتاب مذکور) .

مضاربت کے معاہدے میں رب المال اور مضارب کے درمیان نفع کی تقسیم کسی بھی نسبت سے ہو سکتی ہے؛ اس کے لیے کوئی شرعی پابندی نہیں، لیکن کسی بھی فریق کا حصہ حتمی رقم کے طور پر مقرر نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ ربٰو کی ایک شکل ہے ۔ معاہدے کے قانونی ہونے کے لیے یہ بھی لازم ہے کہ نفع کی یہ نسبت واضح طور پر طے کی جائے ۔ ہاں، اگر یہ نسبت واضح نہ ہو تو پھر اسے برابر کے اصول پر بانٹا جائے گا ۔ اگر مضارب ایک سے زیادہ ہوں تو بھی نفع کی تقسیم کا یہ اصول برقرار رہے گا (دیکھیے کتاب مذکور).

مضاربت کے معاہدے میں عام طور پر مضارب نقصان میں شریک نہیں ہوتا کیونکہ اس کا نقصان یہ ہے کہ اس نے ایک عرصے تک محنت کی اور اسے کچھ نہ ملا، لیکن اس کے ساتھ ہی مضارب پر لازم ہے کہ وہ رب المال کے سرمائے کو امانت تصور کرے اور اس میں کوئی ایسا تصرف نہ کرے جو عام کاروباری طور طریقوں سے ہٹا ہوا ہو ۔ اگر کسی طرح سے مضارب کی بدنیتی یا بددیانتی ثابت ہو جائے تو اس طرح کے نقصان کا وہی ذمہ دار ٹھیرے گا ۔ نقصان سے بری الذمہ وہ اسی وقت تک ہے جب تک وہ امین رہنے کا حق ادا کرتا رہے .

مضاربت کی دو قسمیں ہیں : (الف) غیر محدود؛ (ب) محدود.

غیر محدود مضاربت : اس میں رب المال مضارب کو اختیار دیتا ہے کہ وہ اس مال سے جس طرح مناسب سمجھے، کاروبار کرے ۔ ایسے کاروبار میں مضارب کو اس قسم کے اختیارات حاصل ہو جاتے ہیں (السرخسی، ۲۲ : ۲۹، ۳۰) :-

(۱) بیع و شری، تجارت کے جس مال میں بھی وہ چاہے؛
(۲) نقد یا ادھار خرید و فروخت؛
(۳) ابداع، ودیعت، رھن کی آزادی؛
(۴) اجرت پر معاون رکھنے کی اجازت؛
(۵) کرائے پر سواری یا سامان حاصل کرنے کی اجازت؛
(۶) تجارت کی غرض سے مال لے کر سفر کرنے

کی اجازت؛

(۷) رب المال کے سرمائے کو اپنے سرمائے سے خلط ملط کرنے کی اجازت؛

(۸) کسی دوسرے کو آگے مضاربت پر مال دینے کی اجازت؛

(۹) کسی دوسرے کے ساتھ شرکت کی اجازت؛

آخری دو اختیارات کی رو سے مضاربت در مضاربت اور شرکت در مضاربت کی شکلیں وجود میں آتی ہیں۔ پہلی دونوں صورتوں میں مضارب کی حیثیت تیسرے فریق سے رب المال کی ہوتی ہے۔ اس طرح دو علیحدہ علیحدہ معاہدے وجود میں آتے ہیں: ایک معاہدہ مضارب اور تیسرے فریق کے درمیان اور دوسرا معاہدہ مضارب اور رب المال کے درمیان۔ دونوں معاہدوں میں شرائط معاہدہ اور نفع کی تقسیم کا اصول واضح طور پر طے کیا جاتا ہے۔

محدود مضاربت: اس کی صورت میں مضارب کو آخری تین اختیارات سے محروم سمجھا جاتا ہے۔ (دیکھیے السرخسی، محل مذکور)۔ بعض صورتوں میں مضارب پر کسی خاص علاقے میں تجارت کرنے کی پابندی لگا دی جاتی ہے۔ ایسی صورت میں اگر مضارب اس کی خلاف ورزی کرے تو ذمہ داری اس کی ذاتی ہوگی۔ اس طرح رب المال کسی خاص قسم کے مال تجارت میں کاروبار کرنے کی پابندی لگا سکتا ہے۔ اس قسم کی پابندی کی محرک رب المال کی تجارتی بصیرت ہو سکتی ہے (السرخسی، ۲۲ : ۴۰)۔ رب المال مضارب کی تجارتی پالیسی پر بھی پابندیاں لگا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر وہ یہ پابندی لگا سکتا ہے کہ کسی خاص فریق سے کاروباری تعلق نہ رکھا جائے۔ ایسا عام طور پر اس لیے ہوتا ہے کہ بعض لوگوں سے تجارتی معاملات کے بارے میں رب المال کو اطمینان نہیں ہوتا۔ اسی طرح بعض اوقات مال ابداع یا ادھار کے طور پر دینے پر پابندی لگا کر کاروبار کو صرف نقد تجارت تک محدود کر دیا جاتا ہے (السرخسی، ۲۲ : ۴۲)۔ غرضیکہ کاروبار کے مفاد کے تحت مناسب شرائط عائد کی جا سکتی ہیں، لیکن اگر کسی شرط کے بارے میں مضارب اور رب المال میں اختلاف ہو جائے تو قانون کا رجحان غیر محدود مضاربت کو سہارا دینے کی طرف ہے۔

منافع کا تعین: اب ہم منافع کے تعین کا سوال زیر بحث ہیں۔ کاروبار انفرادی ہو، یا شراکت یا مضاربت، بہر حال رب المال کو ایک منصفانہ منافع سے زیادہ وصول کرنے کا حق نہیں ہے اور منصفانہ سے مراد وہ منافع ہے جو:

(الف) عام حالات میں طلب و رسد کے قانون کے تحت آزاد منڈی میں لین دین سے پیدا ہو۔ آزاد منڈی سے مراد ایسے حالات ہیں جن میں حکومت اور کاروباری حضرات کی طرف سے ایسے اقدامات نہ کیے جائیں جو طلب و رسد کے فطری قانون کے عمل میں خلل انداز ہوں۔ مثال کے طور پر حکومت کی طرف سے اجارہ داریوں کے قیام، بعض افراد کے لیے پرمٹ اور لائسنس کے اجرا، اشیا کی نقل و حرکت پر پابندیاں یا قیمتوں کا تعین (تسعیر) وغیرہ ایسے اقدام ہیں جو آزاد منڈی کے عمل میں خلل ڈال سکتے ہیں۔ اسی طرح کاروباری لوگ احتکاز، سٹے بازی، جھوٹی اور دل فریب اشتہار بازی وغیرہ کے ذریعے مصنوعی قلت پیدا کر سکتے ہیں۔ یہ سب باتیں منڈی کے آزاد عمل کے منافی ہیں؛

(ب) جو منافع نظام پیداواری و فروخت میں دیگر عواملِ پیدائش کے لیے طے شدہ حقوق ادا کرنے کے بعد بچا رہے، مثلاً عمارت کا کرایہ، ملازمین کی اجرت، اور دیگر اخراجات وغیرہ .

(ج) جو منافع صارفین کی قوت خرید سے مناسب قیمتوں سے حاصل کیا جائے (موجودہ اقتصادی بحران، مطبوعۂ جماعت اسلامی، ص ۳۳)۔ لیکن

مناسب قیمتوں سے کیا مراد ہے؟ فی الواقع یہ ایک مشکل سوال ہے اور اس کا دائرۂ عمل کاروباری حضرات کی اپنی ذہنی تربیت اور ایمانی حالت پر ہے۔ منڈی کے آزاد عمل کے باوجود بعض اوقات کاروباری حضرات اس پوزیشن میں ہوتے ہیں کہ وہ اپنی لاگت پر کثیر نفع کما سکیں۔ ایسے وقت میں ان کی اپنی ذہنی اور ایمانی حالت ان کا محاسبہ کر سکتی ہے کہ وہ لوگوں سے ایسا منافع نہ کمائیں جو ان کی قوت خرید سے زیادہ ہو، یا ان کی اپنی مشقت سے کوئی نسبت نہ رکھتا ہو۔ عام طور پر ایسی صورت حال اس وقت پیدا ہوتی ہے جب صارفین کے پاس منڈی کے حالات کے بارے میں مکمل معلومات نہ ہوں۔ اس سلسلے میں حکومت عام اشیاے ضرورت کی لاگت، پیدائش اور دیگر مصارف کے بارے میں معلوماتی لٹریچر شائع کرنے کا تقاضا کر سکتی ہے تاکہ صارفین کی رہنمائی ہو۔ خود صارفین بھی اپنی انجمنیں بنا سکتے ہیں اور ایسے تحقیقی ذرائع اختیار کر سکتے ہیں جن کے ذریعے وہ ناجائز منافع خوری کے خلاف جد و جہد کر سکیں۔ اس کے علاوہ حکومت کاروباری حضرات کی دینی تربیت اور انہیں دوسروں سے خیر خواہی، تعاون اور احسان کی تعلیمات سے بہرہ ور کرنے کا انتظام کر سکتی ہے۔ اس طرح ایک اجتماعی ضمیر بیدار کیا جا سکتا ہے کہ لوگ ناجائز منافع خوری کرنے والوں کے خلاف عملی احتجاج کریں اور ان کے مال کا بائیکاٹ کریں۔ پہلے ادوار میں مسلمان حکومتوں میں الحسبہ کا محکمہ قائم کیا جاتا تھا، جس کے فرائض میں اور باتوں کے علاوہ ناجائز منافع خوری پر نگرانی بھی شامل تھی۔

صرفِ دولت

حلال ذرائع سے دولت پیدا کرنے کی پابندی کے بعد اسلام نے صرفِ دولت کا بھی ایک ضابطہ عطا کیا ہے۔ اسلامی معاشرے میں وظیفۂ صرف (Consumption Function) کا مطالعہ اس ضابطے کی روشنی ہی میں حقیقت پسندانہ ہو سکتا ہے۔ ایک مغربی معاشرے میں لوگ صرفِ دولت میں بالکل آزاد ہیں اور ان کا اپنا ذاتی مفاد ہی ان کا اصل راہنما ہوتا ہے۔ وہاں ہر فرد کو مکمل آزادی ہے کہ وہ جو چیز چاہے طلب کرے اور جتنا چاہے اس پر صرف کرے۔ اس کے برعکس اسلام نے صرفِ دولت کی کچھ حدود و قیود متعین کی ہیں۔ ہر فرد کو ان حدود کے اندر مکمل آزادی ہے جبکہ ان حدود کو پامال کرنے کی اجازت کسی کو بھی نہیں، مثلاً:

اول: اسلام نے سادہ زندگی کو ایک مطلوب شے گردانا ہے (ترمذی، کتاب الزہد، باب ۱۹؛ مسند احمد، ۳: ۴۴۳ و ۴: ۲۳۹ و ۵: ۳۴، ۳۶ و ۶: ۱۹ تا ۲۲)۔ حضور اکرم صلّی اللہ علیہ و سلّم کا اسوۂ حسنہ اس پر دلالت کرتا ہے (مسلم، کتاب الزہد، عدد ۲۲ تا ۳۴؛ البخاری، الہبۃ، باب ۱ و فرض الخمیس، باب ۲ و المناقب، باب ۲۵؛ ترمذی، کتاب الزہد، باب ۳۸؛ ابن ماجہ، الاضاحی، باب ۴۸، ۴۹، ۵۴ و الادب، باب ۱۰ تا ۱۲؛ نسائی، الضحایا، باب ۳۷؛ موطأ، صفۃ النبی، عدد ۱۹ تا ۲۸)۔ آپؐ کے بعد خلفاے راشدینؓ کی زندگیاں بھی سادگی کا ایک نمونہ تھیں۔ یہ حضرات اگرچہ دنیا جہان کے مال و اسباب کے حصول پر قادر تھے، لیکن انہوں نے اپنے لیے بہ رضا و رغبت ایک سادہ اور بے تکلف زندگی کو پسند کیا (ترمذی، کتاب الزہد، باب ۳۵)۔

دوم: اسلام نے اسراف و بخل کے درمیان اقتصاد (اعتدال) کی راہ کو پسند کیا ہے اور اقتصاد کی یہ روش جہاں عام افراد کے لیے پسندیدہ ہے وہاں قومی سطح پر بھی حکومت کے لیے روا نہیں کہ وہ عام لوگوں کے مال کو اسراف میں اڑا دے یا پھر

خود انھیں خرچ کرنے میں بخل کرے (مسند احمد، ۱ : ۸۷).

سوم: اسلام نے تنعم کی زندگی کو سخت ناپسند کیا ہے اور ان تمام راستوں پر پہرے بٹھا دیے ہیں جو تنعم کی طرف لے جا سکتے ہیں، مثلاً مردوں کے لیے جائز نہیں کہ وہ ریشم پہنیں (مسلم، کتاب اللباس، عدد ۲۲ تا ۲۵؛ البخاری، اللباس، باب ۲۵؛ ابوداوٗد، باب ۷؛ ترمذی، الادب، باب ۵۲؛ ابن ماجه، اللباس، باب ۱۹)، یا زیورات کا استعمال کریں (مسلم، اللباس، عدد ۴، ۵؛ البخاری، الجنائز، باب ۲ و النکاح، باب ۷۱؛ ابوداوٗد، اللباس، باب ۸) - اسی طرح شراب اور جوئے جیسے مسرفانہ استعمال کو مکمل طور پر حرام قرار دیا گیا ہے (۵ [المائدہ] : ۹۰؛ نیز مسلم، الأشربه، عدد ۹۷؛ البخاری، البیوع، باب ۲۴، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۲؛ ابوداوٗد، الأشربه، باب ۱، ۴، ۵، ۹، ۱۱۲؛ ترمذی، الأشربه، باب ۱، ۳، ۸؛ مسند احمد، ۲ : ۱۰۸) - عیش و عشرت کی دیگر نشانیاں، مثلاً مصوری اور سنگتراشی (البخاری، البیوع، باب ۴۰ و بدأالخلق، باب ۷، ۱۷ و الانبیاء، باب ۸؛ مسلم، کتاب اللباس، عدد ۱۱۹ تا ۱۲۷؛ ترمذی، الادب، باب ۴۴؛ ابوداوٗد، الطہارۃ، باب ۸۹ و اللباس، باب ۴۵)، عورتوں کا مصنوعی جوڑے باندھنا (مسلم، کتاب اللباس، عدد ۱۶۸؛ البخاری، الانبیاء، باب ۵۴؛ ترمذی، اللباس، باب ۲۵)، یا ایسے فیشن اختیار کرنا جن میں دولت کا ضیاع ہو، ان سب کو ناجائز قرار دیا گیا ہے.

اسراف و تنعم کی زندگی پر پابندی کا سب سے نمایاں اثر ملک میں صنعت و حرفت کی سمت پر پڑتا ہے۔ ان چیزوں کی حرمت کے بعد کسی کاروباری شخص کے لیے یہ سود مند نہیں ہو سکتا کہ وہ ان اشیا کی پیدائش کی طرف متوجہ ہو۔ علاوہ ازیں ان کی تجارت پر بھی ویسی ہی پابندی ہے جیسی صرف پر، لیکن خود تجارتی نقطۂ نظر سے بھی ان کا کاروبار نفع بخش نہیں ہو سکتا؛ چنانچہ بہت سے قومی وسائل جو صارفین کے لیے ایک طبقے کے لیے اشیاے تنعم کی پیدائش پر صرف ہو سکتے ہیں ان کو ایسی اشیا کی پیدائش میں لگایا جا سکتا ہے جو عوام‌الناس کی ضرورت ہوں۔ اس طرح ایک محدود طبقے کی حد سے گزری ہوئی عیاشی کا رخ موڑ کر عام لوگوں کے لیے گنجائش کی صورت پیدا ہو سکتی ہے.

چہارم: انسان کی اس دولت پر جو حکومت کے واجبات (از قسم عشر، زکوٰۃ) وغیرہ ادا کرنے کے بعد بچے، معاشرے کے بہت سے دیگر افراد کے حقوق بھی ثبت کر دیے گئے ہیں۔ ان میں اپنے اہل و عیال، والدین، معاشرے کے غربا و مساکین، مستحق اعزا و اقارب اور دیگر اجتماعی بہبود کے لیے مشاغل شامل ہیں۔ ان پر اپنے مال کو خرچ کرنے کا نام انفاق ہے۔ قرآن و حدیث میں اس کی بہت فضیلت وارد ہوئی ہے۔ انفاق اتنا محبوب عمل ہے کہ جب لوگوں نے سوال کیا کہ اللہ کی راہ میں کیا خرچ کیا جائے تو وحی نازل ہوئی: ''العفو''، یعنی ضرورت سے جو زائد ہو وہ سب دوسروں پر خرچ کر دیا جائے (۲ [البقرۃ] : ۲۱۹) - یہی وجہ ہے کہ صحابہؓ انفاق میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کرنے لگے۔ ایک حدیث میں آیا ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ جس کے پاس زائد کھانا ہو وہ اپنے بھائی کو دے، جس کے پاس زائد سواری ہو وہ اپنے بھائی کو دے، حتٰی کہ راوی کو شک گزرا کہ ہمارے لیے جائز نہیں کہ ہم اپنی ضرورت سے زیادہ کوئی چیز اپنے پاس رکھ سکیں (مسلم، کتاب اللقطه، عدد ۱۹).

آیة العفو اور مذکورۂ بالا قسم کی احادیث سے لوگوں نے یہ مطلب سمجھا ہے کہ اسلام میں اپنی ضروریات سے زائد رکھنے کی ممانعت ہے، لہٰذا تن بدن کے کپڑوں اور زندہ رہنے کی خوراک کے علاوہ باقی

ہر چیز پر ذاتی ملکیت ناجائز ہے (غلام احمد پرویز: قرآن کا نظام ربوبیت)؛ لیکن یہ درست نہیں کیونکہ:

(۱) ذاتی ملکیت کا نظریہ اسلام کی بنیادی حکمت، جملہ عبادات اور تمام قوانین کا مرکزی تصور ہے، لہٰذا اس تاویل سے اس تصور کی نفی کرکے تمام شریعت کی نفی لازم آ جائے گی؛

(۲) قرآن میں بعض آیات قوانین بیان کرتی ہیں اور بعض میں صرف مطلوب عمل کی نشان دہی کی گئی ہے۔ امت میں کسی نے بھی یہ استدلال نہیں کیا کہ آیۃ العفو کوئی قانون بیان کر رہی ہے، بلکہ اس پر اجماع ہے کہ یہ ایک مستحب عمل کی نشان دہی کرتی ہے؛

(۳) بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ آیت ان حضرات کے سوال پر اتری تھی جو اللہ کی راہ میں سارا مال خرچ کرنا چاہتے تھے اور جب انھیں حضورؐ نے اس سے روکا تو انھوں نے پوچھا کہ کتنا مال اللہ کی راہ میں خرچ کیا جائے۔ اس پر بتایا گیا کہ اپنی ضرورتوں کو پورا کرنے کے برابر ضرور روک لو تاکہ تنگی نہ ہو؛

(۴) حضورؐ سے دوسری روایات میں منقول ہے کہ بندے کے لیے زیادہ مناسب ہے کہ وہ اپنی اولاد کو متمول چھوڑ جائے بجائے اس کے کہ وہ ان کو فقر و فاقے میں چھوڑ جائے۔ یہ بات بھی حضورؐ نے ایک صحابی کے اس اصرار کے جواب میں فرمائی جو اللہ کی راہ میں سارا مال صدقہ کرنا چاہتے تھے (مسلم، کتاب الوصیة، عدد ۵ تا ۱۱)۔ غرضیکہ شریعت نے انفاق میں بھی اقتصاد کو پسند کیا ہے۔

تبادلۂ دولت

پیدائشِ دولت اور صرفِ دولت کی طرح تبادلۂ دولت کے باب میں بھی شریعت نے چند قواعد و ضوابط متعین کیے ہیں تاکہ منڈی میں عادلانہ قیمتیں رائج ہوں اور ظلم کا سدباب ہو۔ عادلانہ قیمتوں سے مراد ایسی قیمتیں ہیں جو بائع اور مشتری میں سے کسی پر بھی ظلم کا باعث نہ ہوں۔ چونکہ شریعت نے فریقین کے حقوق و فرائض تفصیل سے بیان کر دیے ہیں، لہٰذا کسی مقابلے میں ان حدود سے تجاوز کسی دوسرے پر ظلم کا باعث ہو سکتا ہے۔ ایسا بازار جو فریقین کو ان کے جائز حقوق و فرائض پر کاربند رکھے، عادلانہ تصور ہوگا۔ اسلام نے ایک طرف تو بیع کی ان قسموں کی نشان دہی کر دی جو ناجائز ہیں اور دوسری طرف جائز بیع کے لیے لازمی عناصر کا تعین کر دیا۔ اسی طرح قیمتوں کے بھی بارے میں اصولی ہدایات دی گئی ہیں اور تاجروں کے لیے ایک ضابطۂ اخلاق فراہم کیا گیا ہے۔ ذیل میں ہم اختصار سے ان قواعد و ضوابط کا جائزہ لیتے ہیں:-

قیمتوں کے تعین کا عام اصول:

طلب اور رسد کی قوتوں کے ذریعے متعین ہونے والی قیمتوں کو شریعت نے ایک فطری طریقے سے تسلیم کیا ہے۔ حضورؐ کے زمانے میں ایک بار مدینۂ منورہ میں اشیا کے نرخ چڑھ گئے تو لوگوں نے حضورؐ سے استدعا کی وہ قیمتوں کا تعین فرما دیں، لیکن حضورؐ نے ایسا کرنے سے انکار فرمایا کیونکہ اس میں فریقین میں سے کسی ایک پر ظلم کا اندیشہ ہے (ترمذی، کتاب البیوع، باب ۷۳؛ ابوداود، البیوع، باب ۵۱)۔ شریعت کی اصطلاح میں قیمتوں کے تعین کو تسعیر کہتے ہیں۔ عام حالت میں تسعیر کے ناجائز ہونے میں تقریباً کوئی اختلاف نہیں، لیکن بعض متقدمین نے مذکورۂ بالا حدیث کی تشریح کرتے ہوئے یہ بات بہت وضاحت سے کہی ہے کہ تسعیر صرف انھیں حالات میں ناجائز ہے جب منڈی میں قیمتیں طلب اور رسد کے آزادانہ عمل سے متعین ہوتی ہوں۔ اس کے برعکس اگر منڈی میں کسی خلل اندازی کرنے والے عنصر کی وجہ سے تاجروں

کو ناجائز منافع خوری کے مواقع حاصل ہو رہے ہوں تو اسلامی ریاست کا فرض ہے کہ وہ مداخلت کر کے تسعیر کرے اور تاجروں کو ناجائز منافع خوری سے منع کرے (ابن نجیم الحنفی : الاشباہ و النظائر، ص ۱۲۱ تا ۱۲۹؛ ابن تیمیه : الحسبه فی الاسلام، ص ۲۷ تا ۲۹) ۔ ناجائز منافع خوری کے یہ مواقع مختلف طریقوں، مثلاً ذخیرہ اندوزی، سمگلنگ، سٹہ بازی، اجارہ داریوں کے قیام، بڑے بڑے کاروباروں کے اشتراک (cartels) کے ذریعے منڈی پر قبضے، جھوٹی اشتہار بازی، مصنوعی طریقوں سے رسد کو کم رکھنے، ضیاع مال، وغیرہ سے پیدا کیے جاتے ہیں ۔ اگر اسلامی ریاست محسوس کرے کہ عوام الناس کو غیر فطری قیمتیں دینے پر مجبور کیا جا رہا ہے تو وہ تسعیر کے ذریعے قیمتیں مقرر کر سکتی ہے، لیکن چونکہ تسعیر کا عام طور پر نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اشیا بازار سے غائب ہونے لگتی ہیں، لہٰذا جہاں ایک طرف قیمتوں کے تعین کو قانونی تحفظ دینے کی ضرورت ہوگی وہاں تاجروں کے گوداموں اور ان کی ذخیرہ اندوزیوں پر بھی نگاہ رکھنا ہوگی تاکہ تسعیر کے ساتھ ہی اشیا منڈی سے غائب نہ ہو جائیں۔

منڈی میں خلل ڈالنے والے عناصر :

ایک طرف شریعت نے عام حالات میں تسعیر کی اجازت نہیں دی اور دوسری طرف طلب اور رسد کی قوتوں کے آزادانہ عمل کے لیے ایک سازگار فضا پیدا کرنے کا اہتمام کیا ہے؛ چنانچہ ان تمام عناصر پر، جو مارکیٹ میں مصنوعی طلب یا مصنوعی قلت پیدا کر سکتے ہیں، پابندی لگا دی :-

۱ - احتکار: اس سے مراد ہے گرانی پیدا کرنے کی نیت سے غلے کو روک رکھنا ۔ حضورؐ نے احتکار سے منع فرمایا ۔ اگرچہ احادیث میں صریحاً غلے کے احتکار کی ممانعت وارد ہے، لیکن یہ ایک عمومی ہدایت ہے جو ہر قابل بیع چیز پر وارد ہوتی ہے ۔ منڈی میں اگر کسی چیز کی مانگ ہو اور کسی تاجر کے پاس اس کا ذخیرہ ہو اور اسے نفع بھی ملتا ہو تو اس کے لیے جائز نہیں کہ وہ قیمتوں کے چڑھنے کے انتظار میں اس کو روک رکھے، (مسلم، کتاب المساقاۃ و المزارعۃ، عدد ۱۵۷، ۱۵۸).

۲ - سٹہ بازی : اس سے مراد غائب مال کے سودے ہیں۔ شریعت نے بیع و شری میں اس بات کی اجازت نہیں دی کہ جو مال موجود نہ ہو، یا جس کی کھپت یا کیفیت کے بارے میں کوئی ایک فریق لاعلم ہو، اسے خریدا یا بیچا جائے۔ اسی طرح سے ایسے باغ کو جس کے پھل پکے نہ ہوں یا ایسے کھیت کو جس کی فصل میں ابھی دانے نہ پڑے ہوں، فروخت نہیں کیا جا سکتا (مسلم، کتاب البیوع، عدد ۳۳ تا ۴۷؛ البخاری، البیوع، باب ۵۱، ۵۴، ۵۵؛ ابوداود، البیوع، باب ۶۵؛ ترمذی، البیوع، باب ۵۶؛ نسائی، البیوع، باب ۵۴، ۵۵؛ ابن ماجه، التجارات، باب ۳۷؛ دارمی، البیوع، باب ۲۵؛ مسند زید، عدد ۵۵۶، ۵۵۷) ۔ یہ ساری شکلیں بیع معدوم کی فہرست میں آتی ہیں، اور قیمتوں میں مصنوعی اضافے کا باعث بنتی ہیں ۔ موجودہ دور میں بھی سٹہ بازی کے ذریعے بعض اوقات ٹیلیفون ہی پر ایک مال کئی کئی ہاتھوں میں فروخت ہوتا رہتا ہے، حتیٰ کہ جب وہ صارفین کے لیے منڈی میں آتا ہے تو اس پر منافع کے متعدد ردے چڑھ چکے ہوتے ہیں۔ یہ سب درمیانی لوگ کوئی خدمت انجام دیے بغیر اس میں منافع کماتے ہیں ۔ شریعت نے اس کی روک تھام کے لیے غائب مال کے سودوں پر مکمل پابندی عائد کر دی ہے ۔

۳- بیع حاضر لباد: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہ ایک خاص طریقۂ بیع کا نام تھا ۔ ان دنوں یہ عام رواج تھا کہ جب دیہاتی غلہ فروش

اپنی اجناس لے کر شہر پہنچتے تو بعض دلال قسم کے تاجر ان سے غلہ لے کر شہر کے لوگوں میں فروخت کرتے اور اس عمل میں وہ دیہاتیوں کو بہت تھوڑی قیمت ادا کرتے اور شہر کے لوگوں سے بہت زیادہ وصول کرتے؛ اس طرح وہ دونوں طرف سے خوب نفع کماتے - دیہاتیوں اور شہریوں میں چونکہ آپس میں ربط نہیں ہونے دیا جاتا تھا اور دونوں طرف کو منڈی کے اصل حالات سے بےخبر رکھا جاتا تھا، لٰہذا اس درمیانی گروہ کے لیے یہ ممکن تھا کہ وہ اشیا کی قیمتوں کو مجموعی طور پر ایسے معیاروں پر رکھے جہاں اسے فائدہ پہنچے - حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اس درمیانی گروہ کو اس کارروائی سے منع فرما دیا (البخاری، البیوع، باب ۶۰، ۶۴، ۶۸، ۷۰ و الشروط، باب ۸، ۱۱ و الحیل، باب ۶؛ مسلم، البیوع، عدد ۱۳ تا ۱۵؛ ابوداؤد، البیوع، باب ۴۴؛ ترمذی، البیوع، باب ۶۵؛ نسائی، البیوع، باب ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۲۰؛ ابن ماجہ، التجارات، باب ۱۴؛ موطّأ، البیوع، عدد ۹۶، ۹۷)، بلکہ حکم دیا کہ جب دیہاتی غلہ لے کر پہنچیں تو انہیں بازار میں خود فروخت کرنے دیں اور پھر طلب و رسد کے آزادانہ عمل سے جو قیمتیں متعین ہوں ان پر سب خرید و فروخت کی جائے .

۴- **بیع تلقی الرکبان**: حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے زمانے میں رواج تھا کہ جب شہر میں کسی قافلے کے آنے کی اطلاع پہنچتی تو ہوشیار قسم کے تاجر شہر سے باہر پہنچ کر قافلے کو جا لیتے اور پیشتر اس کے کہ قافلے کو شہر کی رائج قیمتوں کا اندازہ ہوتا، وہ سستے داموں ان سے مال خرید لیتے اور بعد ازاں اس مال کو شہر لا کر مہنگے داموں فروخت کرتے - اس کو بیع تلقی الرکبان کہتے تھے - حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اس سے منع فرما دیا - بیع تلقی الرکبان میں بھی اصل معاملہ ایک فریق کو دوسرے فریق سے مصنوعی طور پر جدا کر کے اور دونوں کی ناواقفیت سے فائدہ اٹھا کر منافع خوری کرنے کا تھا .

موجودہ دور میں حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی ان ہدایات پر عمل کروانے کے لیے لازم ہوگا کہ اسلامی ریاست منڈی کے حالات کے بارے میں معلومات شائع کرنے کا مناسب بند و بست کرے - اس کے علاوہ جو لوگ دیہات سے غلہ لے کر شہر پہنچیں ان کے لیے منڈی کے حالات کا جائزہ لینے تک اپنے مال کو کہیں رکھنے کا انتظام ہو کیونکہ عام طور پر دلالوں کا گروہ اس وقت اپنی کارروائی کرتا ہے جب وہ دیہاتیوں کو مجبور دیکھتا ہے کہ وہ اپنی اجناس کو شہر میں ایک دو روز کے لیے بھی نہیں روک سکتے - اس کے علاوہ حکومت اجناس کی ایک منصفانہ قیمت مقرر کر دے تاکہ اگر بازار میں تاجر کم بھاؤ پر ایکا کر لیں تو کاشتکاروں کے تحفظ کے لیے حکومت اپنی مقرر کردہ قیمت پر اجناس خرید کر انہیں تاجروں کے استحصال سے بچائے .

۵- **جھوٹی اشتہار بازی**: تاجر عام طور پر گاہک کو راغب کرنے کے لیے مال کی خصوصیات اور قیمتِ خرید کے بارے میں جھوٹی قسمیں کھاتے رہتے ہیں- حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے بیع و شرٰی میں اس قسم کی ترغیب کی ممانعت فرمائی ہے (مسلم، کتاب الایمان، عدد ۱۹۸ و البیوع، عدد ۱۰۹؛ البخاری، البیوع، باب ۲۶، ۲۷ و الرھن، باب ۷۶؛ مسند احمد، ۳ : ۲۴۲) - اس دور میں علاوہ انفرادی معاملے کے اجتماعی سطح پر کاروباری ادارے اپنے مال کی تشہیر کے لیے اس کی ایسی خوبیاں بیان کرتے ہیں جو فی الواقع اس مال میں موجود نہیں ہوتیں- اسی طرح وہ اشتہار بازی میں انسان کے سفلی جذبات، از قسم جنس، حرص دنیا، حب جاہ، ہوس مال،

وغیرہ کو بھی اپیل کرتے ہیں تاکہ ان کے مال کی طلب پیدا ہو۔ یہ ساری باتیں ایسی ہیں جن کی ایک اسلامی معاشرے میں گنجائش نہیں۔ اسلامی معاشرے میں جہاں تاجروں کے انفرادی اخلاق کی طرف توجہ دی جائے گی وہاں یہ بھی لازم ہوگا کہ اشتہار بازی کے فن کو شرعی قواعد و ضوابط کا پابند کیا جائے اور کسی مرکزی ادارے کی منظوری سے قبل ایسے اشتہارات شائع نہ ہونے دیے جائیں جن سے یا تو سفلی جذبات کو انگیخت ہوتی ہو، یا اسراف کی ترغیب ہو، یا جن میں دی گئی معلومات غلط ہوں۔ ظاہر ہے کہ یہ بہت کٹھن کا کام ہے اور اسے بتدریج ہی انجام دیا جا سکتا ہے۔ اس میں اس بات کا اہتمام بھی کرنا ہوگا کہ اشتہار بازی پر پابندی عائد کرنے والا ادارہ خود ظلم کا راستہ اختیار نہ کرے۔

۶۔ **تناجش**: اس سے مراد ہے مصنوعی طور پر آپس کی ملی بھگت سے قیمت میں اس طرح اضافہ کرنا کہ گاہک کو اس ملی بھگت کا علم نہ ہو سکے۔ مثال کے طور پر اگر ایک شخص کوئی سودا ایک قیمت پر خریدنا چاہتا ہے تو ایک دوسرا شخص، جو کہ بائع ہی کا آدمی ہے، آگے بڑھ کر اس سے زیادہ قیمت کی پیشکش کرتا ہے۔ اس طرح اصل گاہک کے لیے اس مال کی قیمت بڑھ جاتی ہے۔ اس طرح کے معاملات، جن میں مصنوعی طور پر قیمتوں کو بڑھایا جاتا ہے، ناجائز ہیں (البخاری، البیوع، باب ۶۰، ۶۴، ۶۸، ۷۰ و الشروط باب ۸، ۱۱ و الحیل، باب ۶؛ مسلم، البیوع، عدد ۱۳ تا ۱۵)۔

موجودہ دور میں بڑی بڑی کارپوریشنیں (corporations) آپس کی ملی بھگت سے اشیا کی قیمتوں کا تعین کر دیتی ہیں۔ ان کا گٹھ جوڑ صارف کے مفاد میں ہرگز نہیں ہوتا بلکہ وہ زیادہ منافع خوری کے لیے باہمی مشورے سے ایسا کرتی ہیں۔ چونکہ منڈی میں تمام بیچنے والے ایکا کر لیتے ہیں، لہٰذا صارفین کو مقررہ قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔ اس طرح سے قیمتوں کا تعین تناجش کی زد میں آتا ہے۔ اسلامی ریاست کے لیے لازم ہے کہ وہ کارپوریشنوں کا اس طرح سے قیمتیں مقرر کرنے کا اختیار محدود کرے اور ان کی قیمتوں کو ان کی لاگت سے متناسب معیار پر لانے کے لیے قانون سازی کرے۔

۷۔ **انضباط کساد بازاری**: چونکہ شریعت کا مقصد ایک فطری طریقے سے منڈی میں قیمتوں کا کم از کم تعین ہے، لہٰذا اگر کوئی ایسا انفرادی یا اجتماعی عامل وجود میں آ جائے جو کہ منڈی میں رائج قیمتوں کو تجار کی اکثریت کے خلاف اضافے کی صورت میں بدل دے تو اسلامی ریاست اس عامل کو کسی ضابطے کی پابند بنائے گی تاکہ زیادہ لوگوں کو ضرر نہ پہنچے۔ اس کی ایک عملی مثال حضرت عمرؓ کے زمانے میں ملتی ہے جب مدینۂ منورہ کے بازار میں کوئی تاجر باہر سے منقی لا کر فروخت کرنے لگا، جس کا بھاؤ رائج بھاؤ سے زیادہ تھا؛ حضرت عمرؓ نے اسے کہا کہ یا تو اپنا بھاؤ منڈی کے بھاؤ کے برابر کر لو، یا پھر ہماری منڈی سے اٹھ جاؤ (ابن تیمیہ: الحسبہ فی الاسلام، ص ۲۵، ۲۶، بحوالہ نجات اللہ صدیقی: اسلام کا نظریۂ ملکیت، ص ۱۹۲)۔ اس طرح کا کوئی مظہر، یا کسی ایک شخص یا ادارے کا عمل، جو اکثریت کے لیے ضرر کا باعث ہو، اسلامی ریاست کی زد میں آ جائے گا۔ اس دور میں ایسی صورت حال جدید ایجادات کی شکل میں ملتی ہے جبکہ اچانک ایک ادارہ ایسی مشینری یا ٹکنالوجی لگا لیتا ہے کہ اس میدان میں باقی سب کاروبار یا تو بند ہو جاتے ہیں یا شدید خسارے کا سامنا کرتے ہیں۔ اسلامی ریاست ایسی صورت میں جدید ایجادات یا پیدائش کے ایسے طریقوں کو کسی

تدریج یا منصوبہ بندی سے رائج کرے گی جو قیمتوں میں نمایاں تفاوت پیدا کر کے اکثریت کو متاثر کر سکتے ہوں ۔ اس کی ایک صورت تو یہ ہو سکتی ہے کہ ایسی ٹکنالوجی کے لگانے سے جن لوگوں کے کاروبار متاثر ہوں انھیں یا تو کسی دوسرے کاروبار میں کھپانے کے اسباب فراہم کیے جائیں، یا پھر سب لوگوں کو ایسی مالی یا فنی امداد مہیا کی جائے جس سے وہ بھی جدید ٹکنالوجی کے ثمرات سے بہرہ‌ور ہو سکیں ۔ اس سلسلے میں یہ بات بھی اہم ہے کہ شریعت کے نزدیک اصل چیز رائج الوقت قیمتوں کا تحفظ نہیں بلکہ عوام الناس کی معاشی سہولت کا تحفظ ہے، جو کہ ایسے کسی بھی مظہر سے تباہی کا شکار ہو سکتی ہے ۔ منڈی میں کساد بازاری پیدا کرنے والے ایسے تمام عوامل کا اسلامی ریاست گہری نظر سے جائزہ لے گی اور پھر ان کو کسی منصوبے کے تحت بتدریج نافذ ہونے کی اجازت دے گی۔

۸ - **مصنوعی قلت رسد :** قیمتوں پر اثر انداز ہونے والا ایک عنصر مصنوعی قلت رسد ہے ۔ اس سے مراد ہے کسی کارخانے یا صنعت میں اپنی گنجائش سے کم مقدار میں اشیا کی تیاری اور اس طرح دیگر عواملِ پیدائش کو جان بوجھ کر خالی رکھنا تا کہ اشیا کی پیدائش کم ہو اور منڈی کے بھاؤ نیچے نہ آ سکیں ۔ جیسا کہ آگے چل کر بیان کیا جائے گا، شریعت میں وسائلِ پیدائش کو بے کار رکھنے کی سخت تنبیہ ہے (دیکھیے نیچے معاشی ترقی کے عوامل)؛ چنانچہ کسی شخص کو اس امر کی اجازت نہیں دی جا سکتی کہ اس کے پاس وسائلِ پیدائش ہوں اور ان اشیا کی لوگوں کو ضرورت بھی ہو اور وہ ان وسائل کو بے کار رکھے ۔ بعض حالات میں ان اشیا کی پیدائش کو فرضِ کفایہ کا درجہ دے کر ایسے صنعت کاروں کو اپنے کارخانے پوری گنجائش پر چلانے پر مجبور کیا جا سکتا ہے (ابن تیمیہ : الحسبہ فی الاسلام، ص ۱۷؛ صدیقی : اسلام کا نظریۂ ملکیت، ۱ : ۸۲).

۹ - **تجارتی ضابطۂ اخلاق :** شریعت نے ایک طرف تو ایسے تمام راستوں پر بند باندھے ہیں جو منڈی کے فطری رجحان میں خلل ڈال سکتے ہیں اور دوسری طرف بیع و شریٰ کے معاملات کو ایک ضابطۂ اخلاق کا پابند بنا دیا ہے، مثلاً :-

اول، کوئی سودا باہمی رضا مندی کے بغیر نہ ہو (۴ [النساء] : ۲۹؛ نیز دیکھیے ابن ماجہ، التجارات، باب ۱۸؛ الترمذی، البیوع، باب ۲۷)؛ چنانچہ جبر و اکراہ یا اضطراری کیفیت میں کیے گئے سودے قانونی اعتبار سے معتبر نہیں (ابو داود، البیوع، باب ۲۵؛ مسند احمد، ۱ : ۱۱۶)؛

دوم، سودے میں کوئی دھوکا یا فریب نہ ہو (مسلم، البیوع، عدد ۵۶؛ الطیالسی، عدد ۱۸۸)، حتّٰی کہ اگر مال میں کوئی عیب ہے تو بیچنے والے پر لازم ہے کہ اسے ظاہر کر دے (مسلم، الأیمان، عدد ۱۸۶؛ ابن ماجہ، التجارات، باب ۴۵؛ مسند احمد، ۳ : ۴۹۱)؛

سوم، لین دین میں ایک دوسرے سے فیاضی کی جائے (البخاری، الوکالۃ، باب ۵، ۶ و الاستقراض، باب ۳، ۷، ۱۳ و الهبة، باب ۲۳، ۲۵؛ مسلم، المساقاۃ، عدد ۱۴۲ تا ۱۴۶)؛

چہارم، ناپ تول میں کسی دوسرے کو خسارہ نہ پہنچایا جائے (۸۳ [المطففین] : ۱)؛

پنجم، تمام ایسے سودے ناجائز ہیں جو ایک فریق کے یقینی نقصان پر منتج ہوں؛

ششم، اگر کوئی شخص ایک مال کا سودا کرے تو کسی دوسرے کو اس سودے پر سودا نہیں کرنا چاہیے ۔ اسے شریعت میں تساوم کہتے ہیں۔

(البخاری، البیوع باب ۵۸، ۶۴، ۷۰ و الشروط، باب ۸، ۱۱ و النکاح باب ۵۴؛ مسلم، البیوع، عدد ۱۰ تا ۱۲)؛

ہفتم، باہمی تنازعے کی شکل میں شریعت میں بائع و مشتری کے حقوق کا تفصیلی قانون موجود ہے، جس میں دونوں کے اختیارات کی حدود مقرر کر دی گئی ہیں؛

ہشتم، باہمی لین دین میں عہد کی پابندی کی جائے، مثلاً کسی ادائیگی کا جو وقت طے کیا گیا ہے اس پر حتی الوسع قائم رہا جائے (البخاری، الحوالات، باب ۱، ۲ و الاستقراض، باب ۱۲، ۱۳؛ مسلم، المساقاة، عدد ۳۹؛ الترمذی، البیوع، باب ۲۸؛ النسائی، البیوع، باب ۴۰ تا ۵۰)؛

نہم، تنازعات کو کم کرنے کے لیے مقررہ مدت پر ادائیگیوں کے پیمان دو گواہوں کی موجودگی میں لکھ لیے جائیں (۲ [البقرة]: ۲۸۳).

زر اور اعتبار

براہ راست تبادلہ اور زر: قدیم زمانے سے انسان اشیا کے تبادلے کے لیے مختلف اشیا کو استعمال کرتا رہا ہے۔ پہلے پہل تو اشیا کا تبادلہ مطلوبہ اشیا سے براہ راست کیا جاتا تھا، لیکن جوں جوں تمدن کی ضروریات بڑھیں، انسان نے محسوس کیا کہ براہ راست تبادلہ ایک مشکل اور پیچیدہ طریقہ ہے، لہٰذا کوئی ایسی مشترکہ شے بطور زر مان لی جانی چاہیے جو واسطۂ تبادلہ کا کام دے۔ اس کے بعد زر کے طور پر مختلف اشیا استعمال ہوتی رہیں، جن میں جانوروں سے لے کر مختلف قسم کی دھاتیں شامل ہیں۔ بالآخر انسان نے سونے اور چاندی کو اس کام کے لیے موزوں ترین پایا۔ یہ دھاتیں اپنی رسد کی کمی کی وجہ سے خود اپنے اندر بھی ایک قیمت رکھتی تھیں، جلد خراب نہ ہوتی تھیں، چھوٹے چھوٹے اجزا (سکوں) میں ڈھالی جا سکتی تھیں اور بہت سی دوسری اشیا کے مقابلے میں انہیں ایک جگہ سے دوسری جگہ سہولت سے لے جایا جا سکتا تھا۔ ان خوبیوں کی وجہ سے جب یہ زر کے طور پر استعمال ہونے لگیں تو ایک طویل عرصے تک (یعنی زرِ کاغذی کے چلن سے پہلے) بازارِ زر میں یہ دونوں دھاتیں حکومت کرتی رہیں۔

چھٹی صدی عیسوی میں جب حضور اکرم صلّی اللّٰہ علیہ و سلّم کی بعثت ہوئی تو انسانی تمدن اتنا ترقی کر چکا تھا کہ سونے اور چاندی کے سکے گردش میں آ چکے تھے۔ جزیرہ نمائے عرب میں انہیں ڈھالنے کا کوئی باقاعدہ نظام نہ تھا اور یہاں دوسری متمدن اقوام کے ڈھالے ہوئے سکے ہی زیر استعمال تھے؛ چنانچہ ان دنوں مختلف اوزان اور مختلف شکل و صورت کے سکے گردش میں تھے اور تقریباً سبھی قابل قبول تھے۔ حضور اکرم صلّی اللّٰہ علیہ و سلّم نے اپنی کوئی ٹکسال نہیں لگائی تھی بلکہ مروجہ سکوں ہی کے استعمال کے بارے میں اصولی ہدایات دے دیں۔ ان میں سب سے پہلی ہدایت تو یہ تھی کہ حتی الامکان براہ راست تبادلے کے طریق سے گریز کیا جائے کیونکہ اس میں علاوہ تبادلے کی پیچیدگیوں کے ایک فریق کا دوسرے فریق پر ظلم کرنے کا امکان باقی رہتا تھا؛ چنانچہ براہ راست تبادلے کو صرف ایک خاص صورت میں جائز رکھا گیا، یعنی جب اشیا کی جنس مختلف ہو اور تبادلہ نقد ہو۔ اس کے برعکس اگر ایک ہی جنس ہو تو پھر تبادلے میں مقدار کا برابر ہونا بھی لازم قرار پایا گیا (البخاری، البیوع، باب ۸، ۴۴، ۵۴، ۷۴، ۷۶، ۷۸، ۸۰، ۸۱، ۸۹؛ مسلم، المساقاة، عدد ۹۱ تا ۹۳؛ ابوداؤد، البیوع، باب ۱۲، ۱۳، ۱۷؛ الترمذی، البیوع، باب ۲۳، ۲۴، ۳۲؛ النسائی، البیوع، باب ۴۰ تا ۵۰).

اس زمانے میں عرب میں براہ راست تبادلے کی

بہت سی قسمیں رائج تھیں جن میں سے اکثر ایک فریق کے فائدے اور دوسرے فریق کے نقصان پر منتج ہوتی تھی؛ چنانچہ حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے براہ راست تبادلے کے لیے ایک ہی جنس کی چیزوں کا مقدار میں برابر ہونا لازم قرار دیا اور اگر تبادلہ اس طرح سے ہو کہ ایک ہی جنس ہے لیکن مقدار غیر مساوی تو حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اس کو ربٰو الفضل کے نام سے تعبیر کیا کہ یہ بھی ایک طرح سے سودی معاملہ ہے؛ چنانچہ جس طرح سے لین دین پر ربٰو کو قرآن مجید میں حرام قرار دیا گیا ہے، حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے براہ راست تبادلہ کے معاہدوں میں ربٰو الفضل کو حرام قرار دیا .

براہ راست تبادلے کے معاملے کو محدود کر دینے سے شارع اسلام کی منشا یہ تھی کہ زر کو تبادلے کے واسطے کے طور پر اپنایا جائے : چنانچہ بعض موقعوں پر حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے صرف ربٰو الفضل کی حرمت کا ہی اعلان نہیں فرمایا بلکہ صریح لفظوں میں تاکید کی کہ ایک شے کا دوسری شے سے تبادلہ نہ کیا جائے بلکہ پہلے ایک کو بیچا جائے اور اسکی قیمت سے دوسری کو خریدا جائے ۔ اس طرح سے حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے تمدن کی ایک اہم ضرورت، یعنی زر، کو رائج کیا اور اسے واسطۂ تبادلہ کے طور پر قبول فرمایا ۔ حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے زر کو ذخیرۂ قدر کے طور پر بھی تسلیم کیا ۔ اس کا ثبوت شریعت کے قانون زکوٰۃ سے ملتا ہے ۔ زکوٰۃ ہر قسم کے مال نامی پر لگتی ہے اور اس پر امت کا اجماع ہے کہ زر بھی مال نامی ہے: چنانچہ زر کی زائد از نصاب مقدار پر زکوٰۃ کا اطلاق ہوتا ہے ۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ شریعت نے زر کو ذخیرے کے ذریعے کے طور پر بھی تسلیم کیا .

اعتبار: براہ راست تبادلہ کو محدود کر کے اور زر کو رائج کرنے کے ساتھ ہی اعتباری لین دین (Credit Transaction) کو بھی شریعت نے ایک خاص ضابطے کا پابند بنایا ہے :

اول، شریعت نے اعتباری لین دین کو جائز قرار دیا، چنانچہ حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کا اپنا عمل اور آپؐ کے صحابہ کا عمل اس پر گواہ ہے۔ آپؐ کے زمانے میں تجارتی معاملات میں اعتباری لین دین کا عام چلن تھا ۔ اس کے تاریخی شواہد مستند ذرائع سے ہم تک پہنچے ہیں (*Partnership and Profit in Medieval Islam*: Udovitch، ص ۷۷) :

دوم : اسلام نے اعتباری لین دین میں ربٰو کو حرام قرار دیا ہے ۔ ربٰو یہ ہے کہ زر کو کچھ عرصے کے ادھار پر دیا جائے اور عند الوصول اصل زر کے ساتھ کچھ زائد بھی وصول کیا جائے۔ قرآن مجید نے بڑے واضح الفاظ میں اسے حرام قرار دیا ہے اور جو لوگ اس سے باز نہ آئیں ان کو جنگ کی وعید سنائی ہے .

اس دور میں بعض لوگوں نے قرآن مجید کے لفظ ”ربٰو“ کی تعبیر میں اختلاف کیا ہے (مثلاً دیکھیے سید یعقوب شاہ : چند معاشی مسائل اور اسلام: چوہدری محمد اسمعیل : سود، در ثقافت، لاہور ؛ جعفر شاہ پھلواروی : کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت) ۔ ان کا خیال ہے کہ رائج الوقت سود قرآن کے ربٰو سے مختلف ہے اور اس کے لیے مختلف دلائل دیے ہیں، مثلاً یہ کہ قرآن مجید نے ان قرضوں پر سود کو حرام قرار دیا ہے جو صارفین اپنی نجی ضروریات کے لیے لیتے ہیں یا یہ کہ حضورؐ کے زمانے میں تجارتی لین دین پر سود کا رواج نہ تھا، یا یہ کہ شریعت نے سود مرکب کو حرام کیا ہے اور سود مفرد پر اسے کوئی اعتراض نہیں، یا یہ کہ موجودہ بنک کاری نظام میں سود

اصل پر نفع میں شرکت کا دوسرا نام ہے ۔ بایں ہمہ حقیقت یہ ہے کہ رائج الوقت سود ہی وہ ربو ہے جس کو قرآن مجید میں حرام قرار دیا گیا ہے ۔ قرآن مجید میں اس کی حرمتِ مطلق ہے اور کسی مقصد کے ساتھ مقید نہیں اور نہ کسی خاص شرح کو حلال اور کسی دوسری کو حرام کیا گیا ہے بلکہ صاف کہا گیا ہے کہ اصل زر واپس لے لو اور اس پر زائد جو کچھ ہے اس کا مطالبہ نہ کرو۔ خود حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اس کا یہی مطلب سمجھا اور حجة الوداع کے موقع پر آپؐ نے اپنے چچا کے سود کو باطل کیا (ابوداود، البیوع، باب ۵؛ الدارمی، البیوع، باب ۳) ۔ اس کے علاوہ پچھلے چودہ سو سال میں امت کے تمام فقہا کا اس پر اجماع رہا ہے کہ اصل زر پر ہر قسم کی زیادتی، خواہ وہ زر کی شکل میں ہو یا کسی دوسری منفعت کی شکل میں، حرام ہے ۔ اس دور کے سود کو ربو سے ممیز کرنے کی ضرورت محض مغربی تہذیب کی یلغار، اپنی ذہنی شکست اور نفسیاتی بے چارگی کے سوا کچھ نہیں ہے ۔

اعتباری لین دین میں سود کی حرمت کے بعد اسلام رب المال کے لیے دو راستے کھلے رکھتا ہے : اول یہ کہ وہ اپنے مال کو تجارتی بنیادوں پر دوسرے کو دے، یعنی اس سے شرکت اور مضاربت کی کوئی صورت پیدا کرے ۔ اس صورت میں، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے ، وہ شرعی ضابطے کے مطابق نفع و نقصان دونوں کا ضامن ہوگا؛ دوم یہ کہ وہ اپنا مال قرض حسنہ کے طور پر دوسرے کو دے دے ۔

قرض حسنہ

قرض حسنہ اسلامی شریعت کا ایک ایسا ادارہ (institution) ہے جس کی حضور اکرم صلّی اللہ علیہ و سلّم نے اپنی امت کو ترغیب دی ہے (الطیالسی، عدد ۱۱۳۱) ۔ یہ شریعت کے معاشرتی تحفظ کے منصوبے (Social Insurance Scheme) کا ایک اہم ستون ہے۔ ہر شخص کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے ہمسایوں، قرابت داروں اور حاجت مندوں کی ضروریات کے لیے قرض حسنہ دے اور اس سے ہرگز گریز نہ کرے کیونکہ جب خود اسے ایسی ہی ضرورت لاحق ہوگی تو دوسرے بھی اس کی اسی طرح مدد کریں گے ۔ اعزہ و اقارب اور پڑوس کے لوگوں کی طرف سے قرض حسنہ کا بندوبست نہ ہونے کی صورت میں حاجت مند کے لیے قرض حسنہ کا انتظام کرنا ریاست کی ذمہ داری ہے ۔

قرض حسنہ کے اس ادارے کے ساتھ ہی دائن اور مدیون کے لیے ایک ضابطۂ اخلاق بھی وضع کیا گیا ہے :-

(۱) قرض حسنہ لینے کے لیے ضروری ہے کہ لینے والا انتہائی حاجت مند ہو ۔ آسائش یا تنعم کے حصول کے لیے قرض حسنہ طلب کرنا اسلامی اخلاق کے منافی ہے۔ حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اس سے بھی منع فرمایا ہے کہ کوئی شخص ایسی چیز خریدے جس کی اس میں استطاعت نہیں (مسند احمد، ۱ : ۳۲۳) ۔ ظاہر ہے کہ ضروریات زندگی اس سے مستثنٰی ہیں ۔ شرعی فرائض کی ادائیگی تک میں استطاعت کو مقدم رکھا گیا ہے ۔ جس دین میں حج اور قربانی کے لیے قرض حسنہ کی اجازت نہیں، وہ تنعم کے لیے اس کی کیونکر اجازت دے سکتا ہے ۔ اس طرح دینے والے کی بھی ذمہ داری صرف اس قرض حسنہ تک ہے جو ضروریات زندگی کے حصول کے لیے مانگا جائے ۔ اس سے اندازہ ہوا کہ آج کل سامان تعیش کی فروخت کا جو سلسلہ مغربی معیشتوں میں فروغ پا چکا ہے ، شاید اسلامی معاشرے میں اس کی زیادہ گنجائش نہ ہو.

(۲) قرض حسنہ کی قرارداد کو لکھنے کی

تاکید کی گئی ہے تاکہ معاملت میں الجھاؤ پیدا نہ ہو اور اس پر گواہ مقرر کرنے کا طریقہ بھی رائج کیا گیا۔

(۳) دائن مدیون سے ضمانت کے طور پر شخصی ضمانت (کفالت) یا رھن کے طور پر کوئی اثاثہ لے سکتا ہے۔ شریعت میں مرھونہ اثاثے کے بارے میں تفصیلی ضابطہ موجود ہے جو کہ فریقین کے حقوق و فرائض کا تعین کرتا ہے (مسلم، المساقاۃ، عدد ۱۴۸ تا ۱۵۰؛ البخاری، البیوع، باب ۱۴، ۳۳، ۸۸ و السلم، باب ۵۶؛ الترمذی، البیوع، باب ۷؛ النسائی، البیوع، باب ۵۷، ۵۸، ۸۲)۔

(۴) مدیون کے لیے لازم ہے کہ وہ مقررہ وقت پر قرض کی ادائیگی کا پورا اہتمام کرے۔ حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے قرض حسنہ کی بروقت اور مکمل ادائیگی کے لیے بہت تاکید فرمائی ہے۔

(۵) اگر مدیون وقت مقررہ سے پہلے قرض حسنہ واپس کرنے کے قابل ہو گیا ہو تو اس کے لیے لازم ہے کہ وہ وقت مقررہ کا انتظار کیے بغیر جلد از جلد اسے واپس کر دے۔

(۶) دائن کو تاکید ہے کہ وہ مدیون کے ساتھ نرمی سے پیش آئے، تقاضے میں سختی نہ کرے اور اگر وہ مہلت مانگے تو اسے خوش دلی سے دے دے بلکہ ممکن ہو تو زیادہ تنگ دست مدیون کو معاف کر دے، یا کم از کم اپنے مطالبے میں سے کچھ وضع کر دے۔

(۷) اگر مدیون دینے کے قابل نہ ہو اور دائن مہلت دینے کو تیار نہ ہو تو پھر ریاست کی ذمہ‌داری ہے کہ ایسے مدیون کی مدد زکوٰۃ سے کرے۔ اس کے لیے مصارف زکوٰۃ میں باقاعدہ ایک مد (''عازمین'') مقرر کی گئی ہے۔

عاریۃ اور ماعون

قرض حسنہ کے علاوہ کم از کم دو اور ادارے ایسے ہیں جن کو اسلامی شریعت نے معاشرے میں رائج کیا ہے۔ یہ عاریۃ اور ماعون ہیں۔

عاریۃ سے مراد ہے ناقابل استہلاک املاک کو دوسروں کے استعمال کے لیے دینا تاکہ وہ اس سے منفعت حاصل کریں؛ حصولِ منفعت کے بعد یہ املاک مالک کو واپس ہو جاتی ہیں۔ شریعت نے اس بات کو پسند کیا ہے کہ لوگ عاریت کے طور پر ایک دوسرے کی مدد کرتے رہیں، لہٰذا ہر مسلمان کا فرض ہے کہ اس کے پاس جو املاک بے کار ہیں ان سے فائدہ اٹھانے کا اپنے کسی حاجت مند بھائی کو موقع دے۔ صحابہ کرام رض کا دستور تھا کہ اپنی ضرورتوں کو کم کر کے بھی دوسروں کو عاریت پر اپنی املاک دے دیتے تھے (البخاری، الحرث و المزارع، باب ۱۸؛ مسلم، البیوع، عدد ۱۴۸ تا ۱۵۱؛ ابن ماجہ، الرھون، باب ۷، ۹، ۱۱)۔

ماعون سے مراد ہیں ایسی چھوٹی چھوٹی استعمال کی چیزیں جو پڑوسی ایک دوسرے سے اپنے استعمال کے لیے مانگتے رہتے ہیں۔ اسلامی معاشرے میں یہ بات بنیادی اخلاق کا جز ہے کہ اگر ایک پڑوسی دوسرے سے استعمال کی کوئی چھوٹی موٹی چیز مانگے تو وہ اسے بطیب خاطر دے۔ اس بات کو مذموم اخلاق میں شمار کیا گیا ہے کہ کوئی ماعون دینے سے بھی انکار کر دے (۱۰۷ [الماعون] : ۸)۔

غیر ربائی بنکاری

سرمایہ کاری پر ربٰو کی حرمت کے فوراً بعد ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ ایک غیر ربائی معیشت میں بنکاری کا نظام کیسے چلے گا، اس لیے کہ دور حاضر میں بنکاری کا نظام ربٰو پر مبنی ہے۔ اس نظام کی کارکردگی، اس کی خدمات، ساری دنیا میں

اس کی مقبولیت اور اس کے متبادل کسی دوسرے نظام کی غیر موجودگی ذهنوں کو یه باور کرنے پر مجبور کرتی ھے که شاید موجودہ بنکاری کے نظام میں ربٰو ایک اصل کی حیثیت رکھتا ھے؛ چنانچه یه سوال بار بار ذهن میں اٹھتا ھے که غیر ربائی بنکاری کا ڈھانچه کیسے اٹھایا جا سکتا ھے اور اس کی کامیابی کے کیا امکانات ھیں؟

اگر موجودہ بنکاری کی تاریخ کا مطالعه کیا جائے تو یه بات روز روشن کی طرح ابھر کر سامنے آتی ھے که اس میں ربٰو ایک اصل کے طور پر موجود نہیں بلکه وہ اس کا ایک اھم جز بنا دیا گیا ھے ۔ بنکوں کے نظام کے فروغ اور اس کی کامیابی کا راز دو باتوں پر ھے : اول، لوگوں کی یه عادت که وہ اپنا جتنا مال بنک میں رکھتے ھیں وہ کبھی بھی سارے کا سارا وھاں سے نہیں نکلواتے بلکه ھمیشه اس کا ایک بڑا حصه بنک کے پاس کسی نه کسی شکل میں موجود رھتا ھے؛ دوم، لوگوں کا یه یقین و اعتماد که جب بھی وہ چاھیں گے بنک سے اپنا سرمایه بغیر کسی خوف و خطر کے واپس لے سکیں گے اور بنک ان کو ادائیگی کے لیے کبھی انکار نہیں کرے گا ۔ غور کریں که اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک بات بھی موجود نه ھو تو بنک ایک لمحے کے لیے کام نہیں کر سکتے ۔ اگر لوگ اپنے سرمائے کا ایک بڑا حصه ھر وقت بنک میں رکھنے کی عادت ختم کر دیں تو ظاھر ھے بنک کا وجود قائم نہیں رہ سکتا ۔ اسی طرح اگر لوگوں کو بنک کی اھلیت پر اعتبار نه رھے تو بنک تخلیق اعتبار کا کاروبار نہیں کر سکتا ۔ تخلیق اعتبار اسی صورت میں ممکن ھے که لوگ بنک پر اپنا اعتبار رکھیں ۔ یه اعتبار ختم ھوتے ھی بنک بھی ختم ھو جائے گا؛ لٰهذا بنک کی اصل یہی دونوں باتیں ھیں ۔ جہاں تک بنک میں ربٰو کا تعلق ھے وہ اس میں بعد ازاں ایک منفعت بخش ادارے کی صورت میں داخل کیا گیا ھے ۔ بنک نے جب دیکھا که وہ لوگوں کے مال سے ربٰو کما سکتے ھیں تو اس نے اسے اختیار کر لیا ۔ بعد ازاں اپنے اس ربٰو کو دوسروں کے لیے قابل ھضم بنا لینے کے لیے بچتیں رکھنے والوں کو بھی ربٰو کا لالچ دیا گیا ۔ اس طرح بنک کا اور بچت کاروں کا مفاد ربٰو کے ساتھ وابسته کر کے اس کو آھسته رائج کر دیا گیا ۔ ھمارا یه کہنا که ربٰو بنکاری کی اصل نہیں، اس سے بھی ثابت ھوتا ھے که بنکاری کا یه نظام چل سکتا ھے که اگر بنک اپنی خدمات کا صرف کمشن وصول کرے، بشرطیکه مذکورۂ بالا دونوں باتیں، جن کو ھم نے بنکاری کی اصل کہا ھے، موجود ھوں ۔ اس طرح ھم ذیل میں دکھائیں گے که نفع و نقصان میں شرکت ربٰو کے علاوہ وہ دوسری بنیاد ھے جس پر بنک اپنا کاروبار چلا سکتے ھیں؛ چنانچه اگر ربٰو کے بغیر بھی یه نظام چل سکتا ھو تو یه کہنا بے جا نه ھو گا که ربٰو بنکاری کی اصل نہیں بلکه اس کا ایک اھم جز ھے، جو که ارتقاے تمدن کے دوران اس کے ساتھ چپکا دیا گیا که اس میں بہت سے لوگوں کا مفاد وابسته ھو گیا تھا .

غیر ربائی بنکاری کی بنیاد : اسلامی مفکرین کا تقریباً اجماع ھے که موجودہ دور میں غیر ربائی بنکاری شرکت و مضاربت کے اصول پر چلائی جا سکتی ھے ۔ بعض نے شرکت کا اصول بیان کیا ھے اور بعض نے مضاربت کا ۔ تفصیلات میں بھی تھوڑا بہت اختلاف پایا جاتا ھے ۔ چونکه غیر ربائی بنکاری کا کوئی نمونه مخصوص شکل میں موجود نہیں، لٰهذا یه اختلاف فطری بھی ھے ۔ ذیل میں غیر ربائی بنکاری کا ایک اجمالی نمونه پیش کیا جاتا ھے ۔ اس سلسلے میں اب تک جو نمونے پیش کیے گئے ھیں اسے ان سب کا ایک نمائندہ نمونه کہا جا سکتا ھے (یه نجات اللہ صدیقی : غیر سودی بنکاری سے مأخوذ ھے) .

بنک کا قیام: غیر ربائی بنک کا قیام شرکت کی بنیاد پر وجود میں لایا جا سکتا ہے۔ دو یا زیادہ افراد کا کوئی کاروباری ادارہ غیر محدود ذمہ‌داری کی بنیاد پر غیر ربائی بنکاری کا ادارہ قائم کر سکتا ہے۔ یہ حضرات اپنے ذاتی سرمائے کے علاوہ بیرونی لوگوں کو بھی حصہ دار بنا سکتے ہیں۔ نفع میں شرکت کی کوئی بھی نسبت طے کی جا سکتی ہے، البتہ سرمائے کی نسبت سے نقصان میں شرکت اس کی شرط لازم ہے۔ اس میں زیادہ اہم بات غیر محدود ذمہ‌داری کی ہے۔ شریعت میں شرکا کی ذمہ‌داری غیر محدود رکھی گئی ہے تاکہ باہر کے لوگوں کے مفاد کو ضرب نہ لگے۔ دور حاضر میں تمام بنکوں کی ذمہ‌داری محدود ہے۔ اسلامی ریاست میں محدود ذمہ‌داری کی بنیاد پر بنک کے قیام کے لیے لازم ہوگا کہ فقہا کا اس پر اجماع ہو؛ لہٰذا اس مسئلے پر مزید غور و خوض کی ضرورت ہے۔

بنک کا کاروبار: غیر ربائی بنک مندرجۂ ذیل اقسام کے کاروبار کرے گا:-

۱۔ کمشن دے کر انجام دی جانے والی خدمات: ان میں مال کا انتقال، لاکرز کی فراہمی، ٹریولرز چیک، گاہکوں کے بلوں کی ادائیاں، بلٹیاں چھڑانا، مالیاتی امور میں مشورے دینا، گاہکوں کے حصص کی خرید و فروخت، وغیرہ شامل ہیں۔ یہ خدمات ربائی بنکاری میں بھی بنک کمشن پر انجام دیتے ہیں۔ غیر ربائی نظام میں یہ خدمات انجام دینا شریعت کے کسی ضابطے کے خلاف نہ ہو گا؛ لہٰذا ان مفید امور کو غیر ربائی بنک بھی ادا کر سکے گا۔

۲۔ شرکت کی بنیاد پر سرمایہ کاری: غیر ربائی بنک کاروباری حضرات کو شرکت کی بنیاد پر سرمایہ فراہم کر سکتا ہے۔ نفع و نقصان میں شرکت کی نسبت پہلے سے طے کی جا سکتی ہے، لیکن چونکہ بنک اپنے امانت داروں کی رقم کو سرمایہ کاری کے لیے دے گا، لہٰذا لازم ہے کہ معاہدۂ شرکت میں بنک کی ذمہ داری صرف اس سرمائے تک محدود ہو جو وہ سرمایہ کاری کے لیے دے۔ یہ بات بنک کا اعتبار قائم رکھنے کے لیے بہت اہمیت کی حامل ہے۔ بنک اپنے سرمائے کی حفاظت کے لیے اگر چاہے تو کاروبار کے انتظامی امور میں دخل دینے کا متعین حق معاہدے میں طے کر سکتا ہے، لیکن عملاً بنک کا ایسا دخل بہت زیادہ نہیں ہوسکتا کیونکہ اس سے بنک کے اصل کاروبار میں خلل پڑنے کا اندیشہ ہے۔ آج کل کے تجارتی بنک کسی کاروبار میں شرکت کے اصول پر کوئی سرمایہ کاری نہیں کرتے، لہٰذا ان کا دائرۂ عمل عام طور پر ابتدائی چھان بین تک محدود رہتا ہے اور ایک دفعہ قرض دینے کے بعد انہیں کاروبار کے معاملات میں نگرانی کا کوئی حق نہیں رہتا۔ اس کے برعکس غیر ربائی بنک کو کسی حد تک اس نگرانی کا اہتمام کرنا ہو گا، اس لیے ان کو لازماً ایسا عملہ ہمہ وقتی بنیادوں پر رکھنا ہوگا جو انتظامی امور میں مہارت رکھتا ہو۔ یہ بات تو واضح ہے کہ بنک اس طرح کی سرمایہ کاری بہت چھوٹے پیمانے کے کاروباروں میں نہیں کر سکتا بلکہ بڑی سرمایہ کاری کے منصوبوں ہی میں ایک شریک کی حیثیت سے شامل ہو سکتا ہے۔ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ بڑے منصوبوں میں شرکت کی بنیاد پر کاروبار کے لیے مخصوص بنک وجود میں آئیں اور عام تجارتی بنک روزمرہ تجارتی ضروریات کے لیے کام کرتے رہیں۔

۳۔ مضاربت کی بنیاد پر سرمایہ کاری: بنک شرکت کے علاوہ مضاربت کی بنیادوں پر بھی سرمایہ کاری کر سکتا ہے۔ مضاربت کے معاہدے میں بنک رب المال ہو گا اور کاروباری مضارب۔ بنک کے سرمائے سے مضارب کاروبار کرے گا۔ نفع

میں فریقین ایک مقررہ نسبت سے شریک ہوں گے، لیکن نقصان کی صورت میں نقصان صرف بنک کا ہوگا اور مضارب کا نقصان یہ ہوگا کہ اس کی ساری محنت ضائع گئی۔ بنک اور مضارب نفع کی شرح متعین کرنے میں بالکل آزاد ہوں گے، لیکن عملاً اسلامی معیشت میں طلب اور رسد کی قوتوں کے عمل سے ایک رائج شرح (market rate) وجود میں آجائے گی اور بنک اس رائج شرح پر کاروبار کرے گا۔ اس شرح کو مرکزی بنک بھی متعین کر سکتا ہے اور مختلف کاروباروں کے لیے یہ شرح مختلف بھی ہو سکتی ہے۔

مضارب کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ بنک کے سرمائے کے علاوہ اپنے سرمائے کو بھی کاروبار میں لگا سکے۔ اس صورت میں تمام نفع کو سرمائے کی بنیاد پر دو حصوں میں بانٹا جائے گا۔ پھر اس نفع کو جو بنک کے سرمائے پر ہو، بنک اور مضارب آپس میں تقسیم کر لیں گے۔ یہی معاملہ اس سرمائے کے ساتھ بھی ہوگا جو مضارب کسی دوسرے ذریعے سے قرض حسنہ، یا مضاربت یا شرکت کی بنیاد پر حاصل کرے۔ ان سب صورتوں میں بنک کے نقطۂ نظر سے اس کے سرمائے کے علاوہ باقی تمام سرمایہ مضارب کا شمار ہوگا، خواہ اس نے اسے کسی بھی ذریعے سے حاصل کیا ہو۔ یہ مضارب کا اپنا ذاتی معاملہ ہے کہ وہ دوسرے فریقین سے نفع کی تقسیم کا کیا فارمولا طے کرتا ہے۔ اگر مضاربت کے معاہدے میں مضارب کسی چالو کاروبار کا مالک ہو تو بنک کی سرمایہ کاری کے وقت اس کاروبار کی مالیت کا اندازہ لگانا ضروری ہوگا کیونکہ اس کے بغیر بنک اور کاروبار کے باہمی تناسب کا پتا نہیں چل سکتا اور یہ ایک مشکل امر ہے۔ اگرچہ اس کا عمومی قاعدہ تو یہ ہو سکتا ہے کہ کاروبار کے تمام اثاثوں کی قیمت میں سے اس کی واجبات منہا کر دی جائیں، لیکن اصل دشواری یہ ہے کہ اثاثوں کی قیمت کس بنیاد پر لگائی جائے؟ کیا یہ قیمت اثاثوں کی اصل قیمت منفی فرسودگی ہو، یا وہ جو انہیں بیچنے کی صورت میں اس وقت مارکیٹ میں مل سکتی ہے (یعنی market value)، یا وہ جو انہیں اس حالت میں بازار سے خریدتے وقت لگے (یعنی replacement cost)۔ یہ بہت ہی مشکل سوالات ہیں اور ان کا کوئی حتمی جواب نہیں دیا جا سکتا۔ ہو سکتا ہے کہ قانونی طور پر مختلف قسم کے کاروباروں کے لیے مختلف بنیادیں رکھ دی جائیں۔ اس کے لیے اجتہاد کی بھی ضرورت ہوگی اور قانون کی بھی۔ یہ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ آہستہ آہستہ معیشت میں غیر ربائی بنکاری رائج ہو جانے پر مسلسل عمل سے مختلف بنیادیں صرفِ عام کے طور پر رائج ہو جائیں گی۔ ابتدائی طور پر الجھاؤ سے بچنے کے لیے قانون سازی کی ضرورت ہوگی۔

ایک مسئلہ مضاربت کے معاہدے کی مدت کا ہے۔ اس کی ایک صورت تو یہ ہے کہ ہر معاہدۂ مضاربت میں اس کی مدت کا تعین اور اس مدت کے خاتمے پر نفع و نقصان کا فیصلہ کر لیا جائے۔ اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ صرفِ عام کے طور پر سال کو دو یا تین یا چار حصوں میں بانٹ لیا جائے اور عام طور پر مضاربت ۶، ۳، یا ۴ ماہ کی مدت کے لیے ہو، جس کے خاتمے پر فریقین چاہیں تو اسی مدت کے لیے اس کو مزید بڑھا سکیں۔ مختلف کاروباروں کے لیے یہ مدت مختلف بھی ہو سکتی ہے۔ اصل میں اہم بات نفع و نقصان میں تعین کی سہولت ہے۔

۴۔ مشترکہ سرمائے کی کمپنی میں سرمایہ کاری: بنک اپنے سرمائے کو مشترکہ سرمائے کی کمپنیوں کے حصص خریدنے میں لگا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ بنک حکومت کے شرکت حصص یا مضاربت

حصص میں اپنا سرمایہ لگا سکتا ہے، جو حکومت مختلف منصوبوں کے لیے سرمایہ فراہم کرنے کی غرض سے جاری کرے گی اور جو آج کل کے ربائی بلوں (Interest Bearing Bills) کا بدل ہوگا۔ اسلامی معیشت میں سٹاک ایکسچینج کے پورے کاروبار کو بھی شریعت کی روشنی میں استوار کیا جائے گا تاکہ اس میں سٹہ، ربٰو اور دیگر کاروباری مفاسد کا خاتمہ ہوسکے (*Stock Exchange : their functions and need for reform*، در *The Criterion*، جنوری ۱۹۷۲ء، ص ۲۸ تا ۳۸) ۔

۵۔ قرض حسنہ: نفع بخش کاموں میں روپیہ لگانے کے علاوہ غیر ربائی بنک کی ایک اہم ذمہ‌داری اپنے گاہکوں کو قرض حسنہ کی سہولتیں فراہم کرنا ہے۔ قرض حسنہ کی یہ سہولت صرف ان مواقع کے لیے ہے جن میں بنک کے لیے مضاربت یا شرکت کا کوئی معاہدہ کرنا ممکن نہیں اور لامحالہ یہ مواقع بہت ہی تھوڑے عرصے کے لیے درکار رقوم تک محدود ہیں۔ مثال کے طور پر اگر کسی کاروبار کو ایک دن، ایک ہفتہ، یا ایک ماہ کے لیے بھی کوئی رقم درکار ہو تو نہ بنک ہی کے لیے یہ مفید ہے کہ کسی ایسے کاروبار میں مضاربت یا شرکت کا پیمان کرے جس کے معاملات میں اس کا دخل صرف چند دنوں کے لیے ہو اور نہ کاروباری حضرات کے لیے یہ کوئی سود مند صورت ہے کہ وہ اتنے قلیل عرصے کے لیے بنک کو شریک یا رب‌المال بنا لیں؛ ایسی صورتوں میں وہ بنک سے قرض حسنہ کی درخواست ہی کر سکتے ہیں۔ یہاں پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ بنک ایسے مواقع پر قرض حسنہ دینے کے لیے سرمایہ کن ذرائع سے حاصل کرے گا؟ جیسا کہ ہم ابھی تفصیل سے عرض کریں گے، بنک کے کھاتہ داروں میں ایک طبقہ ہمیشہ ایسے لوگوں کا موجود رہے گا جو شرکت و مضاربت کی بنیاد پر کوئی سرمایہ بنک کے حوالے کر کے کسی نقصان کا خطرہ مول لینا نہ چاہیں گے۔ ایسے لوگ اپنا سرمایہ بچت کھاتوں میں بنک کے پاس قرض حسنہ کے طور پر رکھ دیں گے۔ چونکہ یہ لوگ اپنے سرمائے کا ایک کثیر حصہ کبھی بنک سے نہیں نکلواتے، لہٰذا بنک کے لیے ممکن ہوگا کہ روزمرہ ضروریات کے لیے ایک قلیل حصہ نقد کی صورت میں رکھیں اور باقی سرمائے کو اپنے تصرف میں لے آئیں۔ مرکزی بنک کی طرف سے یہ لازم کیا جائے گا کہ بنک بچت کھاتوں کا ایک حصہ (مثلاً ۱۰ فی صد) نقد رکھیں، دوسرا حصہ (مثلاً ۵۰ فی صد) قرض حسنہ کی سہولتیں دینے کے لیے رکھیں اور باقی (مثلاً ۴۰ فی صد) کو مضاربت یا شرکت کی بنیاد پر منفعت بخش کاروبار میں لگائیں۔ مرکزی بنک کی طرف سے یہ تناسب معیشت میں زر کی طلب و رسد کے پیش نظر وقتاً فوقتاً بدلا جاتا رہے گا۔

اس بات کا امکان ہے کہ چونکہ قرض حسنہ کی کوئی لاگت نہیں، لہٰذا کاروباری حضرات بہت بڑی تعداد میں قرض حسنہ لینے کی طرف رجوع کریں۔ اس طرح بنک میں ایسی درخواستوں کا بے پناہ ہجوم ہو جائے گا۔ ایسی صورت میں بنک کو اختیار ہوگا کہ وہ اس سلسلے میں ان لوگوں کو ترجیح دیں جن کے ساتھ ان کے کاروباری روابط زیادہ ہیں۔ اسی طرح بنک کوئی اور معیار بھی مقرر کر سکتا ہے، جس پر درخواستوں کو رد یا قبول کیا جائے۔

یہاں بجا طور پر یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ خود بنک کے لیے قرض حسنہ دینے کی کیا ترغیب ہے؟ اس سلسلے میں مندرجۂ ذیل امور مؤثر ثابت ہوں گے:۔

(۱) مرکزی بنک کی طرف سے ضابطہ طے کیا جائے کہ ہر بنک بچت کھاتوں کا ایک حصہ قرض حسنہ کے لیے وقف کرے اور باقی کو (نقد ریزرو کے بعد) مضاربت یا شرکت کی بنیاد پر کسی نفع بخش

کاروبار میں لگائے ۔ بنک کو لوگوں کے سرمائے سے نفع کمانے کی یہ سہولت اس شرط پر دی جا سکتی ھے کہ بنک خود بھی قرض حسنہ کی سہولت کے لیے کچھ سرمایہ فارغ رکھے ۔ اگر کوئی بنک قرض حسنہ کی مقدار میں کمی کرے، یا بالکل ھی بند کر دے تو مرکزی بنک اسی تناسب سے اسے بچت کھاتوں میں رقوم رکھنے کے حق سے محروم کر سکتا ھے ؛

(۲) مرکزی بنک اپنے تاریخی کردار ''آخری دائن'' (Lender of the last resort) اور ''بنکوں کے بنک'' کے تحت تجارتی بنکوں کو قرض حسنہ کی سہولت دے گا ۔ مرکزی بنک کی طرف سے تجارتی بنکوں کو قرض حسنہ کی یہ سہولت اس مقدار پر معلق ھوگی جو تجارتی بنک عام لوگوں کو قرض حسنہ کے طور پر دیں گے ۔ اگر کوئی بنک اپنی کیفیت نقدی (Liquidity Position) کو بہتر بنانا چاھتا ھے تو اس کے لیے یہی مناسب ھوگا کہ وہ مرکزی بنک کی سہولتِ قرض حسنہ کو ھاتھ سے نہ جانے دے ؛

(۳) اسی طرح خود بنک کے کاروبار کے نقطۂ نظر سے گاھکوں کو قرض حسنہ کی سہولت فراھم کرنا اس کی ساکھ قائم کرنے کے لیے موزوں ھوگا ۔ بنکوں میں باھمی مسابقت کے لیے بھی قرض حسنہ کی سہولت ایک عامل کے طور پر کام کر سکتی ھے ۔

بنک کے وسائل سرمایہ : بنک اپنے کاروبار کے لیے مندرجۂ ذیل ذرائع سے سرمایہ فراھم کرے گا :-

(۱) **شرکائے بنک کا اپنا سرمایہ :** جس سے وہ بنک کا آغاز کریں گے ؛

(۲) **مضاربت کے کھاتے :** بنک کا دوسرا اھم ذریعہ مضاربت کھاتہ داروں کا سرمایہ ھوگا ۔ کھاتے مضاربت کے اصول پر کھولے جائیں گے ۔ ان کی کم سے کم مدت تین ماہ یا چھے ماہ رکھی جائے گی ۔ مدت معاھدہ ختم ھونے سے قبل رقم بنک سے واپس نہیں لی جا سکے گی ۔ کھاتہ دار اور بنک کی حیثیت مضارب اور رب المال کی ھوگی ۔ بنک اپنے تمام منافع میں سے مضارب کھاتہ داروں کے کل سرمائے پر منافع کا حساب لگائے گا اور اس میں ھر کھاتہدار اس کو اس کے سرمائے کے تناسب سے شریک کرے گا، لیکن بنک کو نقصان کی صورت میں یہ نقصان کھاتہ داروں کا ھوگا، جو ان کے سرمائے کے تناسب سے وضع کیا جائے گا ؛

(۳) **بچت کھاتے :** بنک کا تیسرا اھم ذریعہ بچت کھاتوں میں رکھی ھوئی رقوم ھوں گی ۔ یہ بچت کھاتے ان لوگوں کے ھوں گے جو بنک سے مضاربت کر کے کسی قسم کا خطرہ مول نہیں لینا چاھتے اور ھر وقت اپنے پیسے کو نکلوانے کی آزادی برقرار رکھنا چاھتے ھیں ۔ ایسے لوگوں کا پیسہ بنک کے پاس قرض حسنہ کے طور پر ھوگا ۔ بنک ان کے سرمائے کا ایک حصہ مزید قرض حسنہ کے لیے رکھ کر باقی کو نفع بخش کاموں میں لگانے کا مجاز ھوگا ۔ بنک کو ایسے کھاتوں پر کسی قسم کی اجرت یا محنتانہ وصول کرنے کا حق نہیں ھوگا کیونکہ وہ ان رقوم کے ایک حصے کو نفع بخش کاموں میں لگا رہا ھوگا ؛

(۴) **تخلیق زر :** بنک اپنی ساکھ کے اعتبار پر تخلیق زر کا رائج الوقت عمل بھی کرے گا ۔ موجودہ زمانے میں بنک اعتبار کی بنا پر اپنے نقد اثاثوں سے کئی گنا زیادہ رقوم ربٰو پر قرض دے دیتے ھیں ۔ اصل میں تخلیق زر کا یہ عمل ربٰو کا مرھون منت نہیں بلکہ اس کی اصل لوگوں کی یہ عادت ھے کہ وہ سب کے سب اپنا سارا روپیہ یکمشت نہیں نکلواتے اور ان کا یہ یقین ھے کہ بنک کے پاس ان کا پیسہ محفوظ ھے اور وہ اسے ھر وقت لے سکتے ھیں ۔ یہ اعتبار بنکاری کی جان ھے ۔ اس کے بغیر موجودہ دور

میں ربائی بنک بھی نہیں چل سکتے ۔ غیر ربائی بنک کے لیے بھی ایسا اعتبار قائم کرنا لازم ہوگا؛ لہذا غیر ربائی بنک بھی تخلیق زر کا عمل جاری کر سکے گا اور اس سے اپنے وسائل میں اضافہ کر سکے گا ۔

مرکزی بنک: اسلامی ریاست میں تجارتی بنکوں کے ساتھ مرکزی بنک کا قیام بھی لازم ہوگا بلکہ صحیح بات تو یہ ہے کہ مرکزی بنک کے کنٹرول اور رہنمائی کے بغیر تجارتی بنک کا کامیابی سے چلنا ناممکن ہے ۔ اسلامی ریاست کا مرکزی بنک قریب قریب وہ تمام وظائف انجام دے گا جو کہ موجودہ دور کے مرکزی بنک انجام دیتے ہیں ۔ مثال کے طور پر یہ معیشت میں قانون زر کی تخلیق کا واحد اجارہ دار ہوگا؛ یہ بنکوں کا بنک ہوگا، جس میں تمام بنک اپنے کھاتے کھولیں گے ۔ یہ بنکوں کی آپس کی حساب فہمی کے لیے ''کلیرنگ ہاؤس'' (Clearing House) کا کام دے گا؛ یہ بنکوں کے لیے ''آخری دائن'' کے فرائض انجام دے گا؛ یہ ریاست کے ترقیاتی کاموں کے لیے سرمائے کی فراہمی کا اہم ذریعہ ہوگا اور معیشت میں زر اور اعتبار کی رسد کو کنٹرول کرے گا ۔ ان میں سے تقریباً تمام وظائف ایسے ہیں جو موجود دور میں صرف ربٰو کی شرح کو گھٹا بڑھا کے عمل میں آتے ہیں ۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ غیر ربائی مرکزی بنک اس اہم فریضے سے کیسے عہدہ برا ہوگا؟ ذیل میں ہم ان اقدامات کا ذکر کرتے ہیں جن کے ذریعے غیر ربائی مرکزی بنک معیشت میں زر اور اعتبار کی رسد کو مطلوبہ پیمانے پر رکھ سکتا ہے :-

(۱) شرکت یا مضاربت حصص کی خرید و فروخت؛
(۲) بنکوں کے نقد سرمائے کی شرح میں تبدیلی؛
(۳) بنکوں کے مرکزی بنک میں محفوظ سرمائے کی شرح میں تبدیلی؛
(۴) بچت کھاتوں میں نقد قرض حسنہ کے لیے سرمائے اور مضاربت کے لیے سرمائے کے تناسب میں رد و بدل؛
(۵) مرکزی بنک کی طرف سے تجارتی بنکوں کو ان کے قرض حسنہ کی بنیاد پر مزید قرض حسنہ دینے کی شرح میں تبدیلی؛
(۶) آخری دائن کی حیثیت سے تجارتی بنکوں کو قرض کی سہولتوں میں کمی بیشی؛
(۷) مضاربت کھاتہ دار اور تجارتی بنک کے درمیان شرح مضاربت میں تبدیلی؛
(۸) تجارتی بنک اور کاروباری حضرات کے درمیان شرح مضاربت میں تبدیلی:
(۹) اخلاقی ترغیب؛
(۱۰) راست اقدام ۔

غیر ربائی بنکاری کے چند اہم مسائل: غیر ربائی بنکاری کا جو اجمالی خاکہ اوپر پیش کیا گیا ہے اس پر بہت سے سوالات وارد کیے جا سکتے ہیں ۔ ذیل میں ہم ان سوالات پر بحث کریں گے اور کچھ تجاویز پیش کریں گے، جن پر مزید گفت و شنید کی ضرورت ہے :-

(۱) **موجودہ معیار دیانت اور نفع و نقصان کی تقسیم:** غیر ربائی بنکاری پر سب سے بڑا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ موجودہ معیارِ دیانت کے ساتھ اگر کوئی بنک لوگوں سے شرکت و مضاربت کی بنا پر مالی لین دین کرے گا تو ایسے لوگوں کی تعداد بہت کم ہو گی جو دیانت‌داری سے اپنے حسابات کا انکشاف کریں گے اور زیادہ لوگوں کی خواہش ہوگی کہ وہ اپنے اصل منافع کو چھپا لیں ۔

اس میں شک نہیں کہ یہ اعتراض عملی

دنیا کے مشاہدے پر مبنی ہے اور اگر کوئی ایسا انتظام نہ کیا جائے جو لوگوں کو دیانت پر پابند کرے تو بنک کی کارکردگی خطرناک حد تک متأثر ہو سکتی ہے۔ اس کا اصل حل تو لمبے عرصے کی منصوبہ بندی کے ذریعے لوگوں کی ذہنی تربیت اور ایمانی حالت کا ارتقا ہے، لیکن اس نصب العین کے حصول تک کے درمیانی عرصے کے لیے مندرجۂ ذیل تجویز پر غور کیا جا سکتا ہے:-

حکومت تمام تجارتی شعبوں کے لیے ایسے معاشرتی مطالعے اور تجزیے کا مستقل بندوبست کرے جو کہ مارکیٹ کے اتار چڑھاؤ، بین الاقوامی تجارت، ملکی پیداوار، مزدوروں کی کارکردگی اور لاگت پیدائش جیسے عوامل و عناصر کو پیش نظر رکھ کر تمام کاروباروں کے متعلق رپورٹیں شائع کرنے کا ایک سلسلہ شروع کرے۔ یہ رپورٹیں ہفتہ وار، پندرہ روزہ یا ماہوار ہونی چاہیں اور ان کے ذریعے ہر کاروبار میں اوسط منافع کی شرح کا معیار مقرر کر دیا جائے، جو ہر اعتبار سے ایک معتدل معیار پر ہونا چاہیے، یعنی یہ نہ تو ایک بہت زیادہ مستعد آجر کا معیار ہو اور نہ ایک تن آسان اور بگڑے ہوئے آجر کا۔ اس شرح کو متعین کرتے وقت حکومت کم سے کم معیار نگرانی (minimum vigilance) کے اصول پر کام کرے، یعنی ہر کاروباری کے لیے لازم ہو کہ وہ بنک کے سرمائے پر ایک کم سے کم معیار کے مطابق نگرانی کرے اور اسے ضائع نہ کرے۔ یہ کم سے کم معیار کھلے طور پر شائع کیا جا سکتا ہے، جس میں ہر آجر کے لیے مختلف مواقع میں جس کم سے کم کاروباری صلاحیت کی ضرورت ہے، اسے بیان کیا جا سکتا ہے۔

بنک کے سرمائے کی واپسی کے وقت جو آجر اس اوسط منافع کی شرح سے کم شرح کا اعلان کرے اس کے حسابات کی تفصیلی چھان بین بنک کا فنی عملہ کرے۔ اگر پڑتال کے دوران میں پتا چلے کہ آجر نے بنک کے سرمائے پر کم سے کم نگرانی کا اصول استعمال نہیں کیا تو بنک اس کے اعلان کردہ منافع کو قبول کرنے سے انکار کر سکتا ہے۔ جھگڑے کی صورت میں ثالثی عدالتوں میں مقدمہ لے جایا جا سکتا ہے۔

اگر یہ ثابت ہو کہ منافع تو اصل میں اتنا ہی ہے جتنا کہ کاروباری ظاہر کر رہا ہے (یعنی وہ اخفا سے کام نہیں لے رہا) تو بنک کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہ ہو گا کہ وہ اس ظاہر کردہ نفع میں سے بھی اپنا حصہ قبول کرے، لیکن آئندہ کے لیے بنک ایسے کاروباری کو سرمایہ فراہم کرنے پر پابندی لگا سکتا ہے۔ ایسے کاروباریوں کے نام بھی بنکوں کے گزٹ میں شائع کیے جا سکتے ہیں تاکہ دوسرے بنک ان سے ہوشیار رہیں۔

اسی طرح اگر کوئی کاروباری بنک کے سرمائے پر نقصان ظاہر کرے تو بھی بنک کو اختیار ہو گا کہ حسابات کی تفصیلی پڑتال کرائے۔ پڑتال کے دوران میں اگر کسی بد دیانتی، اخفا یا عدم خلوص کا ثبوت مل جائے تو بنک کو اختیار ہو گا کہ وہ کاروباری کے ظاہر کردہ حسابات کو ماننے سے انکار کر دے۔ اس صورت میں سارا نقصان اس کاروباری کو برداشت کرنا پڑے گا۔

بددیانتی، حسابات میں گڑ بڑ، مال کے ضیاع کی دانستہ کوشش، وغیرہ اقدامات کو قانوناً سخت سزا کا مستوجب بھی قرار دیا جا سکتا ہے تاکہ لوگ ان کی طرف راغب نہ ہوں۔

یہ بات بھی اہم ہے کہ جن صورتوں میں کسی کاروباری کے حسابات کی پڑتال کی ضرورت پیش آئے گی، وہ حسابات اس کاروباری شخص کے اخراجات پر جانچے جائیں گے تاکہ بنک کے اخراجات بھی کم سے کم رہیں اور لوگ بھی اس بوجھ سے

بچنے کے لیے حسابات میں گڑ بڑ نہ کریں۔

(۲) بچت کی رسد: غیر ربائی بنک پر یہ اعتراض بھی کیا جا سکتا ہے کہ ربو نہ ملنے کی صورت میں لوگ بنک میں اپنی بچتیں نہیں رکھا کریں گے کیونکہ اب ان کے لیے اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں رہے گا کہ وہ یا تو انہیں بچت کھاتے میں رکھیں اور کوئی ربو نہ کمائیں، یا پھر مضاربت کی بنیاد پر رکھیں اور نقصان کا خطرہ مول لیں اور ہر وقت رقم نکلوانے کی سہولت سے دستکش ہو جائیں؛ لہٰذا عام لوگ بنک میں اپنی بچتوں کو رکھنے سے احتراز کریں گے۔

در اصل یہ خطرہ پے در پے غلطیوں کا نتیجہ ہے۔ اول تو یہ بات ہی طے نہیں کہ لوگ بچت ربو کمانے کے لیے کرتے ہیں۔ بچت کے بہت سے محرکات ہیں، جن میں سے ربو صرف ایک ہے بلکہ خود مغربی معاشرے میں جمع کیے گئے اعداد و شمار کی روشنی میں پتا چلتا ہے کہ شرح سود میں تبدیلی سے بچتوں کے معیار پر کوئی قابل لحاظ اثر نہیں پڑتا (زر اور اعتبار کمیشن رپورٹ، نیو یارک ۱۹۶۴ء، ص ۱۳ تا ۲۱؛ نیز ریڈ کلف کمیٹی رپورٹ، مطبوعۂ لنڈن، ص ۵۶)۔

دوم، اگر کسی معیشت میں ربو کے تمام راستے بند ہو جائیں تو اس جدید دور میں لوگ اپنی بچتوں کا کیا کریں گے؟ ان کے لیے تین ہی راستے کھلے ہیں: یا تو وہ کاروبار کرلیں، یا انہیں مضاربت یا شرکت کی بنیاد پر بنک کو دے دیں، یا پھر بنک میں امانت قرض حسنہ کے طور پر رکھ دیں۔ اس کے علاوہ کوئی اور صورت ممکن نہیں۔ ہم نہیں سمجھتے کہ اس دور میں کوئی شخص اپنی بچت کو گھر میں گڑھا کھود کر اس میں دبا دے گا، خاص طور پر ایک اسلامی معیشت میں، جہاں کاروبار کی بہت ترغیب ہے اور حضور صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے لوگوں کو اپنا سرمایہ کاروبار میں لگانے کی طرف توجہ دلائی ہے (دیکھیے نیچے بذیل ”ترقی کے معاشی عوامل“)۔

(۳) ہنڈیوں میں کٹوتی: واجب الوصول ہنڈیوں میں رائج الوقت کٹوتی صریحًا ربو ہے۔ ایک غیر ربائی بنک اس معاملے میں کیا رویہ اختیار کرے گا؟ کیا وہ ہنڈیوں کو بھنانے کا دستور ہی رائج نہ کرے گا، یا ان کو پوری رقم پر (بغیر کٹوتی کے یا قرض کے حسنہ کے طور پر) بھنایا جا سکے گا؟ اگر یہ قرض حسنہ ہی ہے تو کیا بنک ان تمام مطالبات سے عہدہ برا ہو سکے گا جو اس سلسلے میں اس کے گاھکوں کی طرف سے اس پر کیے جائیں گے؟

اس کا ایک جواب تو وہی ہے جو اوپر بیان ہوا ہے، یعنی بنک اس کو ایک خدمت خلق سمجھ کر قرض حسنہ کے طور پر پوری رقم کے عوض بھنانے کا بندوبست کرے گا؛ لیکن معاشی نقطۂ نظر سے یہ بات بہت زیادہ دل کو نہیں لگتی؛ لہٰذا ایک دوسری تجویز یہ ہے کہ بنک واجب الوصول ہنڈیوں کو بھنانے کا انتظام کریں اور اس میں جو کٹوتی مقررہ شرح سے کی جائے وہ بنک کے لیے قرض حسنہ کے طور پر ہو اور بنک اسے اس تناسب سے استعمال کرے جس تناسب سے اس نے کسی گاھک کو ہنڈی کے ذریعہ مالی مدد دی ہے۔ مثال کے طور پر اگر کٹوتی کا نرخ دس فیصد ہے اور ایک ہنڈی برائے ۱۰۰۰ روپے تین ماہ کے بعد واجب الوصول ہے، تو بنک آج ۹۰۰ روپے نقد ادا کرے، جو کہ گھر یا بنک کی طرف سے اس شخص کو تین ماہ کے لیے قرض حسنہ ہے اور اس کے ساتھ ہی اس حسن سلوک کے جواب میں وہ شخص بنک کو ۱۰۰ روپے ۲۷ ماہ ($\frac{۹۰۰ \times ۳}{۱۰۰}$) تک کے لیے قرض حسنہ کے طور پر دے، جسے بنک یہ مدت گزرنے کے بعد شخص مذکور کو

واپس کر دے ۔ قرض حسنہ کی یہ مدت کٹوتی کی شرح اور بل کی مدت کے حساب سے طے ہونی چاہیے ۔ یہ ایک باہمی احسان کا معاملہ ہے، جس میں شرعی اعتبار سے کوئی نقص معلوم نہیں ہوتا ۔

۴۔ صارفین کے قرضے : مذکورۂ بالا غیر ربائی بنک میں صارفین کی ضروریات کے قرضوں کا ذکر نہیں آیا ۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ صارفین کو ضروریات کے لیے قرض حسنہ دینے کا کیا طریقہ ہو گا ؟ عام طور پر صارفین کی تعداد بہت زیادہ اور ان کے مطلوبہ قرض کی رقم بہت قلیل ہوتی ہے ۔ علاوہ ازیں انہیں یہ قرض روزمرہ ضروریات کے لیے درکار ہوتا ہے؛ لہٰذا ایک تجارتی بنک کو ان بےشمار چھوٹے چھوٹے گاہکوں سے قرض حسنہ کی بنیاد پر معاملہ کرنے میں بےحد دشواری لاحق ہو سکتی ہے ۔ اس سلسلے میں ایک تجویز یہ پیش کی گئی ہے کہ غیر ربائی صارفین کے سٹورز (stores) ان کو قرض حسنہ دینے کا بندوبست کریں ۔ یہ سٹور عام لوگوں کو قرض حسنہ کی ضروریات فراہم کریں گے اور اس قرض حسنہ کے تناسب سے تجارتی بنک ان سٹورز کو قرض حسنہ دیں گے ۔ بعض صورتوں میں تجارتی بنک ان سٹورز کے ساتھ مضاربت بھی کر سکتا ہے ۔ اس کا انحصار اس مدت پر بھی ہے جس کے لیے کسی سٹور کو بنک سے روپیہ درکار ہو ۔

۵۔ ضمانت برائے اصل نفع و نقصان : اس سلسلے میں حسب ذیل سوالات اٹھائے جاتے ہیں :

(۱) کیا حکومت کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ یہ ضمانت دے کہ اگر غیر سودی بنک کو نقصان اٹھانا پڑے تو اس صورت میں بھی عندالطلب کھاتے داروں کا پورا سرمایہ محفوظ رہے گا (چاہے حکومت کو اپنے پاس سے ادا کرنا پڑے) ؛

(۲) کیا بنک کو نقصان ہونے کی صورت میں حکومت ان کھاتے داروں کے نقصان کی تلافی کرے گی جنھوں نے اپنی رقوم بنک میں نفع و نقصان میں حصہ داری کے اصول پر رکھی تھیں ؛

(۳) اگر ایک خاص شرح سے کم نفع ہو تو کیا حکومت اس کمی کی (الف) ہر حال میں تلافی کرے گی، یا (ب) اس حال میں تلافی کرے گی جب یہ نقصان کسی اتفاقی یا قدرتی وجہ سے ہوا ہو، یا (ج) اس حال میں تلافی کرے گی کہ اس کی وجہ یا تو حکومت کی پالیسی ہو یا غیر متوقع ملکی یا بین الاقوامی عوامل؛

اگر اس قسم کی ضمانتیں دی جا سکتی ہیں تو کیا یہ ضمانتیں حکومت کے بجائے بیمہ کمپنی بھی دے سکتی ہے؟

سوالات کے انداز سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اس مفروضے پر کیے گئے ہیں کہ شرکت و مضاربت کی شکل میں بنکاری پر لوگوں کا اعتماد قائم رکھنے کے لیے حکومت کسی طرح سے یہ ضمانت دے دے کہ ایسے نئے تجربے میں کسی نقصان کا احتمال نہیں ۔ اس سلسلے میں حسب ذیل معروضات قابل توجہ ہیں :

(۱) جہاں تک بنکاری کے لیے نئے نظام پر اعتماد قائم کرنے کا تعلق ہے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا، بلکہ اگر یہ اعتماد نہ ہو تو بنکاری کا تجربہ سرے سے آزمایا ہی نہیں جا سکتا ۔ اعتماد کی صرف یہی ایک صورت نہیں کہ حکومت اصل زر کے تحفظ یا نقصان نہ ہونے کی بدیہی ذمہ داری اپنے سر لے ۔ آج کل کاغذ کے کرنسی نوٹ گردش میں ہیں ۔ جب اول اول یہ گردش میں آئے تو انہیں سونے چاندی میں تبدیل کرایا جا سکتا تھا ۔ آہستہ آہستہ حکومتوں نے یہ تبادلہ بالکل ختم کر دیا ۔ اب محض رسم کے طور پر ہر نوٹ پر تبادلے کی ضمانت کے الفاظ لکھے ہوتے ہیں ۔ اگرچہ یہ نوٹ سونے چاندی میں تبدیل نہیں کیے جا سکتے، تاہم نوٹ پر مرتسم

الفاظ بہرحال ایک ضمانت فراہم کرتے ہیں۔ اسی طرح کی ضمانت کی ایک مثال زر کی تاریخ میں یہ واقعہ ہے کہ جب ہٹلر کے بعد جرمنی میں قیمتیں دس لاکھ گنا تک چڑھ گئیں تو لوگ بوریوں کی بوریاں مارک کی لیے پھرتے تھے، لیکن کوئی چیز نہ خرید سکتے تھے۔ اس وقت کی حکومت نے تمام موجودہ کرنسی کو ختم کر دیا اور ایک نیا سکہ، جس کا نام رینٹن مارک Renten Mark تھا، جاری کیا اور اعلان کیا کہ اس سکے کے پیچھے پورے ملک کی زمین ضمانت ہے (*An Outline of Money* : Crowther، ص ٦)۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک لفظی کھیل تھا، لیکن اس ضمانت سے لوگوں کا اعتماد نئی کرنسی پر قائم ہو گیا۔ لہٰذا غیر ربائی بنکاری میں بھی حکومت کو لازم ہوگا کہ وہ مجمل الفاظ میں تمام نظام کی کامیابی کی ضامن بنے، تمام ربائی کاروبار سختی سے بند کرے اور قانون کے پورے تحفظ کے ساتھ اس نظام کو رائج کرے۔ ان اقدامات سے لوگوں کا اعتماد قائم کیا جا سکتا ہے۔

(۲) رہا یہ سوال کہ حکومت اصل زر، نفع کی ایک خاص مقدار، یا نقصان کے واقع نہ ہونے کی ضمانت دے تو یہ سارے معاملے کو ربائی رنگ دے گا، جس میں کہ ہم آج کل مبتلا ہیں۔

(۳) تاریخ اسلام میں ایسے نقصانات کی تلافی کا ایک انتظام ملتا ہے اور اگر ضروری ہو تو اس انتظام کو دوبارہ رائج کیا جا سکتا ہے۔ اس کی اجمالی شکل یہ ہے کہ جس شخص کو اپنے نقصان کی تلافی مقصود ہو، وہ بیت المال کو اس کی درخواست دے اور اس درخواست میں اپنے تمام مالی کوائف اور مدد کے استحقاق کی وجوہ تفصیل سے بیان کرے۔ پھر بیت المال اپنے وسائل کی حد تک (نہ کہ پورے نقصان کی حد تک) اس کی اعانت کر دے؛ لیکن یہ اعانت ہر معاملے میں اس کا استحقاق ثابت ہونے کے بعد ہی کی جا سکے گی۔ اس میں کوئی بالمقطع قسم کی ضمانت نہیں دی جا سکتی۔

(۴) ہاں، اگر کوئی شخص اپنے سرمائے کے تحفظ کے لیے اسلامی اصولوں پر استوار ایک باہمی انشورنس کمپنی (Mutual Insurance Company) میں اپنے سرمائے کا بیمہ کرا لیتا ہے تو یہ ایک جائز صورت ہے۔ اس صورت میں اس شخص کو بیمہ کمپنی کو ایک پریمیم الگ سے دینا ہوگا۔ یہ ضمانت بنک کی طرف سے نہ ہوگی، البتہ بنک اس کا واسطہ بن سکتا ہے کہ ایسے تمام کھاتہ داروں کا پریمیم ایک گروپ کی شکل میں کمپنی کو ادا کر دے۔ نقصان کی صورت میں صرف نقصان کی حد تک کمپنی وہ نقصان پورا کرے گی اور اگر اصل زر محفوظ رہے تو کمپنی کے ذمے کوئی حق کسی فرد کا ثابت نہیں ہوگا۔

٦۔ **قرضوں کا نیلام:** بعض ماہرین کا خیال ہے کہ بنک لمبے عرصے کے لیے پیداواری قرضوں پر مقررہ شرح سے سود لینے کے بجائے اپنے قرضوں کا نیلام کریں۔ اس کی فرضی مثال یہ ہے کہ بنک 'الف' کے پاس دس کروڑ روپیہ لمبی مدت کے لیے قرض دینے کو دستیاب ہے۔ بنک مدت اور رقم کے لحاظ سے اسے مختلف اجزا میں تقسیم کر دیتا ہے، جیسے:-

پچاس لاکھ روپیہ ۳ سال کے لیے
پچاس لاکھ روپیہ ۷ سال کے لیے
ایک کروڑ روپیہ ۵ سال کے لیے
پچیس پچیس لاکھ کے آٹھ اجزا دس دس سال کے لیے اور
دو کروڑ روپیہ چار سال کے لیے۔

بنک ٹنڈر طلب کرتا ہے کہ جو شخص مقررہ مدت گزارنے کے بعد سرمایہ اور سرمائے کا زیادہ سے زیادہ نفع فیصد دینے کی پیش کش کرے گا، اسے یہ رقم دے دی جائے گی۔

یہ معاملہ اول تا آخر ایک ربائی معاملہ ہے ۔ عام ربائی معاملے اور اس میں صرف اتنا فرق ہے کہ یہاں ربو کی شرح مدیون مقرر کر رہا ہے ۔

اس طرح کا کوئی اقدام صرف اسی صورت میں جائز ہو سکتا ہے کہ ٹنڈر میں مدیون اپنے نفع کا جو حصہ بنک کو دینے کا پابند ہو اس کا اظہار کرے، یعنی یہ اصل زر پر نہ ہو بلکہ متوقع نفع کا کوئی حصہ ہو ۔ اس طرح کا کوئی ٹنڈر بنک کے لیے اسی صورت میں سود مند ہو سکتا ہے جب خود نفع کا کوئی یکساں تصور سب کے لیے استعمال کیا جا سکے؛ لہٰذا اگر بنک یہ طے کر دے کہ لاگت پیدائش میں کون کون سے عناصر ہوں گے اور نفع کا تعین کیسے کیا جائے گا تو پھر بعض صورتوں میں تقابل ممکن ہوگا ۔ ان صورتوں میں بہت سے دوسرے عوامل از قسم کاروباری تجربہ، ماضی کی کارکردگی، بنک اور کاروبار کے باہمی تعلقات، ضمانت، مدت واپسی، وغیرہ بھی نظر انداز نہیں کیے جا سکیں گے ۔

اسلامی معیشت میں بیمہ کاری

ناگہانی آفات و مصائب ہر متمدن معاشرے میں انسان کے لیے لمحۂ فکریہ رہی ہیں اور انسان قدیم زمانے سے ان آفات کے نقصانات کو کم سے کم کرنے کے لیے پریشان رہا ہے؛ چنانچہ تمام متمدن معاشروں میں بیمے کا کوئی نہ کوئی تصور موجود رہا ہے ۔ قدیم یونانی تہذیب میں بحری تجارت کے نقصانات کا مقابلہ کرنے کے لیے ''تجارتی قرضوں'' کا ایک نظام موجود تھا، جس میں بعض اشخاص تجارتی جہازران کو ایک رقم رائج الوقت شرح سود سے زائد شرح پر قرض دیتے تھے ۔ جہاز کے بخیریت اپنی منزل پر پہنچنے پر یہ رقم جہازران کا کوئی وکیل مع سود کے واپس کر دیتا تھا اور راستے میں کوئی حادثہ پیش آ جانے اور جہاز کا مال و اسباب تباہ ہو جانے کی صورت میں قرض خواہ کا اپنی رقم پر دعویٰ بھی باطل ہو جاتا تھا (Ency. Britannica، ۱۴ : ۶۵۶) ۔ جدید انشورنس اس قدیم یونانی نظام سے ماخوذ معلوم ہوتی ہے ۔ فرق صرف اتنا ہے کہ تب قرض کی رقم نقصان سے پہلے دی جاتی تھی اور اب نقصان ہونے کے بعد ۔

اس طرح قدیم عرب معاشرے میں بھی ناگہانی مصیبتوں کا مقابلہ کرنے کے لیے عاقلہ کا نظام رائج تھا ۔ اسلام سے قبل عربوں کے معاشرے میں قبائلی نظام رائج تھا اور قبائل کے درمیان جنگ و جدال، لوٹ مار اور قتل و غارت عام رہتی تھی ۔ چونکہ اس لوٹ مار میں ناگہانی نقصانات کسی بھی شخص کے لیے تباہ کن ہو سکتے تھے اور کسی ایک شخص کے لیے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ قبیلے کے اجتماعی تحفظ کے بغیر زندہ بھی رہ سکے، لہٰذا تمام افراد کے باہمی مفاد کے تقاضے کے پیش نظر قبیلے کے افراد ایک دوسرے کے محافظ اور ضامن بن کر رہتے تھے ۔ قبائلی عصبیت اتنی قوی تھی کہ قبیلے کے ایک شخص پر حملہ تمام قبیلے پر حملہ تصور کیا جاتا تھا ۔ اس طرح ایک شخص کے نقصان کو قبیلے کے ہر شخص کا نقصان سمجھا جاتا تھا ۔ جنگ و جدال کی اس آگ کو ٹھنڈا رکھنے کے لیے عربوں میں دیت کا قانون رائج تھا ۔ اگر ایک قبیلے کا کوئی شخص کسی دوسرے قبیلے کے شخص کے ہاتھوں مارا جاتا تو قاتل کے قبیلے پر لازم تھا کہ یا تو وہ مقتول کے قبیلے کو دیت دے ورنہ جنگ یا لوٹ مار کے خطرے کے لیے تیار ہو جائے ۔ ارتقائی طور پر یہ دیت انسانی جان کے لیے سو اونٹ کے برابر طے پائی تھی ۔ اس طرح کم تر نقصانات کے لیے دیت کی شرحیں مختلف تھیں ۔ ایسے موقعوں پر جس قبیلے کو دیت دینا پڑتی تھی اسے عاقلہ کہا جاتا اور اس عاقلہ کے تمام افراد مل کر اس دیت کی ادائی کرتے ۔ عام طور پر یہ ادائی تین سال کے اندر اندر کی جاتی ۔

اس کا جہاں یہ فائدہ تھا کہ ہر قبیلہ اپنے افراد کی نقل و حرکت پر نگاہ رکھتا تھا تا کہ کوئی ایک فرد تمام قبیلے پر کسی مصیبت کا باعث نہ بنے، وہاں یہ بھی تھا کہ اگر کسی ایک شخص پر دیت ادا کرنے کی مصیبت آ ہی جائے تو اسے سب مل کر ادا کریں ۔ عاقلہ کا یہ تصور حضور صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے زمانے میں رائج تھا اور حضور صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے اسے چند ترمیمات کے ساتھ قبول کر لیا (رك بہ عاقلہ).

بیمہ کا موجودہ تصور: جدید دور میں بیمہ فریقین کے درمیان ایک معاہدے کا نام ہے، جس میں ایک فریق (بیمہ کمپنی) دوسرے فریق (بیمہ کرانے والے) کے ایک نامعلوم نقصان کے واقع ہونے پر ایک مقررہ رقم ادا کرنے کا ذمہ لیتا ہے اور اس کے بدلے دوسرا فریق ایک مقررہ رقم اقساط (پریمیم) کی شکل میں اس وقت تک ادا کرنے کا عہد کرتا ہے جب تک کہ وہ نامعلوم نقصان واقع نہ ہو جائے۔ یہ نامعلوم نقصان انسانی موت، مال کے اتلاف، آگ یا حادثات وغیرہ کی شکل میں ظاہر ہو سکتا ہے ۔ بیمہ کمپنیاں ان اقساط کو جو مختلف لوگ ادا کرتے ہیں، عام طور پر سودی کاروبار میں لگا دیتی ہیں اور اس کی آمدنی سے ان نقصانات کی تلافی کرتی ہیں جنھیں پورا کرنے کا اس نے عہد کیا ہوتا ہے ۔ انسانی زندگی کے بیمے کی صورت میں عام طور پر ادائی مرحوم کے ورثا میں سے اس شخص کو کی جاتی ہے جسے بیمہ کرانے والے نے اپنی زندگی میں خود نامزد کر دیا ہو.

اگر کوئی شخص چند اقساط کی ادائی کے بعد مزید قسطیں نہ دے تو اس کی پہلے سے دی گئی قسطیں کمپنی کے حق میں ضبط تصور کر لی جاتی ہیں ۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی پالیسی چھوڑنا چاہے تو کمپنی اس کی رقم کا ایک حصہ (Cash Surrender Value) واپس کرتی ہے اور بقایا ضبط کر لیتی ہے ۔ انسانی زندگی کے بیمے کی صورت میں اگر مقررہ مدت گزرنے کے بعد بھی بیمہ کرانے والا زندہ رہے تو کمپنی اس کو تمام رقم مع سود کے واپس کرتی ہے۔ اسی طرح اگر وہ نقصان پہلی ہی قسط دینے کے بعد پیش آ جائے جس کے خلاف بیمہ کرایا گیا تھا تو کمپنی پر طے شدہ پوری رقم ادا کرنا لازم آتا ہے .

موجودہ بیمہ کاری کی شرعی حیثیت :

شرعی حیثیت سے انشورنس کی موجودہ شکل پر حسب ذیل اعتراضات وارد ہوتے ہیں اور ان پر اس دور کے علما کا اجماع ہے :-

(۱) بیمے کے معاہدے میں جس خطرے کے خلاف بیمہ کیا جاتا ہے وہ ایک نامعلوم واقعہ ہوتا ہے، جس کے بارے میں یقینی طور پر نہیں کہا جا سکتا کہ وہ پیش بھی آئے گا یا نہیں اور اگر آئے گا تو اس میں اصل نقصان کتنا ہو گا؟ یہی بات اسے قمار کی ایک شکل بنا دیتی ہے۔ قمار کی تعریف یہ ہے کہ یہ ایک ایسا باہمی معاہدہ ہوتا ہے جس میں ایک فریق کسی نامعلوم واقعے کے پیش آنے پر کوئی رقم یا اس کے متبادل کوئی چیز دوسرے فریق کو دینے کا وعدہ کرتا ہے (*Oxford English Dictionary*، بذیل Wager) اور قمار شریعت میں حرام ہے؛

(۲) بیمے کا معاہدہ ایک ایسا معاہدۂ بیع ہے جس میں ایک فریق دوسرے فریق کے ہاتھ تامین خطر (Risk Coverage) فروخت کرتا ہے (مصلح الدین: *Insurance and Islamic Law*، ص ۱۷۱) اور دوسرا فریق اس کے لیے ایک مقررہ رقم (Premium) ادا کرنے کا عہد کرتا ہے ۔ شریعت میں بیع کی کئی قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک قسم بین الصرف ہے، جس میں نقدی کا تبادلہ ہوتا ہے۔ بیمے کا معاہدہ بیع الصرف کے ضمن میں آتا ہے اس میں دونوں فریق [illegible] کا

تبادلہ ہی کرتے ہیں، لیکن شریعت نے بیع الصرف کی صرف اس صورت کو جائز رکھا ہے جس میں دونوں فریق برابر مقداروں میں اور دست بدست تبادلہ کریں (An Outline of money : G. Crowther، ص ۶) ۔ بیمے کی شکل میں یہ دونوں شرطیں پوری نہیں ہوتیں: اوّل یہ کہ ایک فریق (بیمہ کرنے والا) جس وقت اپنی قسط ادا کرتا ہے تو دوسرا فریق اسے دست بدست اس کو نہیں دیتا بلکہ کسی دوسرے وقت پر دینے کا وعدہ کرتا ہے ۔ یہ نقد ادائی کی شرط کی خلاف ورزی ہے؛ دوسرے یہ کہ اگر نقصان ہو جائے تو بیمہ کرنے والے نے خواہ کتنی ہی قسطیں دی ہوں بیمہ کمپنی کو پہلے سے مقررہ شدہ پوری رقم ادا کرنا لازم آتی ہے ۔ اس طرح مقداروں میں برابری کا اصول بھی ٹوٹ جاتا ہے ۔ انسانی زندگی کے بیمے کی صورت میں اگر مقررہ مدت کے اندر موت واقع نہ ہو تو بیمہ کمپنی پوری اقساط مع سود کے واپس کرتی ہے ۔ یہ کھلا ہوا ربائی معاملہ ہے ۔

چونکہ موجودہ بیمہ بیع الصرف کا ایک معاہدہ ہے اور چونکہ اس میں نقد تبادلہ اور برابر مقداروں کے شرعی اصول ٹوٹتے ہیں، لٰہذا شریعت کی نظر میں یہ ایک ربائی معاہدہ ہے اور حرام ہے؛

(۳) انسانی زندگی کے بیمے کی شکل میں موت ہونے کی صورت میں بیمہ کمپنی مرحوم کے مقرر کردہ وارث کو بیمے کی رقم ادا کرتی ہے۔ یہ بات شریعت کے قانون وراثت کے خلاف ہے ۔ اصولاً یہ رقم مرحوم کے باقی اثاثوں کے ساتھ شامل کر کے تمام ورثا میں شریعت کے مطابق تقسیم ہونی چاہیے ۔ اس کا کسی ایک شخص کو مل جانا شرعاً جائز نہیں؛

(۴) بعض اقساط کی ادائیگی کے بعد بیمہ پالیسی کی چھڑوائی (surrender) یا اقساط کی یک طرفہ بندش پر دی گئی اقساط کی ضبطی میں بیمہ کمپنی غصب کی مرتکب ہوتی ہے، جو اکل بالباطل کے ضمن میں آتا ہے ۔ کمپنی کو یہ حق کسی شرعی قانون کے تحت حاصل نہیں ہوتا کہ وہ دی گئی اقساط کو مکمل یا جزوی طور پر ضبط کرے؛

(۵) بیمہ کمپنیاں لوگوں کے سرمائے کو سودی کاروبار میں لگاتی ہیں ۔ یہ بات معلوم ہونے کے بعد بیمہ کروانا تعاون علی الاثم والعدوان کی زد میں آتا ہے اور مسلمانوں کے لیے جائز نہیں کہ ایک گناہ کے کام میں معاون بنیں .

بیمے کی اسلامی شکل :اس میں کلام نہیں کہ بیمے کا تصور انسانی ہمدردی اور فلاح پر مبنی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ ہر متمدن معاشرے میں اس کی کوئی نہ کوئی شکل موجود رہی ہے؛ لٰہذا اگر بیمے کی رائج الوقت شکل شرعاً جائز نہیں تو شریعت کے ڈھانچے میں رہتے ہوئے اس مفید انسانی ادارے کو کیسے برقرار رکھا جا سکتا ہے؟

اس سے قبل یہ اشارہ کیا جا چکا ہے کہ حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے عرب میں رائج عاقلہ کے نظام کو قبول فرمایا ۔ اس دور میں بھی ہم اسی نظام کی روشنی میں بیمے کا بندوبست کرسکتے ہیں:۔

اول یہ کہ عاقلہ کسی منفعت بخش کاروبار کا نام نہ تھا؛ چنانچہ سب سے پہلے تو تجارتی بنیادوں پر نفع کمانے والی بیمہ کمپنی کو ختم کرکے اسے باہمی تعاون کے تصور کے ساتھ وجود میں لانا ہوگا ۔ اسلامی ڈھانچے میں بیمے کے لیے معاہدہ بیمہ کمپنی اور بیمہ کرانے والے کے درمیان نہیں ہوگا بلکہ اس میں وہ سب لوگ اکھٹے ہو کر ایک ادارہ قائم کریں گے جو نقصانات کے لیے ایک دوسرے کے معاون بننا چاہتے ہوں ۔ اس کے تمام ارکان ایک دوسرے کے معاہد ہوں گے اور ہر رکن دوسرے کا وکیل اور ضامن ہوگا ۔ اس طرح بیمہ صحیح معنوں میں ایک اجتماعی ادارہ بن سکتا ہے؛

دوم یہ کہ سب ارکان اس مقصد کے لیے ایک

مقررہ رقم اس ادارے میں ادا کریں گے اور یہ ادائی ہبہ (بخشش) مع تملیک و قبضہ کے طور پر ہوگی، نہ کہ امانت کے طور پر؛

سوم یہ کہ بیمے کا یہ ادارہ جن لوگوں کے باہمی تعاون کے اصول پر قائم کیا جائے گا، اگر ان میں سے کسی بھی شخص کا کوئی ایسا نقصان واقع ہو جائے جس کے تحفظ کے لیے یہ ادارہ قائم کیا گیا تھا، تو وہ اس شخص کے اصل نقصان کی تلافی کرے گا۔ یہ تلافی اموال کی صورت میں آسانی سے طے کی جا سکتی ہے، البتہ جانی نقصان کی صورت میں اس کا تخمینہ لگانا ایک مشکل امر ہوگا؛ چنانچہ اس کے لیے طے کیا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی طبعی عمر (جو کہ اوسطاً ۶۰ سال مقرر کی جا سکتی ہے) سے قبل فوت ہو جائے تو ایک مقررہ رقم تمام افراد کے اجتماعی فنڈ سے منتقل کر کے ادارے کی طرف سے اس کے زیر کفالت وارثوں میں تقسیم کر دی جائے؛

چہارم یہ کہ اگر کسی سال ارکان کے نقصانات ان کے ادا کردہ چندوں سے زیادہ ہوں تو تمام ارکان ایک مقررہ نسبت سے زائد نقصانات کی ادائی کے لیے مزید چندہ ادا کرنے کے پابند ہوں گے، لیکن اگر کسی سال ادا کردہ چندے نقصانات سے زائد ہوں تو تمام ارکان نقصانات کی ادائی کے بعد جو کچھ بچ رہے اسے باہم تقسیم کر سکیں گے؛

پنجم یہ کہ اس ادارے کو محکم بنیادوں پر استوار کرنے کے لیے نقصانات کی ادائی کے بعد ارکان کے چندوں میں سے ایک حصہ بطور محفوظ رقم (ریزرو فنڈ) رکھا جا سکتا ہے، جسے نہ صرف شرکت و مضاربت کی بنیاد پر کاروبار میں لگایا جا سکتا ہے بلکہ اس پر ملنے والے نفع کو ارکان کے درمیان ان کے چندوں کی نسبت سے بانٹا بھی جا سکتا ہے؛

ششم یہ کہ نقصانات کے تخمینے، حسابات کی جانچ پڑتال، ادارے کے روز مرہ انتظامات، وغیرہ تمام ارکان یا ان کے معتمد علیہ نمائندوں کے باہمی مشورے سے طے پائیں؛

ہفتم یہ کہ حکومت اس ادارے کے کامیابی سے چلنے کی ضمانت دے تاکہ لوگ اس پر اعتماد کر کے آگے بڑھیں اور اس کام کو فروغ دیں؛

ہشتم یہ کہ اگر کوئی رکن دوران سال اپنا چندہ واپس لینا چاہے تو اس کے لیے قواعد و ضوابط وضع کیے جا سکتے ہیں، جن کی رو سے نہ تو یہ ادارہ غصب کا مرتکب ہو اور نہ کوئی رکن یکایک اپنا سرمایہ نکال کر ادارے کی مالی حالت کو ایسا نقصان پہنچا سکے جو کہ باقی ارکان کے مفادات کے منافی ہو۔

مالیاتِ عامہ

اسلامی حکومت کے مالیات عامہ میں بیت المال کا ادارہ ایک مرکزی حیثیت کا حامل ہے۔ حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم کے دور میں بیت المال کا تصور بنیادی طور پر موجود تھا، لیکن اس نام کا ادارہ خلفائے راشدین کے دور میں باضابطہ طور پر قائم کیا گیا۔ اس زمانے کے حالات کے مطابق بیت المال بیک وقت ملکی خزانے، مرکزی بنک، کفایت عامہ اور اجتماعی تحفظ کی خدمات انجام دیتا تھا۔ ریاست کے تمام محاصل بیت المال میں داخل کر دیے جاتے اور وہیں سے اس کے تمام اخراجات پورے کیے جاتے تھے۔ بیت‌المال کا حساب کتاب رکھنے کے لیے باقاعدہ خازن اور دیگر عملہ مقرر ہوتا تھا۔

خلفائے راشدین کے عمل سے بیت المال کا جو تصور امت مسلمہ میں رائج ہوا ہے اس کے تحت بیت المال ایک مقدس ادارہ قرار پایا ہے، جس کے تمام محاصل امت مسلمہ کی ملکیت اور امانت متصور ہوتے ہیں اور ان میں انتظامیہ کے سربراہ (خلیفہ) یا بیت‌المال کے سربراہ (خازن)، کسی کو بھی، کلی یا

حتمی اختیارات حاصل نہیں۔ خلیفہ کی حیثیت بیت المال کے لیے یتیم کے ولی سے زیادہ نہیں کہ اگر حاجت مند ہو تو بقدر حاجت لے لے اور اگر صاحب حیثیت ہو تو رکا رہے (ابو یوسف: کتاب الخراج، اردو ترجمہ، ص ۳۷۳)۔ خلفاے راشدین بیت المال کے بارے میں بےحد حساس تھے اور ان کے دور کی بہت سے مثالوں سے پتا چلتا ہے کہ وہ ذاتی املاک اور بیت المال کی املاک میں بہت باریکی کے ساتھ امتیاز کرتے تھے۔

اسلامی ریاست میں بیت المال کے محاصل و مصارف کے بارے میں ملک کی انتظامیہ مکمل طور پر جواب دہ ہے۔ اس احتساب میں جہاں یہ بات اہم ہے کہ کوئی شخص اپنے اختیارات سے ناجائز فائدہ اٹھا کر بیت المال کی املاک کو ذاتی مصرف میں نہ لائے، وہاں یہ بھی ضروری ہے کہ اجتماعی مقاصد کے لیے مصارف بھی پوری سوجھ بوجھ اور مالی بصیرت کے ساتھ کیے جائیں۔ کسی کو یہ حق نہیں کہ وہ اجتماعی مقاصد کے لیے بھی بیت المال کے اموال میں اسراف کرے (مسند احمد، ۱: ۷۸)۔ ایسے تمام اخراجات قومی اسراف کی زد میں آتے ہیں اور ان کے لیے وہی وعیدیں ہیں جو ذاتی صرف کے سلسلے میں دی گئی ہیں۔ بیت المال کے اموال میں مکمل مالی بصیرت کے استعمال کا ایک تقاضا یہ بھی ہے کہ اسلامی ریاست ان کے استعمال میں وہ تمام فنی اور تکنیکی معلومات کو کام میں لائے جن کے ذریعے اموال سے زیادہ سے زیادہ اجتماعی فوائد حاصل کیے جا سکتے ہوں۔ ہمارا اشارہ اس دور میں رائج بہت سی حساباتی، شماریاتی اور مشینی ایجادات کی طرف ہے، جن کے استعمال سے اموال پر مصرف میں ضیاع کو کم سے کم اور انتفاع کو زیادہ سے زیادہ کیا جا سکتا ہے۔

اسلامی حکومت کے ذرائع آمدن

۱- زکوٰۃ: اسلامی حکومت کے ذرائع آمدن میں زکوٰۃ سب سے اہم ہے۔ زکوٰۃ اسلام کا ایک بنیادی جز (مسلم، کتاب الایمان، عدد ۵ تا ۷) اور نماز کی طرح کی ایک فریضہ ہے۔ قرآن مجید میں کم و بیش ہر جگہ اقامت نماز کی تاکید کے ساتھ اداے زکوٰۃ کا حکم ملتا ہے۔ متعدد احادیث میں زکوٰۃ کی ادائی میں کسی قسم کی کمی کرنے والے کے لیے سنگین وعیدیں وارد ہوئی ہیں (مسلم، کتاب الزکوٰۃ، عدد ۲۸)۔ قرآن مجید کی انہی تعلیمات کی روشنی میں خلیفۂ اوّلؓ نے منکرین زکوٰۃ کے خلاف جنگ کی اور ان سے بجبر زکوٰۃ وصول کی (البخاری، الزکوٰۃ، باب ۱، ۴۰ و استتابۃ المرتدین، باب ۳؛ مسلم، الایمان، عدد ۳۲؛ ابوداؤد، الزکوٰۃ، باب ۱؛ الترمذی، الایمان، باب ۱)۔

زکوٰۃ تقریباً تمام اقسام کے اموال پر عائد کی جاتی ہے۔ نقد زیورات، سونا چاندی، تجارتی اموال، تجارتی حصص اور مال مویشی وغیرہ سب پر زکوٰۃ کی ادائیگی واجب ہے۔ اگر تجارت کی غرض سے خریدی گئی صنعتی مشینری کو ذریعۂ معاش بنایا جائے تو اس کے حاصل زر پر حسب ضابطۂ شرعیہ زکوٰۃ واجب ہو گی، مشینری پر نہیں [صنعتی مشینری پر زکوٰۃ کا مسئلہ متنازعہ فیہ ہے۔ عام راے یہ ہے کہ صنعتی مشینری زکوٰۃ سے اسی طرح مستثنیٰ ہے جس طرح کاریگر کے اوزار (دیکھیے مودودی: تفہیمات، ۳: ۳۳۹)؛ لیکن ایک دوسری راے یہ ہے کہ مشینری بھی اسی طرح سے مال نامی ہے جس طرح سے کوئی دوسرا مال؛ لہٰذا اس دور میں مشینری کو کاریگر کے آلات پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، چنانچہ اس راے کے مطابق مشینری پر بھی زکوٰۃ لگنی چاہیے]۔ حد نصاب سے کم مالیت کے اموال زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہیں۔ یہ نصاب سونے کے لیے ۲۰ مثقال اور چاندی کے لیے ۲۰۰ درہم ہے۔ زیورات، تجارتی اموال اور تجارتی

حصص کے لیے نصاب کو سونے چاندی کے مذکورہ نصاب کے برابر مالیت کا ھونا ضروری ھے۔ حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم کے زمانے میں سونے اور چاندی کے سکے گردش میں تھے۔ متعدد روایات سے پتا چلتا ھے کہ اس زمانے میں ۲۰ مثقال سونا اور ۲۰۰ درھم چاندی کی مالیت برابر تھی، یعنی اس وقت سونے اور چاندی میں ایک اور دس کی نسبت تھی۔ بعد میں چاندی کی مالیت گرنے لگی، حتّٰی کہ آج کل سونے اور چاندی میں تقریباً ایک اور پینتیس کی نسبت ھے۔ ان دھاتوں کی مالیت میں اس تفاوت کے پیدا ھونے سے نقد اور تجارتی اموال پر زکوٰۃ کے نصاب کے تعین میں ایک بہت بڑا تضاد پیدا ھو گیا ھے۔ اس سلسلے میں متعدد سوالات اھم ھیں:۔

(۱) کیا سونا اور چاندی کا نصاب باھم متبادل ھے، یعنی کیا ان دونوں میں سے کسی ایک دھات کے برابر نصاب موجود ھونے پر زکوٰۃ لاگو ھو جائے گی؟ اگر جواب ھاں میں ھے تو اس میں تضاد یہ ھے کہ اگر کسی کے پاس ساڑھے باون تولہ چاندی ھو تو وہ غنی قرار پاتا ھے، لیکن اگر اس کے پاس چھے تولہ سونا ھو تو اگرچہ وہ زکوٰۃ نہیں لے سکتا لیکن غنی بھی نہیں کہلائے گا؛

(۲) کیا کسی ایک دھات کو نصاب کے طور پر مقرر کر سکتے ھیں کہ تمام اموال کو اس پر محسوب کیا جائے؟ مثال کے طور پر کیا صرف چاندی یا صرف سونے کو شرح نصاب کے لیے مقرر کیا جا سکتا ھے؟ اگر ایسا ھے تو اس کے لیے کوئی نص ھونی چاھیے۔ اس کے جواب میں بعض لوگوں نے یہ رائے دی ھے کہ چونکہ چاندی پر نصاب کی احادیث باعتبارِ روایت زیادہ قوی ھیں، لہٰذا تمام اموال پر چاندی کے حساب سے نصاب کی حد مقرر کی جائے (الکاسانی: بدائع الصنائع، ص ۱۸؛ مودودی: رسائل و مسائل، ۲ : ۱۳۶ ببعد)؛ لیکن اس میں مشکل یہ پیش آتی ھے کہ حد نصاب کے مطابق چاندی کی مالیت پاکستانی کرنسی میں آج کل کے نرخ پر تقریباً ایک ھزار روپے بنتی ھے۔ یہ اتنی تھوڑی حد ھے کہ اگر اسے شرح حساب مقرر کر لیا جائے تو شاید کوئی ایسا شخص نہ ھو گا جو غنی قرار نہیں پائے گا۔ چھوٹے چھوٹے دوکاندار، ٹھیلے والے، پان والے، حتّٰی کہ پھیری والے بھی شاید اس نصاب پر پورے اتریں گے، حالانکہ یہ عام مشاھدہ ھے کہ ان میں سے اکثر لوگ استحقاق زکوٰۃ کے اس معیار پر پورے اترتے ھیں جو کہ شریعت نے مقرر فرمایا ھے۔

(۳) کیا نصاب کی شرح کو ھر دور کے حالات کے مطابق بدلا جا سکتا ھے؟ بعض اصحاب کی یہ رائے ھے کہ اسلامی ریاست میں صرف ایک ھی ٹیکس لگانا چاھیے اور وہ زکوٰۃ ھو اور محاصل کی مقدار کو پورا کرنے کے لیے اس کے نصاب اور شرح میں حسب ضرورت ترمیم کر لی جائے (محمود احمد: *Social Justice in Islam*، ص ۹۸ تا ۱۱۴)۔ اس رائے پر بہت سے اعتراضات وارد ھوئے ھیں۔ مثال کے طور پر امت کا اس بات پر اجماع ھے کہ زکوٰۃ کا نصاب اور شرح اسی طرح سے دائمی اور ابدی ھے جس طرح نماز کا طریق کار۔ اسے شارع علیہ الصلوٰۃ و السلام نے مقرر کیا ھے اور آپؐ کے بعد کسی کو اس میں تبدیلی کا حق نہیں۔ اگر زکوٰۃ میں مذکورۂ بالا ترمیم کے حق کو تسلیم کر لیا جائے تو امت کا اجتماعی ضمیر اس کے خلاف اٹھ کھڑا ھو گا اور نہ صرف اس کا وہ تقدس ختم ھو جائے گا جس کی وجہ سے لوگ اسے ادا کرنے پر مائل ھوسکتے ھیں بلکہ اس طرح بگڑے ھوئے حکمرانوں پر اپنی عیاشیوں کے لیے زکوٰۃ کے نام پر من مانے محاصل اکھٹے کرنے کا دروازہ بھی کھل جائے گا۔ امت کا چودہ سو سال کا عمل اس بات پر گواہ ھے کہ

کسی دور میں بھی زکوٰۃ کے نصاب اور شروح میں تبدیلی نہیں کی گئی؛ لہٰذا یہ تجزیہ کہ نصاب کو قابل ترمیم بنا دیا جائے، ناقابل عمل ہے۔ تو پھر اس تضاد کا کیا حل ہے؟

ہمارے خیال میں یہ مسئلہ اجتہاد کا طلب گار ہے ۔ علمائے وقت کو اس بارے میں کوئی فیصلہ کرنا چاہیے ۔ ایک تجویز یہ زیر غور لائی جا سکتی ہے کہ سونے اور چاندی کے نصاب کو ایک دوسرے کا متبادل ان معنوں میں لیا جائے کہ ہر دور میں امت کے ارباب حل و عقد جس دھات کے نصاب کو مناسب سمجھیں نافذ کر دیں ۔ ہم سمجھتے ہیں کہ شارع علیہ الصلوٰۃ و السلام نے دونوں دھاتوں میں نصاب کو بیان کر کے شریعت میں بنیادی لچک فراہم کی ہے ۔ اگر آج کے دور میں سونے کا نصاب زیادہ مناسب ہے تو فی الحال تمام حسابات اسی کے مطابق لازم قرار دے دیے جائیں اور اگر کسی دوسرے وقت میں چاندی کا نصاب زیادہ مناسب معلوم ہو تو اسے رائج کیا جا سکتا ہے ۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مناسب قرار دینے کا معیار کیا ہے؟ اس سلسلے میں رائج الوقت حالات میں دونوں دھاتوں کی قیمتوں کے بارے میں زکوٰۃ دینے والوں کی استطاعت اور زکوٰۃ وصول کرنے والوں کے حق وغیرہ عوامل کو سامنے رکھ کر فیصلہ کیا جانا چاہیے ۔ ہمارے زمانے میں چونکہ افراط زر کی وجہ سے ایک درمیانے درجے کی زندگی بسر کرنے کے لیے بھی کم از کم اتنا سرمایہ ضرور ہونا چاہیے جو کہ شریعت کے مقرر کردہ سونے کے نصاب پر پورا اترتا ہو، لہٰذا ہمارے خیال میں اگر اس دور میں سونے کا نصاب رائج کر دیا جائے تو زیادہ مناسب رہے گا۔

نصاب سے زائد تمام اموال پر ڈھائی فیصد کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، البتہ مال مویشی پر زکوٰۃ کے شروح مختلف ہیں جو کہ متعدد احادیث میں وارد ہوئی ہیں ۔ (البخاری، کتاب الزکوٰۃ، باب ۳۷، ۳۸؛ ابو داوٗد، الزکوٰۃ، باب ۵، ۱۲؛ الترمذی، الزکوٰۃ باب ۴؛ ابن ماجہ، الزکوٰۃ، باب ۱۳؛ الدارمی، الزکوٰۃ، باب ۶) ۔ اس طرح صرف ان اموال پر زکوٰۃ عائد ہوتی ہے جو ایک سال تک کسی کے پاس رہے ہوں (ابن ماجہ، الزکوٰۃ، باب ۵؛ الترمذی، الزکوٰۃ، باب ۱۰؛ موطأ، الزکوٰۃ، عدد ۴، ۶، ۷؛ مسند احمد، ۱: ۱۴۸) ۔ عملی طور پر زکوٰۃ کے نفاذ کے بعد زکوٰۃ کی تحصیل کے لیے ایک مالی سال کا اعلان کر دیا جائے گا اور سال کی آخری تاریخ پر جس کے پاس نصاب سے زائد مال ہو گا وہ زکوٰۃ ادا کرے گا، خواہ اس مال میں اضافہ اس تاریخ سے چند روز قبل ہی ہوا ہو ۔ اس کے بغیر عملاً زکوٰۃ کو نافذ کرنا ناممکن ہے .

مصارف زکوٰۃ: زکوٰۃ کے نصاب اور شروح کی طرح اس کے مصارف کی مدات بھی شریعت میں مدون کر دی گئی ہیں ۔ قرآن مجید میں ہے کہ زکوٰۃ مندرجۂ ذیل آٹھ مدوں پر خرچ کی جائے : ۱۔ فقرا؛ ۲۔ مساکین؛ ۳۔ عاملین زکوٰۃ؛ ۴ ۔ مؤلفة القلوب؛ ۵ ۔ غلام کو آزاد کرنا؛ ۶ ۔ غارمین؛ ۷ ۔ جہاد فی سبیل اللہ؛ ۸ ۔ مسافر (۹ [التوبة] : ۶۰) ۔ ان آٹھ مدات کے سوا کسی دوسری مد پر خرچ کا حق خود اللہ کے رسول ؐ کو بھی نہ تھا.

فقرا و مساکین: فقرا و مساکین کے ٹھیک ٹھیک معنی متعین کرنے میں فقہا کے درمیان اختلاف ہے، لیکن اس پر سب متفق ہیں کہ یہ حاجت مندوں کے دو گروہ ہیں.

عام طور پر فقیر سے مراد وہ ہے جس کے پاس اپنی ضروریات کے پورا کرنے کے لیے کچھ بھی نہ ہو اور مسکین وہ ہے جو نصاب سے کم مال رکھتا ہو اور حلال ذرائع سے اسے جو کچھ ملتا ہو اس

کی اور اس کے عیال کی ضروریات کے لیے کافی نہ ہوتا ہو (القرضاوی: فقر و فاقہ اور اس کا اسلامی حل، در ترجمان القرآن، ۴۷: ۳۰۰)۔ [فقیر اور مسکین کی یہ تعریف امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق کی گئی ہے (لسان العرب، ۵: ۶۱)، جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فقیر وہ ہے جس کے پاس کھانے کو کچھ نہ کچھ ہو اور مسکین وہ ہے جس کے پاس سرے سے کچھ نہ ہو (ھدایہ، ۱: ۱۸۷)]۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فقرا و مساکین صرف بھیک مانگنے والے پیشہ ور گداگر، معذور و حاجت مند، بیوہ و یتیم ہی نہیں بلکہ وہ لوگ بھی ہیں جو بظاہر سفید پوش ہیں اور کسی نہ کسی کام کاج میں بھی لگے ہوئے ہیں، لیکن اتنا نہیں کما سکتے کہ جو ان کی بنیادی ضروریات کے لیے کافی ہو۔ حضرات صحابۂ کرام میں بھی فقرا و مساکین کا ایسا گروہ موجود تھا جس کی تعریف خود قرآن مجید میں کی گئی ہے کہ وہ عزت نفس کے مارے کسی سے لپٹ کر سوال نہیں کرتے (۲ [البقرۃ]: ۲۷۳)۔ معاشرے میں ایسے لوگ عام طور پر پہچانے نہیں جاتے جب تک کہ کوئی قریبی واقف حال ان کے بارے میں آگاہ نہ کرے۔ فقرا و مساکین میں وہ لوگ بھی شامل ہیں جن کے پاس رہنے کو مکان تو ہو لیکن گزر اوقات کے لیے کافی آمدنی نہ ہو۔ امام حسن بصریؒ کا فتوٰی ہے کہ جس کے پاس مکان اور خادم ہو وہ بھی مستحق زکوٰۃ ہو سکتا ہے (کتاب الاموال، اُردو ترجمہ، ۲: ۳۲۶)۔ امام احمد ابن حنبلؒ کی رائے میں اگر کسی کے پاس غیر منقولہ جائداد ہو جس سے آمدن ہوتی ہو، یا دس ہزار درہم یا اس سے بیش کوئی جائداد ہو لیکن وہ اپنی ضروریات پوری نہ کر سکتا ہو تو وہ زکوٰۃ سے کچھ لے سکتا ہے (القرضاوی، در ترجمان القرآن، ۴۷: ۳۰۲)۔ شوافع کی رائے بھی یہی ہے کہ ایسے شخص کو جائداد نہیں بیچنی چاہیے بلکہ زکوٰۃ سے مدد لے لینی چاہیے (القرضاوی، محل مذکور)۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی آدمی کے پاس زکوٰۃ کے نصاب یا اس سے زیادہ دولت ہو اور موزوں و مناسب گھر اور خادم بھی ہو تو کثرت عیال کی وجہ سے اسے زکوٰۃ دینا جائز ہے (القرضاوی، محل مذکور)۔ احناف اس بات کے قائل ہیں کہ اگر کسی آدمی کے پاس رہنے کو گھر ہو، ضرورت کی ہر چیز، حتّٰی کہ خادم، سواری، اسلحہ، تن کے کپڑے، وغیرہ موجود ہو (اور اگر وہ اہل علم میں سے ہو تو کتابیں بھی موجود ہوں) تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ اسے زکوٰۃ دے دی جائے (الکاسانی، ۲: ۴۸)۔

بایں ہمہ ایسے قابل کار افراد زکوٰۃ کے مستحق نہیں جو جان بوجھ کر بیکار رہ رہے ہوں کیونکہ ایسے لوگوں کو زکوٰۃ دینے کا مطلب معاشرے میں نکھٹو لوگوں کا ایک طبقہ پال لینے کے مترادف ہوگا۔

یہاں یہ بات بھی اہم ہے کہ شریعت نے پسند فرمایا ہے کہ فقرا اور مساکین کو زکوٰۃ کی اتنی مقدار دی جائے اور ایسی شکل میں دی جائے کہ وہ اپنے پاؤں پر کھڑے ہو سکیں۔ معذوروں اور نابالغ بچوں کو چھوڑ کر باقی لوگوں کے لیے کوئی مستقل ذریعۂ آمدنی پیدا کر دینا اس سے بدرجہا بہتر ہے کہ ان کو ہر سال زکوٰۃ کی مد سے نوازا جائے؛ چنانچہ اگر کوئی شخص دستکاری کے قابل ہو تو اسے ضروری اوزار لے دیے جائیں اور اگر کوئی زراعت کر سکتا ہو تو اسے کاشت کے قابل زمین اور آلات کشاورزی لے کر دے دیے جائیں۔ اسی طرح بیوہ عورتوں کو بھی گھریلو دستکاری کا وسیلہ فراہم کیا جا سکتا ہے (القرضاوی، در ترجمان القرآن، ۴۷: ۳۰۸)۔ ہمارے دور میں زکوٰۃ فنڈ سے ایسی

بڑی بڑی صنعتیں لگائی جا سکتی ہیں جن میں مستحقین زکوٰۃ، لیکن قابل کار لوگوں کو ملازمت مل سکے ۔ ایسی صنعتوں کے منافع کو انہیں مستحقین کے نام منتقل کیا جا سکتا ہے ۔ یہ بھی کیا جا سکتا ہے کہ زکوٰۃ فنڈ سے قائم کی گئی صنعتوں کی ملکیت مستحقین زکوٰۃ کو منتقل کر دی جائے تاکہ آئندہ سال وہ زکوٰۃ لینے کے بجائے زکوٰۃ دینے والے بن سکیں (فریدی : *Zakat and Fiscal Policy*، ص ۲۲) ۔

غرض کہ دور جدید کی بنیادی ضروریات ـــــ رہائش، لباس، خوراک، طبی سہولتیں، تعلیم وغیرہ ـــــ پوری کرنے کے لیے جس قدر کم سے کم آمدنی کی ضرورت ہو، وہ زکوٰۃ فنڈ سے لوگوں کی ایسی مدد کو بطور امانت مہیا کی جائے تاکہ وہ بنیادی معیار زندگی کو قائم رکھ سکیں۔

عاملین زکوٰۃ : عاملین زکوٰۃ سے مراد زکوٰۃ وصول کرنے والا عملہ ہے ۔ اس عملے کی تنخواہوں کے اخراجات خود زکوٰۃ فنڈ ہی سے ادا کیے جائیں گے ۔ اس سے دو باتوں کا پتا چلتا ہے : اول یہ کہ منشاے الٰہی زکوٰۃ کی انفرادی ادائیگی یا انفرادی خیرات کو رائج کرنا نہیں بلکہ اسے ایک اجتماعی فریضے کے طور پر منظم کرنا ہے اور دوم یہ کہ زکوٰۃ کا نظام اپنے اخراجات کا خود کفیل ہے، یعنی یہ ایک ایسی سکیم ہے جو اپنا بوجھ خود برداشت کرتی ہے۔

مؤلفة القلوب : ان سے مراد وہ لوگ ہیں جن کی تالیف قلب مقصود ہو ۔ حضورؐ کے زمانے میں یہ یا تو وہ لوگ تھے جو نئے نئے اسلام قبول کرتے تھے اور ان کے اس عمل سے ان کی معاشی حالت پر ضرب پڑتی تھی، چنانچہ ان کو مالی سہارا دینے کے لیے زکوٰۃ میں سے خرچ کیا جاتا تھا، یا ان میں وہ لوگ شامل تھے جن کے شر کو مال کی طاقت سے دفع کیا جاتا تھا ۔ حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے زمانے میں زکوٰۃ کے اخراجات کی اس مد کو منسوخ فرما دیا تھا کیونکہ اس وقت اسلام کی شان و شوکت اتنی بڑھ چکی تھی کہ دشمنان اسلام کو خاموش رکھنے کے لیے کسی تالیف قلب کی ضرورت باقی نہیں رہی تھی (مودودی : معاشیات اسلام، ص ۳۲۰ تا ۳۲۲) ۔ اس سے بعض لوگوں نے سمجھا کہ مؤلفة القلوب کی مد ہمیشہ کے لیے ختم ہو گئی ہے حالانکہ قرآن مجید کی آیت کو حضرت عمرؓ کے اجتہاد سے منسوخ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ان کا اجتہاد اپنے زمانے کے حالات کے مطابق تھا ۔ اب بھی اگر کسی دور میں اسلام کی شان و شوکت فی الواقع اتنی بلند ہو جائے کہ کسی تالیف قلب کی ضرورت نہ رہے تو مؤلفة القلوب کی مد پر وقتی طور پر زکوٰۃ کا خرچ روکا جا سکتا ہے، لیکن جیسا کہ سب کو معلوم ہے، مسلمان اس وقت اپنے عروج کو کھو چکے ہیں، لہٰذا اگر کسی مسلمان حکومت میں زکوٰۃ کا نظام رائج ہو تو کسی مسلمان کی تالیف قلب کے لیے زکوٰۃ فنڈ میں سے خرچ کیا جا سکتا ہے۔

غلام آزاد کرانے کے لیے : دنیا میں اس وقت غلامی کا دستور ختم ہو چکا ہے، لہٰذا بظاہر زکوٰۃ فنڈ کا یہ مصرف تو حالات کی تبدیلی کی وجہ سے خود بخود ختم ہو گیا؛ البتہ اس دور میں اس کی ایک تعبیر یہ کی جا سکتی ہے کہ ایسے علاقے جہاں مسلمان کسی استبدادی قوت کے پنجے میں غلامی کی زندگی گزار رہے ہوں وہاں کے مسلمانوں کو آزاد کرانے کے لیے زکوٰۃ فنڈ میں سے مالی امداد دی جاسکتی ہے ۔ مسلمانوں کی ایسی آبادیاں آج کل بھی دنیا میں کئی جگہ پائی جاتی ہیں ۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کا اقدام بین الاقوامی سیاق و سباق کو سامنے رکھ کر ہی کیا جا سکتا ہے۔

غارمین : زکوٰۃ میں سے ایسے مقروضوں کی مدد کی جا سکتی ہے جنھوں نے اپنی ذاتی یا تجارتی

ضروریات کے لیے قرض حسنہ لیا، لیکن پھر ایسے حالات میسر نہ آ سکے کہ اسے لوٹا سکیں۔ اگر قرض خواہ وقت مقررہ پر مہلت دینے کے لیے تیار نہ ہو اور مقروض کے پاس اداے قرض کا کوئی ذریعہ نہ ہو تو زکوٰة فنڈ میں سے ان کی مدد کی جا سکتی ہے۔ غیر ربائی بنکاری میں بھی ایسے قرضوں کی ادائی زکوٰة میں سے ادا کی جا سکتی ہے جن کے مقروض بنک کو رقم واپس کرنے پر قادر نہ ہوں یا بغیر کوئی مال چھوڑے مر گئے ہوں۔

فی سبیل اللّٰہ: یہ اگرچہ ایک عام اصطلاح ہے، لیکن اس پر امت کا اجماع ہے کہ اس سے مراد جہاد فی سبیل اللّٰہ ہے۔ جہاد فی سبیل اللّٰہ صرف تلوار تک ہی محدود نہیں بلکہ اس میں وہ تمام سعی و جہد بھی شامل ہے جو اللّٰہ کے دین کو غالب کرنے کے لیے ضروری ہو (مودودی: معاشیات اسلام، ص ۳۲۴)۔ جہاد فی سبیل اللّٰہ میں باقاعدہ فوجوں کا قیام، اسلحہ اور دفاعی تنصیبات کا حصول وغیرہ سب چیزیں شامل ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ملک کی جغرافیائی اور نظریاتی سرحدوں کی حفاظت کے لیے تمام اخراجات زکوٰة فنڈ سے ادا کیے جا سکتے ہیں (بشرطیکہ تملیک کی شرط پائی جائے)۔

ابن السبیل: ابن السبیل سے مراد مسافر ہیں اور ان کے لیے فقرا و مساکین ہونا لازم نہیں بلکہ ایسے مسافر بھی جو اپنے گھروں میں صاحب حیثیت ہوں سفر کی حالت میں ضرورت پڑنے پر زکوٰة سے مدد لے سکتے ہیں۔ بعض لوگوں نے جدید دور میں ابن السبیل کی مد میں مسافروں کے لیے سفر کی سہولتیں فراہم کرنے کے لیے زکوٰة فنڈ کو استعمال کرنے کی تجویز بھی کی ہے۔ ان کی رائے میں ملک میں سڑکیں، ریلوے سٹیشن، ایر پورٹ، سرائے، ہوٹل، مسافروں کے لیے معلوماتی لٹریچر، وغیرہ اس فنڈ سے فراہم کیا جا سکتا ہے، تاہم ابن السبیل کے ان معنوں پر علما کی طرف سے اجتماعی توثیق کی ضرورت ہے [مگر واضح رہے کہ ایسی مدات پر خرچ کرنے سے جن میں مستحقین کی تملیک نہیں پائی جاتی، زکوٰة سے عہدہ برا ہونا ممکن نہیں]۔

تحصیل زکوٰة: حضور صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم نے عاملین زکوٰة کے لیے تفصیلی ہدایات چھوڑی ہیں۔ یہ ہدایات سویشیوں کی زکوٰة وغیرہ وصول کرنے والوں کو دی جاتی تھیں:-

(۱) لوگوں کے بہترین اموال کو زکوٰة میں وصول نہ کیا جائے بلکہ اوسط درجے کے اموال نکالے جائیں (البخاری، الزکوٰة، باب ۱، ۶۳؛ ابو داود، الزکوٰة، باب ۵؛ الترمذی، الزکوٰة، باب ۶؛ ابن ماجه، الزکوٰة، باب ۱، ۱۳؛ الدارمی، الزکوٰة، باب ۱، ۹)۔

(۲) زکوٰة کی ادائیگی کے لیے لوگوں کو اپنے مال سویشی کسی دور دراز جگہ پر لے جانے کے لیے مجبور نہ کیا جائے (ابو داود، الزکوٰة، باب ۹)۔

(۳) علٰحدہ علٰحدہ ریوڑوں کو زکوٰة کے لیے اکھٹا نہ کیا جائے اور نہ اکھٹے ریوڑوں کو علٰحدہ علٰحدہ (البخاری، الزکوٰة، باب ۳۴ و الحیل، باب ۳؛ ابن ماجه، الزکوٰة، باب ۱۰، ۱۱، ۱۳؛ موطأ، الزکوٰة، باب ۲۳)۔

(۴) کسی عامل زکوٰة کے لیے جائز نہیں کہ وہ زکوٰة دینے والوں سے کسی قسم کا کوئی ہدیہ قبول کرے (مسلم، کتاب الامارة، عدد ۲۳ تا ۴۲)۔

(۵) زکوٰة کی وصولی کے لیے لوگوں کو کسی طرح ہراساں اور پریشان نہ کیا جائے (ابن ماجه، الزکوٰة، باب ۱۴؛ الترمذی، الزکوٰة، باب ۱۹؛ مسند احمد، ۴: ۲۳۴)۔

(۶) سال میں ایک دفعہ سے زیادہ زکوٰة کی وصولی کے لیے نہ جائیں۔

(۷) زکوٰۃ کے حسابات میں مکمل دیانت اختیار کریں (البخاری، الجہاد، باب ۱۸۹؛ ابو داود، الخراج والامارۃ، باب ۱۰، ۱۱ و الاقضیہ، باب ۵؛ ابن ماجہ، الزکوٰۃ، باب ۱۴؛ الدارمی، الزکوٰۃ، باب ۳۰).

زکوٰۃ دینے والوں کو بھی ہدایت ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی میں مصدق کو راضی کر کے بھیجیں (مسلم، الزکوٰۃ، عدد ۲۲۸؛ ابو داود، الزکوٰۃ، باب ۶؛ الترمذی، الزکوٰۃ، باب ۲۰؛ النسائی، الزکوٰۃ، باب ۱۴؛ ابن ماجہ، الزکوٰۃ، باب ۱۱؛ الدارمی، الزکوٰۃ، باب ۳۱؛ الطیالسی عدد ۶۶۷؛ مسند احمد، ۴ : ۳۶۰ بعد)، اپنے جمع اموال کو علحدہ علحدہ نہ کریں اور نہ علحدہ علحدہ کو جمع اور کسی حیلے بہانے سے زکوٰۃ کم کرنے کی کوشش نہ کریں (البخاری، کتاب الزکوٰۃ، باب ۳۴ و الحیل، باب ۳؛ ابن ماجہ، الزکوٰۃ، باب ۱۰ بعد؛ موطا، الزکوٰۃ، عدد ۲۳).

زکوٰۃ بحیثیت ایک ٹیکس: اگرچہ زکوٰۃ اسلامی عبادات کا ایک رکن ہے، لیکن ایک مالی فریضے کے اعتبار سے یہ ایک ٹیکس ہے۔ "زکوٰۃ" بحیثیت ایک ٹیکس کے مندرجۂ ذیل خصوصیات کا حامل ہے:-

۱- زکوٰۃ صرف صاحب نصاب لوگوں پر عائد کی جاتی ہے۔ اس سے وہ لوگ خود بخود مستثنی ہو جاتے ہیں جو اپنی ضروریات کے بقدر یا اس سے کم املاک کے مالک ہیں۔ اس طرح زکوٰۃ صرف ان لوگوں پر عائد کی جاتی ہے جو اسے دینے کی اہلیت رکھتے ہیں؛

۲- زکوٰۃ کی شروح کا مطالعہ بتاتا ہے کہ جس دولت کو پیدا کرنے میں محنت اور سرمائے کی کم مقدار صرف ہو اس میں اللہ تعالٰی کا حق زیادہ ہے اور جس میں انسانی محنت اور سرمائے کی زیادہ مقدار صرف ہو اس کے لیے شرح زکوٰۃ کم ہے اور یہ بات عدل کے عین مطابق ہے؛

۳- نصاب زکوٰۃ اتنا کم ہے کہ آبادی کی ایک بڑی تعداد زکوٰۃ دینے والوں میں شامل ہو جاتی ہے۔ اس سے بہت سے لوگ اپنی آبادی کے مستحقین کی امداد میں شریک ہو جاتے ہیں؛

۴- زکوٰۃ ایک ایسا ٹیکس ہے جس کو ادا کرنے والے خود اس سے فائدہ نہیں اٹھا سکتے کیونکہ بنیادی طور پر زکوٰۃ اغنیا سے لے کر فقرا میں تقسیم کی جاتی ہے (البخاری، الزکوٰۃ، باب ۱، ۱۸، ۶۳؛ ابن سعد: طبقات، ۴ : ۷۶؛ ابو داود، الزکوٰۃ، باب ۲۹؛ الترمذی، الزکوٰۃ، باب ۲۱)۔ دنیا میں کوئی دوسرا ٹیکس ایسا نہیں جس کا فائدہ خود ٹیکس دینے والوں کو نہ پہنچتا ہو.

مساوی بوجھ: زکوٰۃ اگرچہ ایک متناسب (proportionate) ٹیکس ہے، لیکن چونکہ یہ بچت یا سرمائے پر لگتا ہے، لہٰذا اس کے اثرات ویسے ہی ہیں جیسے کہ آمدنی پر متزائد (progressive) ٹیکس کے۔ سرمائے پر ایک مقررہ شرح سے ٹیکس امیر لوگوں کے سرمائے کا بڑا حصہ ٹیکس کی صورت میں لے جاتا ہے، جبکہ نسبتاً کم سرمائے والوں پر اس کا بوجھ کم پڑتا ہے.

حتمیت: زکوٰۃ کا نصاب، شرح اور ادائیگی کا طریق کار ہمیشہ کے لیے شریعت میں طے کر دیا گیا ہے۔ ایک معمولی سوجھ بوجھ کا آدمی بھی اس کو یقینی طور پر جان سکتا ہے اور اس میں تبدیلی کا بھی کوئی امکان نہیں۔ اس لحاظ سے یہ دنیا کا سب سے زیادہ حتمی محصول ہے .

سہولت: زکوٰۃ سال میں ایک دفعہ لگائی جاتی ہے، البتہ فصلوں پر زکوٰۃ ہر فصل کے موقع پر عشر یا نصف عشر کی شکل میں وصول کی جاتی ہے۔ اسے ادا کرنے کے لیے جہاں قسطوں کی

سہولت ہے وہاں یہ قبل از وقت بھی ادا کی جا سکتی ہے ۔ اس طرح نقصان یا خسارے کی صورت میں وضع الجوائح کے تحت زکوٰۃ میں سہولت دی جاتی ہے ۔

کفایت : زکوٰۃ ایک خود کفیل ٹیکس ہے ۔ اس کے عاملین کو اس فنڈ میں سے ایک حصہ دیا جاتا ہے ۔ اس طرح اس کی تحصیل بیت المال پر کوئی بوجھ نہیں ہے ۔

لچک : زکوٰۃ دو اعتبارات سے ایک لچکدار ٹیکس ہے : اول، آبادی میں اضافے کے ساتھ اس کے محصول میں اضافہ ہوتا ہے اور دوم، سال بسال زکوٰۃ کی تقسیم کے بعد زکوٰۃ لینے والوں کی تعداد کم ہوتی جاتی ہے اور دینے والوں کی زیادہ ۔ اس طرح زکوٰۃ کی آمدنی میں بتدریج اضافہ ہوتا جاتا ہے، جو اجتماعی تحفظ کی مختلف سکیموں پر لگایا جا سکتا ہے ۔

معاشی اثرات : زکوٰۃ کا ادارہ معیشت پر گہرے اثرات کا موجب ہوتا ہے ۔ ذیل میں ہم اس کے چند اثرات کی طرف مختصراً اشارہ کریں گے :۔

(۱) زکوٰۃ اغنیا سے وصول کی جاتی ہے اور فقرا میں بانٹی جاتی ہے ۔ یہ ایک عام مشاہدہ ہے کہ فقرا میں رجحانِ صرف (propensity to consume) اغنیا کی بہ نسبت زیادہ ہوتا ہے؛ لہٰذا زکوٰۃ کے نفاذ کے بعد کسی بھی معیشت میں مجموعی مقدارِ صرف (aggregate consumption) کا معیار بلند ہونے لگتا ہے ۔ اشیاے صرف کی طلب میں اضافے کے ساتھ سرمایہ کاری میں اضافہ ہوتا ہے اور ملک میں روزگار کے مواقع بڑھتے ہیں (محمد اکرم خان : *The Theory of Employment in Islam*) ۔

(۲) زکوٰۃ ملک میں سرمایہ کاری میں اضافے کا سبب بھی بنتی ہے ۔ چونکہ یہ سرمائے پر عائد کی جاتی ہے، لہٰذا کسی بھی شخص کے لیے سرمائے کو بے کار رکھ کر اس پر زکوٰۃ ادا کرتے رہنا کوئی سود مند مشغلہ نہیں رہتا بلکہ ہر شخص کی خواہش ہوتی ہے کہ وہ اپنے سرمائے کو کاروبار میں لگائے تا کہ وہ اتنا کمائے کہ کم از کم اپنی زکوٰۃ ادا کر سکے ۔ اس طرح زکوٰۃ بے کار سرمائے کو کاروبار میں دھکیلتی ہے، جس سے ملکی معیشت میں کاروباری سرگرمیاں بڑھتی ہیں اور تجارت وصنعت کے فروغ سے روزگار میں اضافہ ہوتا ہے ۔

(۳) زکوٰۃ اجتماعی کفالت عام (Public Maintenance) کا بہت بڑا ذریعہ ہے ۔ ملک میں بے روزگاری، بیماری، حادثات، کاروباری بحران وغیرہ کی صورت میں ہر شخص زکوٰۃ فنڈ سے مدد کا مستحق ہے ۔ یہ ایک ایسا فنڈ ہے جس میں ہر شخص، جب وہ صاحب حیثیت ہوتا ہے، اپنا سرمایہ جمع کراتا ہے اور پھر اگر حوادث اسے مستحق بنا دیں تو وہ اس سے وصول کر سکتا ہے ۔ مغرب کے اجتماعی محاصل اور زکوٰۃ میں ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ زکوٰۃ کے استحقاق کے لیے اس فنڈ میں کسی شخص کے لیے کوئی چندہ دینے کی شرط بالکل نہیں بلکہ ایک شخص ساری عمر اس فنڈ میں ایک پیسہ دیے بغیر اس سے مدد لے سکتا ہے، جبکہ رائج الوقت معاشرتی بیمے (Social Insurance) کی سکیموں میں صرف انھیں لوگوں کو مدد دی جاتی ہے جنھوں نے قابل کار اور بر سر روزگار ہونے کے زمانے میں اس فنڈ میں چندہ دیا ہوتا ہے ۔

(۴) زکوٰۃ بنیادی طور پر علاقائی منصوبہ بندی کی تدبیر سامنے لاتی ہے ۔ ہر علاقے کے اغنیا سے اکھٹی کی ہوئی زکوٰۃ اسی علاقے کی فلاح و بہبود پر خرچ کی جانی چاہیے اور اگر کسی علاقے کی ضروریات سے زکوٰۃ بڑھ جائے تو وہ مرکزی بیت المال میں بھیجی جا سکتی ہے ۔ موجودہ دور میں علاقے کی تعریف میں صوبے لائے جا سکتے ہیں ۔ اس

طرح علاقائی استحصال کی وہ شکایت جو بہت سے سیاسی اور تمدنی مسائل کا موجب ہے، آپ سے آپ ختم ہو سکتی ہے ۔

زکوٰۃ بحیثیت ایک مالیاتی آلہ: اسلامی معیشت میں زکوٰۃ ایک مؤثر مالیاتی آلہ (monetary tool) کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے ۔ ذیل میں ہم اس کی چند ایک مثالیں پیش کرتے ہیں :-

الف ۔ زکوٰۃ وثیقہ جات: جیسا کہ ہم عرض کر چکے ہیں، زکوٰۃ فنڈ کو نقدی کی صورت میں تقسیم کرنے کے بجائے صنعتوں میں سرمایہ کاری کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے ۔ ان صنعتوں میں زکوٰۃ کے مستحقین کو حقوق ملکیت دیے جا سکتے ہیں ۔ اس تدبیر کو افراط زر پر قابو پانے کے لیے اس طرح استعمال کیا جا سکتا ہے کہ ان صنعتوں کے منافع کو نقدی کے شکل میں بانٹنے کی بجائے زکوٰۃ وثیقہ جات (Zakat Certificates) جاری کر دیے جائیں جو کہ ایک خاص مدت کے بعد نقدی میں تبدیل ہو سکتے ہوں ۔ اس طرح مجموعی معیارِ صرف کو کم اور افراطِ زر کو کنٹرول کیا جا سکتا سکتا ہے ۔

ب ۔ زکوٰۃ بجٹ: چونکہ زکوٰۃ کی مداتِ صرف مقرر ہیں، لہٰذا اسلامی ریاست میں زکوٰۃ کا بجٹ علیحدہ تیار کرنا لازم ہو گا ۔ زکوٰۃ بجٹ کو مالیاتی انضباط (monetary control) کے آلے کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے ۔ مثال کے طور پر اگر ملک میں افراط زر ہو تو زکوٰۃ کا فاضل بجٹ تیار کیا جا سکتا ہے، یعنی جتنی زکوٰۃ جمع ہو اس سے کم خرچ کی جائے ۔ اس سے شریعت کے کسی قاعدے کی خلاف ورزی نہیں ہوتی ۔ کساد بازاری کے زمانے میں زکوٰۃ میں خسارے کا بجٹ تیار کر کے جتنی زکوٰۃ جمع ہو اس سے زائد خرچ کر دی جائے اور آئندہ سالوں کے محصولات سے اس کی کمی کو پورا کر لیا جائے ۔ وقتی طور پر یہ رقم بیت المال کی کسی دوسری مد سے قرض لی جا سکتی ہے ۔

ج ۔ تناسب مصارف: اگرچہ زکوٰۃ کی مداتِ مصارف مقرر ہیں، لیکن ان کا باہمی تناسب (Mix) طے شدہ نہیں ۔ اسلامی ریاست معیشت کے حالات کے مطابق مختلف مدات میں زکوٰۃ کے اخراجات میں کمی بیشی کر سکتی ہے ۔ مثال کے طور پر اگر ملک میں افراط زر رونما ہو گیا ہو تو فقرا و مساکین پر خرچ کم کیا جا سکتا ہے اور اس کے بجائے غارمین کی مد پر خرچ بڑھایا جا سکتا ہے کیونکہ غارمین پر خرچ بالآخر قرض خواہوں کو پہنچتا ہے، جن مں غنی ہونے کی وجہ سے رجحانِ صرف فقرا کے مقابلے مں کم ہوتا ہے ۔ اس طرح سے مجموعی معیارِ طلب کو کم کرکے افراط زر کو کنٹرول کیا جا سکتا ہے ۔

۲ ۔ عشر

عشر زکوٰۃ کی ایک قسم ہے ۔ عشر بارانی زمینوں پر پیدا ہونے والی فصلوں پر دس فی صد شرح سے وصول کیا جاتا ہے البتہ اگر زمینوں پر مصنوعی ذرائع سے آبپاشی کی جاتی ہو تو صدقے کی شرح نصف ہو جاتی ہے (مسلم، الزکوٰۃ، عدد ۱۰؛ مسند احمد، ۳ : ۳۴۱) ۔ عشر کے مصارف کی مدیں بھی وہی ہیں جو زکوٰۃ کی ہیں ۔ اگرچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تمام پیداوار پر اخراجات وضع کرنے سے قبل عشر وصول کرنا لازم ہے، لیکن صاحبین کے نزدیک پانچ وسق سے کم پیداوار پر عشر واجب نہیں (کتاب الخراج، اردو ترجمہ، ص ۱۸۸) ۔ اگر فصل کسی آسمانی آفت یا کیڑے لگنے سے تباہ ہو جائے تو اسی قدر عشر میں تخفیف کر دی جائے ۔

۳ - خراج

خراج اسلامی ریاست کے ذرائع آمدن کا ایک بڑا ذریعہ ہے - یہ خراجی زمینوں پر قابل کاشت رقبے کے تناسب سے وصول کیا جانے والا ٹیکس ہے۔ اس کی شروح شریعت نے متعین نہیں کیں بلکہ اسلامی ریاست کی صوابدید پر چھوڑ دی گئی ہیں - خراج کی ابتدا تو حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم کے زمانے ھی میں ہوگئی تھی جبکہ حضور؏ نے خیبر کی زمینوں کو یہودیوں کے قبضے میں رہنے دیا اور ان سے نصف پیداوار خراج کے طور پر لینا قبول کیا تھا (ابن ماجہ، الزکوٰۃ، باب ۱۹) - اس فیصلے سے بعض لوگوں نے مزارعت کی اباحت مراد لی ہے اور بعض نے خراج کی ابتدا - بہر حال اس کا باقاعدہ انضباط حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں ہوا جبکہ ایران و عراق اور مصر کے علاقے فتح کیے گئے - حضرت عمر فاروقؓ نے صحابہؓ کے مشورے سے یہ طے کیا کہ ان مفتوح علاقوں کی زمینوں کو سابقہ دستور کے خلاف فوجیوں میں تقسیم نہ کیا جائے بلکہ خمس کی وصولی کے بعد فوجوں میں صرف مالِ غنیمت تقسیم کیا جائے اور زمینوں کو تمام مسلمانوں کی فیٔ قرار دے دیا جائے؛ چنانچہ انھوں نے ان زمینوں کو تمام مسلمانوں کی ملکیت قرار دے کر وھاں کے مقیم لوگوں کو مسلمانوں کے ایما پر کاشت کر لینے دے دیا اور ان پر خراج عائد کر دیا - یہ خراج بیت المال میں داخل کیا جاتا تھا جو کہ فوجوں کے قیام، سرحدوں کی حفاظت اور ملک کے دیگر انتظامات خرچ پر ہوتا - حضرت عمر فاروقؓ کے بعد خراج اسلامی ریاست کے مستقل ذرائع آمدن میں شامل ہو گیا (کتاب الخراج، اردو ترجمہ، ص ۱۵۹ تا ۱۶۳).

۴- جزیہ

اسلامی ریاست میں قابلِ کار مردوں پر فوجی خدمات سے استثنا اور ان کی حفاظت کے صلے میں جزیہ عائد کیا جاتا ہے (کتاب الخراج، اردو ترجمہ، ص ۳۸۲ تا ۳۸۴) - جزیے کی کوئی شرح شریعت نے مقرر نہیں کی - اگر کوئی علاقہ جنگ کے ذریعے فتح ہو جائے تو اسلامی حکومت کو حق حاصل ہے کہ غیر مسلموں کی استطاعت کے مطابق جو جزیہ مناسب ہو عائد کر دے - اسی طرح اگر کوئی علاقہ صلح کے ذریعے فتح ہو تو جزیہ صلح کی شرائط کے مطابق عائد کیا جاتا ہے اور اسلامی ریاست کو اس میں کوئی تبدیلی کرنے کا حق نہیں ہے - ذمیوں کے بوڑھوں، عورتوں اور بچوں پر جزیہ عائد نہیں کیا جا سکتا .

۵- عشور

غیر مسلم تاجر اسلامی ریاست کی حدود میں داخل ہوں تو ان پر دس فی صد ٹیکس عائد کیا جا سکتا ہے - یہ ٹیکس حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں باضابطہ طور پر اس وقت عائد کیا گیا جب بیرونِ عرب تجارت کی غرض سے جانے والے مسلمان تاجروں کو غیر ممالک میں ٹیکس دینا پڑتا تھا - اسلامی ریاست نے جوابی عمل کے طور پر غیر مسلم تاجروں پر ٹیکس لگا دیا - یہ ٹیکس سال میں ایک دفعہ وصول کیا جاتا تھا، خواہ کوئی شخص کئی دفعہ اسلامی ریاست کی حدود میں داخل ہو - عشور مسلمانوں سے وصول نہیں کیا جاتا اور نہ ان غیر مسلموں سے جن کے ممالک میں مسلمانوں پر کوئی ٹیکس نہ لیا جاتا ہو (کتاب الخراج، اردو ترجمہ، ص ۴۰۰ تا ۴۰۲)- عشور کا نرخ شرعًا مقرر نہیں بلکہ اس میں حسب ضرورت کمی بیشی کی جا سکتی ہے - حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے کے عشور کو موجودہ دور کے بین الاقوامی تجارت کے محاصل (Custom Duties) کے طور پر سمجھا جا سکتا ہے - اس سے پتا چلتا ہے کہ اسلام بنیادی طور پر تو آزاد تجارت کا حامی ہے

لیکن اگر کسی ملک میں مسلمانوں کے اموال پر ٹیکس لگایا جاتا ہو تو اسلامی حکومت کو بھی ایسا کرنے کا حق حاصل ہے۔ اس سے بین الاقوامی استحصال کے آگے بند باندھنے کی ایک راہ پیدا ہوتی ہے ۔

۵۔ دیگر محصولات

شریعت نے زکوٰۃ کے علاوہ بھی مسلمانوں کے اموال پر ٹیکس لگانے کا اختیار اسلامی ریاست کو دیا ہے ۔ اگر کسی زمانے میں بیت المال کے ذرائع کم رہ جائیں اور ضروریات زیادہ ہوں تو اسلامی ریاست مزید محاصل عائد کر سکتی ہے (الترمذی، الزکوٰۃ، باب ۲۷) .

معاشی ترقی

موجودہ دور میں ہر قوم معاشی ترقی کے حصول کے لیے کوشاں ہے۔ بیسویں صدی میں بہت سے ممالک نو آبادیاتی غلامی سے آزاد ہوئے اور ان سب میں یہ احساس بہت شدت سے ابھرا کہ مغربی اقوام کی طرح سب سے پہلے انھیں اپنے ملک کی معاشی حالت بہتر بنانی چاہیے کیونکہ آزادی کے وقت تک ان ممالک کے عوام کی حالت مالی اعتبار سے بہت ابتر ہو چکی تھی اور غربت، جہالت اور بیماری کے منحوس چکر میں گرفتار ہو کر ان کے لیے انسانی معیار پر زندہ رہنا بھی مشکل ہو چکا تھا .

اگرچہ معاشی حالت سنوارنے کے تصور سے بنیادی طور پر کسی اختلاف کی گنجائش نہیں، تاہم معاشی ترقی کا وہ خاص تصور جو مغرب میں رائج ہوا اور جس کے پیش نظر مغرب نے مادی ترقی کے عروج تک رسائی حاصل کی، بذات خود محل نظر ہے۔ سیدھے سادے الفاظ میں معاشی ترقی کے مغربی نظریے سے مراد ملک میں سرو سامان اور خدمات (Goods and Services) کی پیدائش میں زیادہ سے زیادہ اضافہ ہے تا آنکہ ملک کے تمام وسائل پیداواری مقاصد میں لگ جائیں ۔ جس ملک کی پیداوار کا معیار جتنا بلند ہو اتنا ہی وہ معاشی ترقی کی راہ میں آگے سمجھا جاتا ہے ۔ پیداوار میں اضافے کے لیے سرمایہ دارانہ معیشت میں آزاد منڈی کے نظام اور اشتراکی معیشت میں ریاستی منصوبہ بندی پر انحصار کیا جاتا ہے۔ دونوں طرح کی معیشتیں معاشی ترقی کی ایک منزل سے دوسری منزل تک ایک خاص نہج پر چلتی ہیں اور بالآخر وہ ممالک ترقی یافتہ شمار ہوتے ہیں جن میں تمام کارآمد وسائل پیداواری مقاصد میں لگ جائیں .

اسلامی نقطۂ نظر سے ترقی کا یہ تصور انتہائی ناکافی ہے .

اول : اسلام میں ترقی کا تصور اسلام کی بنیادی حکمت سے مأخوذ ہے، جس میں انسان کی حیثیت محض اللہ تعالیٰ کے نائب کی ہے اور دنیوی زندگی ایک دارالامتحان ہے۔ اصل زندگی موت کے بعد شروع ہونے والی ہے، جو ابدی اور پائدار ہو گی اور اسی زندگی میں کامیابی اصل ترقی ہے۔ قرآن مجید کی اصطلاح میں اسے فلاح کا نام دیا گیا ہے۔ انسان کی زندگی کا اصل مقصد فلاح کا حصول ہے۔ جو شخص آخرت کی فلاح نہ پا سکے اس کے لیے دنیا کے تمام سرو سامان اور مادی سہولتیں بے کار ہیں۔ اجتماعی طور پر شریعت کے نقطۂ نظر میں وہ معاشرہ ترقی یافتہ ہے جس میں اسلام کے تمام افراد کے لیے اُخروی فلاح کے حصول کے کافی مواقع موجود ہوں اور ہر وہ معاشرہ غیر ترقی یافتہ ہے جس میں اُخروی فلاح پیش نظر نہ ہو، یا اُخروی فلاح کا حصول ممکن نہ ہو (محمد اکرم خان : *Concept of Development in Islam*)۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں اسلام اس دنیا کی زندگی کو یکسر نظر انداز کرتا ہے۔ قرآن مجید میں اس دنیا کے سازو سامان کو نعمت کہا گیا ہے اور بندے کو اس نعمت پر شکر ادا

کرنے کی تلقین کی گئی ہے (۹۳ [الضحٰی] : ۱۱) - حضور صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے متعدد روایات میں فقر، بھوک، تنگ دستی اور افلاس کی تنکیر منقول ہوئی ہے (النسائی، الاستعاذہ، باب ۱۴ تا ۱۶؛ ابن ماجہ، الاضاحی، باب ۵۳) - حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم اس بات کو پسند فرماتے تھے کہ مسلمان مادی طور پر خوش حال ہوں - کسی کو مفلسی اور فاقہ مستی میں دیکھ کر آپؐ کے چہرۂ مبارک کا رنگ متغیر ہو جاتا اور اس وقت تک اضطراب باقی رہتا جب تک کہ وہ اس کی حالت کو بدلا ہوا نہ دیکھ لیتے (مسلم، العلم، عدد ۲۰؛ البخاری، الاعتصام بالکتاب والسنۃ، باب ۱۰؛ الترمذی، العلم، باب ۱۰؛ النسائی، الزکوٰۃ، باب ۶۴) - حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم سے منقول ہے کہ صالح مرد کے لیے مال ایک نعمت ہے (الحاکم : مستدرک، مطبوعۂ حیدر آباد (دکن)، ج ۲، عدد ۱) - اسی طرح بہت سی عبادات کے لیے بھی مال کی ضرورت ہے - غرض کہ اسلام میں اس دنیا کے نقطۂ نظر سے پسندیدہ حالت یہ ہے کہ افراد میں خوشحالی ہو، ان کی بنیادی ضروریات پوری ہوتی ہوں اور وہ اللہ کی نعمتوں سے بہرہ ور ہو رہے ہوں؛ لہٰذا فلاح کا صحیح مفہوم اس دنیا میں مادی خوشحالی کے ساتھ ساتھ اخروی کامیابی پر مشتمل ہے - ایسا معاشرہ جس میں لوگ بھوک اور افلاس کا شکار ہوں، فلاح یافتہ معاشرہ تصور نہیں کیا جا سکتا.

دوم : اگرچہ شریعت افراد کی مادی حالت کو سنوارنے کے لیے جملہ مادی وسائل بروے کار لانے کو فقر و فاقہ پر ترجیح دیتی ہے، لیکن ان مادی وسائل کو پیداوار (production) بنانے کے لیے شریعت کے ڈھانچے کے اندر رہنا بے حد ضروری ہے - ترقی کے مغربی تصور اور اسلامی تصور میں یہ بنیادی فرق ہے - مغرب میں معیار صرف ٹھوس مادی حساب کتاب ہے - اگر معاشی نقطۂ نظر سے کوئی پیداواری عمل مفید ہے تو معاشی ترقی کے لیے وہ ایک معاون تصور ہوتا ہے - اس کے برعکس اسلامی معیشت میں وسائل کو پیداواری بنانے کے لیے شریعت کے ڈھانچے میں رہنا لازم ہے - اس کی حدود کو توڑ کر جو مادی ترقی کی جائے گی، اسلامی نقطۂ نظر سے وہ تنزل ہے کیونکہ وہ اخروی ناکامی کا ذریعہ بنے گی (۴۲ [الشوریٰ] : ۲۰).

سوم : ترقی کے مغربی تصور میں اصل اہمیت پیدائش کے عمل کو تیز تر کرنے کو دی جاتی ہے، چنانچہ کسی ملک میں اشیا و خدمات کی پیدائش جتنی زیادہ ہوگی اتنا ہی وہ مادی لحاظ سے زیادہ ترقی یافتہ سمجھا جائے گا - یہی وجہ ہے کہ ترقی ناپنے کے تمام پیمانے اجتماعی طور پر ملک کی پیداوار ہی کو ناپتے ہیں کیونکہ ترقی میں اصل چیز پیداوار بڑھانا ہے (Galbraith : *The Affluent Society*) - اس کے برعکس اسلام میں تقسیم دولت بنیادی اہمیت کی حامل ہے - شریعت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ دولت چند لوگوں میں گردش نہ کرتی رہے (۵۹ [الحشر] : ۷)؛ چنانچہ دولت کے بہاؤ کو تیز تر کرنے کے لیے متعدد قانونی اور اخلاقی تدابیر شریعت میں موجود ہیں، جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسلامی نقطۂ نظر سے اصل ترقی افراد کی مادی حالت سنوارنے میں مضمر ہے نہ کہ مجموعی پیداوار میں اضافہ کرنے میں؛ لہٰذا اسلامی ریاست میں ترقی کو ناپنے کے لیے کچھ ایسے پیمانے دریافت کرنے لازم ہوں گے جو ملکی وسائل کے ثمرات میں عام افراد کا حصہ بنا سکیں - قومی آمدنی، خالص قومی آمدنی، نجی قومی آمدنی، فی کس آمدنی، وغیرہ کے مغربی پیمانے اسلامی معیشت میں زیادہ کارآمد نہیں رہیں گے بلکہ یہاں اصل سوال اس طرح کے ہوں گے : ایک سال میں کتنے بے گھروں

کو گھر ملے؟ کتنے مریضوں کو علاج نصیب ہوا؟ کتنے بے روزگاروں کو روزگار ملا ؟ کتنے بے کسوں کو اپنے پاؤں پر کھڑا کیا گیا ؟ ایسے اعداد و شمار سامنے آنے کے بعد ہی کہا جا سکتا ہے کہ سال بھر میں دولت کا بہاؤ اغنیا سے فقرا کی طرف کس حد تک ہوا اور ارتکاز کی شرح کیا رہی ؟

چہارم : قرآن مجید میں یہ بات متعدد جگہ پر بیان ہوئی ہے کہ اس دنیا میں مادی خوشحالی کا راز اللہ تعالٰی کی اطاعت میں ہے ؛ چنانچہ جو قوم اللہ تعالٰی کی منشا کے مطابق اپنی زندگی گزارتی ہے اس کے لیے خوشحالی کی نوید دی گئی ہے (۱۱ [ہود] : ۳) ۔ اگرچہ یہ بات مسلمانوں کے لیے ایک عقیدے کی حیثیت رکھتی ہے، تاہم اگر غور سے دیکھا جائے تو اس سے مراد یہ ہے کہ اگر کوئی قوم شریعت کی تمام تعلیمات کو اپنا لے تو اس کے معاشی حالات سنور سکتے ہیں ۔ اس اجتماعی فضا کے علاوہ جو اسلام نے معاشی عمل کو تیز کرنے کے لیے استوار کی ہے، شریعت نے افراد اور اجتماع کو معاشی عمل پر ابھارنے کے لیے کئی ہدایات دی ہیں ۔ جدید معاشیات کی اصطلاح میں شریعت میں بہت سے عوامل ایسے ہیں جو مادی ترقی کا باعث بنتے ہیں ۔ مادی ترقی کے ان عوامل کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ قرآن مجید کا یہ بیان کہ اللہ کی اطاعت میں مادی خوشحالی کا راز ہے محض خوش عقیدگی ہی نہیں بلکہ اس میں وہ ضروری مواد موجود ہے جو قوموں کی مادی ترقی کا باعث بن سکتا ہے .

معاشی ترقی کے عوامل

(۱) احیاے موات

شریعت نے تمام مادی وسائل کو بروے کار لانے کی تاکید کی ہے ۔ حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم کے زمانے میں مدینۂ منورہ زرعی معیشت والا خطہ تھا، جہاں سب سے بڑے عامل کی حیثیت پیدائش اراضی کو حاصل تھی؛ چنانچہ آپ نے لوگوں کو زمین زیر کاشت لانے کی ترغیب دی ۔ جن مردہ زمینوں کا کوئی مالک نہ رہا ہو، یا جن کے مالک لاپتہ ہوں، ان کے بارے میں یہ قانون نافذ کیا گیا کہ جو بھی ان کو آباد کرے گا وہ ان کا جائز مالک قرار پائے گا (البخاری، الحرث و المزارع، باب ۱۵ و المظالم و الغضب، باب ۱۳؛ ابو داود، الخراج و الامارة، باب ۳۵؛ الترمذی، الاحکام، باب ۳۸) ۔ اس طرح اس بات کی بھی ممانعت کی گئی کہ لوگ محض حد بندی کر کے زمین کو روک رکھیں ۔ حضرت عمر فاروق رض نے تو اس کے لیے زیادہ سے زیادہ مدت تین سال مقرر کی تھی کہ اگر کوئی محتجر تین سال کے اندر زمین آباد نہیں کرتا تو اس کا حق ملکیت ساقط ہو گیا؛ اب اگر اسے کوئی اور آباد کرے تو محتجر کا کوئی دعوٰی نہ ہوگا (کتاب الخراج، اردو ترجمہ، ص ۶۵۲) ۔ مزید برآں جو لوگ زمین کو خود کاشت نہ کر سکتے ہوں انہیں ترغیب دی کہ وہ یا تو اسے دوسروں کو ہدیہ دے دیں یا پھر مزارعت کی کوئی شکل طے کر لیں (مسلم، البیوع، عدد ۱۰۸ تا ۱۲۰؛ البخاری، المغازی، باب ۱۲؛ ابن ماجہ، الرہون، باب ۸؛ النسائی، الایمان والنذور والمزارع، باب ۴۵؛ مسند زید، عدد ۶۴۶؛ مسند احمد، ۱ : ۲۳۴ و ۲ : ۶۴ و ۳ : ۳۳۸، ۳۸۹، ۳۹۹، ۴۶۴، ۴۶۵ و ۴ : ۱۴۰، ۱۴۳، ۳۴۱ و ۵ : ۱۸۲ : ۱۸۷) ۔ مزارعت کا قانون اس طرح سے مرتب کیا گیا کہ جانبین میں سے کسی پر ظلم نہ ہو اور مزارعین کے لیے زمین کاشت کرنے کی کشش پیدا ہو ۔ مزارع کو ان بے شمار جکڑ بندیوں سے آزاد کر کے، جن میں وہ اب تک چلا آ رہا تھا، اسے زمیندار کا ایک ساجھی اور شریک بنا دیا گیا ۔ اس معاشرتی تبدیلی سے مزارعین میں کام کا جذبہ پیدا ہوا اور جاگیرداری نظام کی بے توجہی اور بے رغبتی ختم ہونے لگی ۔

اس دور میں یه اجتهاد کیا جا سکتا هے که کسی وسیلهٔ پیدائش کو بےکار رکھنا شریعت کے منشا کے منافی قرار دیا جائے؛ چنانچه تمام صنعت کاروں کو مجبور کیا جا سکتا هے که وه اپنی فیکٹریاں پوری گنجائش پر چلائیں ۔ جو صنعت کار کسی وجه سے ایسا نه کر سکتے هوں ان سے ان کی صنعتیں معاوضه دے کر سرکاری ملکیت میں لے لی جائیں تاکه قومی وسائل کو مفید مصرف میں لایا جا سکے ۔ یه بھی قانون بنایا جا سکتا هے که ایک خاص مدت تک ایک فیکٹری بےکار رکھنے کے بعد حکومت کو حق حاصل هوگا که اگر وه مناسب سمجھے تو اسے قومیا لے ۔

(۲) صنعت کی ترغیب : مادی ترقی کے لیے دوسرا عاملِ پیدائش محنت هے ۔ حضور صلّی الله علیه وسلّم نے محنت کی کمائی کو بهت بهتر فرمایا ۔ (مسند زید، عدد ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۳) اور لوگوں کو ترغیب دی که وه اپنے هاتھ سے کما کر کھائیں ۔ حضور صلّی الله علیه وسلّم کے اپنے عمل سے لوگوں میں کام کی عظمت کا احساس پیدا هوا ۔ ان لوگوں کے لیے جو محنت کر کے کماتے هیں دنیوی اور اُخروی کامیابی کی خوشخبریاں سنائی گئی هیں (۵ [المآیده] : ۸۷؛ ۸ [الانفال] : ۶۹؛ ۱۶ [النمل] : ۱۱۴) ۔ اس کے ساتھ هی بےکار رهنے، بھیک مانگنے اور قابل کار هونے کے باوجود دوسروں پر بوجھ بننے کو سخت ناپسند فرمایا گیا (مسلم، الزکوٰة، عدد ۱۳۰ تا ۱۳۷؛ البخاری، الزکوٰة، باب ۵۲؛ ابو داؤد، الزکوٰة، باب ۲۴؛ ابن ماجه، الزکوٰة، باب ۲۶) ۔ حضور صلّی الله علیه وسلّم نے ایسے لوگوں کو جو محنت کر سکتے هوں محنت کرنے کی طرف لگایا تاکه وه معاشرے کے مفید رکن بن سکیں ۔

محنت کی اس ترغیب کے ساتھ هی ان مشاغل کی ممانعت کی گئی جو انسان کی پیداواری صلاحیتوں کو ختم کر کے کچھ کیے بغیر دولت کے حصول کا ذریعه بن سکتے هیں؛ چنانچه جوئے کی حرمت کی وجوه میں سے ایک یه بھی هے که یه انسان کو کام کیے بغیر دولت حاصل کرنے کی غلط راه پر لگاتا هے ۔ اسی طرح وقت کی قدر و قیمت کا احساس بھی دلایا گیا هے که هر هر لمحه ایک نعمت هے اور اس کے بارے میں بازپرس هو گی ۔ قرآن مجید میں وعید نازل هوئی که اگر کسی کے هاں دعوت پر جاؤ تو کھانے کے بعد خوش گپیوں میں نه لگ جاؤ (۳۳ [الاحزاب] : ۵۳) ۔ اس آیت میں جهاں حضور صلّی الله علیه وسلّم کی عظمت کی تلقین هے وهاں بیهوده زندگی کو مفید اشغال میں بسر کرنے کی ترغیب بھی دی گئی هے ۔ اگر کسی معاشرے کی ساری آبادی محنت کی عظمت کو پهچان لے اور اپنا وقت مفید اشغال میں لگائے تو وهاں مادی خوشحالی پیدا هونے میں زیاده دیر نهیں لگتی ۔ یه ایک ایسا خیال هے جس کی تائید روزمره کے مشاهدے سے هوسکتی هے ۔

(۳) سرمایه کاری کی ترغیب : قرآن مجید میں الله کا فضل تلاش کرنے کی تلقین کی گئی هے، جو دراصل مادی وسائل کو بروئے کار لا کر دولت کی پیدائش کے عمل کو جاری کرنے هی کا دوسرا نام هے (۶۲ [الجمعه] : ۱۰) ۔ الله تعالٰی کو بندوں کا یه عمل اتنا پسند هے که عین حج کے دنوں میں بھی، جب که انسان تمام مادی آلائشوں سے کناره کش هو کر الله کا فقیر بن کر جاتا هے، تجارت کی اجازت دی گئی (۲ [البقرة] : ۱۹۸) ۔ شریعت میں مادی جد و جهد کو اتنی اهمیت حاصل هے که دین اور دنیا میں کوئی تفریق باقی نهیں رکھی گئی؛ چنانچه جو شخص تجارت کر کے روزی کماتا هے وه بھی اس شخص جیسا هے جو همیشه عبادت میں مشغول رهے ۔ مادی ترقی کے مشاغل بھی عبادت هی کی ایک قسم شمار هوتے هیں، جن پر اسی طرح سے اجر

ملے گا جس طرح خالص روحانی عبادت پر۔ احادیث میں سرمایہ کاری کی ترغیب دی گئی ہے۔ حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم نے اس بات کو ناپسند فرمایا کہ کوئی شخص اپنی کوئی جائداد بیچے اور پھر اس سے کوئی دوسری جائداد نہ خریدے (مسند احمد، ۳ : ۴۶۷ و ۶۹ : ۵۳)۔ اس کا اشارہ صاف طور پر اس طرف ہے کہ دولت پیدا کرنے والے اموال کو محض صرف نہیں کر دینا چاہیے بلکہ ان سے مزید دولت پیدا کرنے کی کوئی تدبیر کرنی چاہیے۔ حدیث میں ہے کہ یتیم کے ولی کو چاہیے کہ اس کا مال تجارت میں لگا دے تاکہ زکوٰۃ ہی اس مال کو نہ کھا جائے (کتاب الاموال، اُردو ترجمہ، ۲ : ۲۰۶)۔ اسی طرح حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم نے اس شخص کی بہت تعریف فرمائی جس نے کسی کو اپنا ملازم رکھا اور ملازم جب اپنی مزدوری نہ لے کر گیا تو مالک نے اس کی مزدوری کو کاروبار میں لگا کر اس سے بہت سی دولت پیدا کر لی اور جب وہ اپنی مزدوری لینے آیا تو اسے اصل زر کے علاوہ وہ تمام دولت بھی دے دی جو اس کی دولت سے پیدا ہوئی تھی (ابو داؤد، البیوع، باب ۳۰)۔ حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم نے اس سے منع فرمایا کہ کوئی شخص اس ذریعے کو بلا وجہ چھوڑ دے جس سے وہ رزق حاصل کر رہا ہو (ابن ماجہ، التجارات، باب ۴)۔ اسی طرح ایک طرف تو شریعت نے سرمایہ کاری کی ترغیب کے لیے واضح ہدایات دی ہیں اور دوسری طرف اس کے لیے ایک سازگار اجتماعی فضا پیدا کی اور ایک مفصل تجارتی قانون اور ضابطۂ اخلاق کے ذریعے ظلم، تنازعات اور غصب کے امکانات کو کم کر کے فریقین میں زیادہ سے زیادہ عدل قائم کیا۔ علاوہ ازیں تجارت میں انفرادی تجارت کے علاوہ شرکت و مضاربت کی شکلوں کو جائز قرار دیا گیا تاکہ جو لوگ خود سرمایہ کاری نہ کر سکتے ہوں وہ بھی اپنے سرمائے کو کام میں لگا سکیں۔

(۴) وسائل کا مؤثر استعمال: شریعت تمام وسائل کو اللہ تعالٰی کی نعمت قرار دیتی ہے اور انسانوں سے مطالبہ کرتی ہے کہ وہ ان وسائل کو زیادہ سے زیادہ مفید کاموں میں استعمال کریں۔ حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم نے وسائل کے ضائع کرنے کی ممانعت فرمائی (البخاری، الزکوٰۃ، باب ۱۸ تا ۵۳؛ مسلم، الاقضیہ، عدد ۱۶، ۱۷؛ الدارمی، الرقاق، باب ۳۸؛ الموطأ، مایکرہ من الکلام، عدد ۲۰؛ مسند احمد، ۴ : ۲۴۹، ۲۵۰، ۳۵۴)۔ اس طرح تمام وسائل کو حتی الوسع انسانوں کے لیے کارآمد بنانے کی تاکید فرمائی ہے۔ ایک حدیث میں ہے کہ حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم نے ایک مردہ بکری کے بچے کی کھال کو استعمال کرنے کی ترغیب دی۔ جب لوگوں نے کہا کہ حضور یہ تو مردہ ہے، تو حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم نے فرمایا کہ اس کا گوشت کھانا تو حرام ہے البتہ کھال کو (دباغت کے بعد) کام میں لایا جا سکتا ہے (البخاری، الذبائح و الصید، باب ۳۰؛ مسلم، کتاب الحیض، عدد ۱۱۸ تا ۲۳؛ ابو داؤد، اللباس، باب ۳۸؛ الترمذی، اللباس، باب ۷)۔ اسی طرح متعدد دوسری تعلیمات میں بھی وسائل رزق کو زیادہ سے زیادہ مفید مصرف میں لانے کا حکم ہے، مثلاً آپ کا یہ حکم کہ کھانے کے بعد ہاتھ دھونے سے پہلے انگلیاں چاٹ لیا کرو (البخاری، الاطعمہ، باب ۵۲، ۵۳؛ مسلم، الاشربہ، عدد ۱۵۹ تا ۱۷۲)۔ بظاہر یہ ایک اخلاقی ہدایت ہے، لیکن اس میں بھی حضور صلّی اللہ علیہ و سلّم کی تعلیم کا یہ پہلو واضح طور پر جھلکتا ہے کہ رزق کے ایک ذرے کو بھی ضائع نہ کیا جائے کہ یہ اللہ کی نعمت ہے۔

(۵) توہمات پرستی کی ممانعت: شریعت نے توہم پرستی، رمل، فال، شگون لینے، یا ستاروں کے

ذریعے قسمت بننے بگڑنے جیسے تمام امور کی ممانعت کی هے (البخاری، الاذان، باب ۱۰۶؛ مسلم، الایمان، عدد ۱۳۵) - جهاں یه تعلیمات لوگوں کو جهالت سے نکال کر علم کی دنیا میں لاتی هیں وهاں ان کو تقدیر پرستی اور هاتھ پر هاتھ دهر کر بیٹھے رهنے کے منحوس امراض سے بهی نجات دلاتی هیں۔ قوموں کی مادی ترقی میں یه ایک اهم عامل رها هے - جو قومیں توهمات پرستی کا شکار هو جاتی هیں وه بےعملی اختیار کر لیتی هیں۔ ان کے وسائل ان کی محنت اور جد وجهد کے منتظر رهتے هیں اور وه ستاروں کی گردش اور مختلف لایعنی مظاهر سے شگون لیتے رهتے هیں؛ چنانچه ایک ابدی غربت ان کا مقدر بن جاتی هے - اسلام نے انسانوں کو ان تمام خرافات سے نکال دیا هے اور انهیں سعی و جهد کی تعلیم دی هے.

ان عوامل کے بیان سے واضح هوا که اسلام میں مادی ترقی بهت اهمیت رکهتی هے، لیکن یه کهنا درست نه هوگا که مادی ترقی اسلامی نظام حیات کا کوئی مرکزی تصور هے۔ حضور صلّی اللہ علیه وسلّم نے جهاں مال و دولت اور مادی خوشحالی کو پسند فرمایا هے وهاں اس کی کثرت کے فتنے سے بهی آگاه کیا هے (مسند احمد، ۴ : ۱۶۰؛ ابو داؤد، البیوع، باب ۲۴) - مادی ترقی تو اُخروی فلاح کا ایک ذریعه هے - اگر یه خود ایک مقصود بن جائے تو اسلامی نظام حیات کا تمام نقشه بگڑ جاتا هے - یهی وجه هے که حضور صلّی اللہ علیه وسلّم کو اپنی امت کے فقر کا ڈر اتنا نهیں جتنا دولت کی کثرت کا - خود قرآن مجید میں دولت کی بےجا دوڑ دهوپ کو ناپسند کیا گیا هے (۱۰۲ [التکاثر] : ۱).

معاشی ترقی کے مغربی تصور اور اسلامی تصور میں یه ایک بهت بنیادی فرق هے اور اسی کی روشنی میں مذکورهٔ بالا بحث کو دیکھنا چاهیے.

مآخذ : (الف) عربی :-

(۱) القرآن الحکیم؛ (۲) البخاری : الجامع الصحیح، لنڈن ۱۸۶۲ - ۱۸۶۸ء؛ (۳) مسلم : الجامع الصحیح، بیروت ۱۳۳۴ھ؛ (۴) ابو داؤد : سنن، قاهره ۱۲۸۰ھ؛ (۵) الترمذی : سنن، بولاق ۱۲۹۱ھ؛ (۶) النسائی : سنن، قاهره ۱۳۱۲ھ؛ (۷) ابن ماجه : سنن، قاهره ۱۳۱۳ھ؛ (۸) الدارمی : سنن، دہلی ۱۳۳۷ھ؛ (۹) مالک بن انس : الموطّأ، قاهره ۱۳۷۹ھ؛ (۱۰) الطیالسی : مسند، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۱ھ؛ (۱۱) زید بن علی : مسند، میلانو ۱۹۱۹ء؛ (۱۲) احمد بن حنبل : مسند، قاهره ۱۳۱۳ھ؛ (۱۳) ابن سعد : الطبقات الکبرٰی، بیروت ۱۹۰۷ء؛ (۱۴) محمد بن عبداللہ الخطیب : مشکوٰة المصابیح، مطبوعهٔ مکتبهٔ رحیمیه، دیو بند؛ (۱۵) الحاکم : مستدرک، حیدرآباد (دکن) ۱۳۴۰ھ؛ (۱۶) البلاذری : فتوح البلدان، قاهره ۱۹۳۲ء؛ (۱۷) سحون : المدونة الکبرٰی، قاهره ۱۳۲۴ء؛ (۱۸) السرخسی : المبسوط، قاهره ۱۳۳۱ھ؛ (۱۹) الشافعی : الامّ، قاهره ۱۳۲۱ - ۱۳۲۵ھ؛ (۲۰) ابراهیم الدسوقی : الحسبه فی الاسلام، قاهره ۱۳۸۲ھ؛ (۲۱) الشیبانی : کتاب الاصل و الفروع، طبع شفیق شحاتة، مطبوعهٔ مصر، ۱۹۵۴ء؛ (۲۲) ابن قدامه : المغنی، قاهره ۱۳۴۵ھ؛ (۲۳) القدوری : المختصر، دہلی ۱۹۱۳ء؛ (۲۴) الکاسانی : بدائع الصنائع، قاهره ۱۳۲۸ھ؛ (۲۵) المرغینانی : الہدایه.

(ب) اردو :-

(۲۶) ابو عبید : کتاب الاموال، اردو ترجمه از عبدالرحمٰن طاهر سورتی، ادارهٔ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد ۱۹۲۸ء؛ (۲۷) ابو یوسف : کتاب الخراج، اردو ترجمه از نجات اللہ صدیقی، کراچی ۱۹۶۶ء؛ (۱۸) شیخ محمود احمد : مسئلهٔ زمین اور اسلام، ادارهٔ ثقافت اسلامیه، لاهور ۱۹۵۵ء؛ (۲۹) وهی مصنف : اسلام کا نظریهٔ سود اور بنکاری، در ثقافت (لاهور)، اکتوبر ۱۹۶۰ء، ص ۳۱ تا ۳۳؛ (۳۰) ایس - اے - ارشاد : بلا سود بنکاری کراچی

۱۹۶۵ء؛ (۳۱) چوہدری محمد اسمٰعیل : سود، در ثقافت (لاہور)، ج ۹، شمارہ ۴ تا ۶ : (۳۲) امام راغب : مفردات القرآن (اردو)، مطبوعۂ اہل حدیث اکادمی، لاہور؛ (۳۳) محمد تقی امینی : فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، لاہور ۱۹۷۵ء؛ (۳۴) غلام احمد پرویز : قرآن کا نظام ربوبیت، لاہور ۱۹۵۴ء؛ (۳۵) مفتی ولی حسن ٹونکی : اسلام اور بیمہ، در بینات (کراچی)، مارچ - اپریل ۱۹۵۹ء؛ (۳۶) عبدالرحمٰن الجزیری : کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعہ، اردو ترجمہ، مطبوعۂ محکمہ اوقاف پنجاب، لاہور؛ (۳۷) جعفر شاہ پھلواری : کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت، لاہور ۱۹۵۰ء؛ (۳۸) موجودہ اقتصادی بحران اور اسلامی حکمت معیشت، مطبوعۂ جماعت اسلامی، لاہور ۱۹۷۰ء؛ (۳۹) عبدالغفار حسن : مزارعت پر تحقیقی نظر، در ترجمان القرآن (لاہور)، ۳۳ : ۱ تا ۳، ۹۸ تا ۱۱۲؛ (۴۰) فضل الرحمٰن : تحقیق الربو، در فکر و نظر (اسلام آباد)، نومبر ۱۹۶۳ء؛ (۴۱) رفیع اللہ : زکوٰۃ کے مصارف، در فکر و نظر (اسلام آباد)، ج ۵، شمارہ ۳؛ (۴۲) سید یعقوب شاہ : چند معاشی مسائل اور اسلام، لاہور ۱۹۶۷ء؛ (۴۳) مفتی محمد شفیع : اسلام کا نظام تقسیم دولت، کراچی ۱۹۶۸ء؛ (۴۴) وہی مصنف : اسلام اور بیمہ، در بینات، (کراچی)، ج ۶، شمارہ ۱؛ (۴۵) وہی مصنف : اسلام کا نظام اراضی، کراچی ۱۳۸۳ھ؛ (۴۶) رفیع اللہ شہاب : اسلامی ریاست کا مالیاتی نظام، اسلام آباد ۱۹۷۳ء؛ (۴۷) نصیر احمد شیخ : اسلامی دستور اور اسلامی اقتصادیات کے چند پہلو، کراچی ۱۹۵۹ء؛ (۴۸) محمد اسحٰق صدیقی : مشین پر زکوٰۃ، در بینات (کراچی)، ج ۲۰، شمارہ ۴ و ج ۲۲، شمارہ ۶؛ (۴۹) نجات اللہ صدیقی : اسلام کا نظریۂ ملکیت، ۲ جلد، لاہور ۱۹۶۸ء؛ (۵۰) وہی مصنف : غیر سودی بنکاری، لاہور ۱۹۶۹ء؛ (۵۱) نعیم صدیقی : بیمۂ زندگی اسلامی نقطۂ نظر سے، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۵۲) وہی مصنف : اسلام کا میزانی نظریۂ معیشت، لاہور ۱۹۶۹ء؛ (۵۳) محمد طاسین : صنعتی سرمائے اور عمارات پر زکوٰۃ، در فکر و نظر (اسلام آباد)، ج ۴، شمارہ ۷؛ (۵۴) وہی مصنف : مشینوں پر زکوٰۃ کا مسئلہ، در بینات (کراچی)، ج ۱۹، شمارہ ۵ و ج ۲۱، شمارہ ۳، ۴؛ (۵۵) یوسف القرضاوی : فقر و فاقہ اور اس کا اسلامی حل، در ترجمان القرآن (لاہور)، ۷۳ : ۱۷۲ تا ۱۹۱، ۲۴۱ تا ۲۴۹، ۲۸۶ تا ۳۰۱، ۳۶۹ تا ۳۷۸ و ۷۴ : ۳۶ تا ۴۱، ۸۶ تا ۹۳، ۱۵۵ تا ۱۶۵، ۲۳۱ تا ۲۴۰، ۲۹۹ تا ۳۱۲، ۳۴۹ تا ۳۵۷ و ۷۵ : ۳۱ تا ۴۲، ۹۳ تا ۱۰۶ و ۷۶ : ۲۵ تا ۳۴، ۷۲ تا ۸۷؛ (۵۶) ڈی - ایم - قریشی : بلا سود بنکاری، مطبوعۂ آل پاکستان ایجوکیشنل کانگرس، لاہور؛ (۵۷) محمد یوسف گورایا : نظام زکوٰۃ اور جدید معاشی مسائل، اسلام آباد ۱۹۸۲ء؛ (۵۸) مناظر احسن گیلانی : اسلام اور نظام جاگیرداری و زمینداری، طبع گورایا، لاہور ۱۹۷۵ء؛ (۵۹) وہی مصنف : اسلامی معاشیات : کراچی ۱۹۴۷ء؛ (۶۰) صغیر حسن معصومی : انورنشس، بیمہ یا تأمین، در فکر و نظر (اسلام آباد)، ج ۱۰، شمارہ ۷؛ (۶۱) ابو الاعلی مودودی : قرآن کی معاشی تعلیمات، لاہور ۱۹۶۹ء؛ (۶۲) وہی مصنف : تفہیم القرآن، ۶ جلدیں، لاہور ۱۹۶۹ء؛ (۶۳) وہی مصنف : مسئلۂ ملکیت زمین، لاہور ۱۹۶۹ء؛ (۶۴) وہی مصنف : معاشیات اسلام، لاہور ۱۹۶۹ء؛ (۶۵) وہی مصنف : تفہیمات، ج ۳، لاہور ۱۹۶۹ء .

(ج) انگریزی :-

(۶۶) K. Ahmad : *Economic Development in an Islamic frame work : some notes on the outlines of a strategy*، غیر مطبوعہ مقالہ برائے First International Conference on Islamic Economics، ۱۹۷۶ء؛ (۶۷) شیخ محمود احمد : *Social Justice in Islam*، لاہور ۱۹۷۰ء؛ (۶۸) مناظر احسن : *Baitul Māl and its role in the Islamic Economy*، در *Criterion*، کراچی، ستمبر ۱۹۷۰ء؛ (۶۹) محمد علی :

The Religion of Islam، لاهور ۱۹۷۱ء؛ (۷۰)
The Economic System of : M. ‘Umar Chapra
Islam، لاهور ۱۹۷۰ء؛ (۷۱) An : G. Crowther
Outline of Money، لنڈن ۱۹۶۲ء؛ (۷۲) Ency.
Britannica؛ (۷۳) Zakat and Fiscal : F. R. Faridi
Policy، غیر مطبوعه مقاله برائے مکه کانفرنس ۱۹۷۶ء؛
(۷۴) The Affluent Society : J. K. Galbraith،
لنڈن ۱۹۵۸ء؛ (۷۵) وهی مصنف : Economics as a
system of Belief، در Economics, Peace and
Laughter، مطبوعهٔ لنڈن، ص ۵۰ تا ۷۲؛ (۷۶) وهی
مصنف : Economics and Public Purpose، لنڈن
۱۹۷۳ء؛ (۷۷) Economics and : Richard T. Gill
Public Interest، کیلیفورنیا ۱۹۷۶ء؛ (۷۸) ضیاءالحق :
Landlord and Peasant in Early Islam، مطبوعهٔ ادارهٔ
تحقیقات اسلامی، اسلام آباد ۱۹۷۷ء؛ (۷۹) M. al-Husayni :
The Institution of the Hisba in the Early Islam،
در Islamic Review، لنڈن، فروری ۱۹۶۹ء؛ (۸۰)
R. Hyman و Ian Brough : Social Values and
Industrial Relations، اوکسفرڈ ۱۹۷۵ء؛ (۸۱)
امام دین : Al-Hisba in Muslim Spain، در Islamic
Culture، حیدر آباد (دکن)، جنوری ۱۹۶۳ء؛ (۸۲)
محمد اکرم خان : The Theory of Employment of
Islam، در Islamic Litt.، لاهور، اپریل ۱۹۶۸ء؛ (۸۳)
وهی مصنف : Concept of Development in Islam،
در Criterion، کراچی، جولائی - اگست ۱۹۶۹ء؛ (۸۴)
وهی مصنف : Stock Exchanges, their functions
and need for reform، در Criterion، کراچی، جنوری
۱۹۷۲ء؛ (۸۵) وهی مصنف : Modern Taxation and
Zakat، در Islamic Education، لاهور، مئی - جون
۱۹۷۴ء؛ (۸۶) وهی مصنف : The Economics of
Falah، در Criterion، کراچی، فروری ۱۹۷۷ء؛ (۸۷)
وهی مصنف : Economic Values in Islam، در
Criterin، کراچی فروری ۱۹۷۷ء؛ (۸۸) وهی مصنف :
Economic Implications of Tawhid, Risala and
Akhira، در Criterion، کراچی، جون - جولائی ۱۹۷۷ء؛
(۸۹) محمد مصلح الدین : Insurance and Islamic
Law، لاهور ۱۹۶۹ء؛ (۹۰) وهی مصنف : Banking
and Islamic Law، کراچی ۱۹۷۴ء؛ (۹۱) Maxime
Islam and Capitalism : Rodinson، انگریزی ترجمه، از
Brian Pearce، لنڈن ۱۹۷۴ء؛ (۹۲) J.A. Schumpeter:
History of Economic Analysis، لنڈن ۱۹۵۴ء؛ (۹۳)
Partnership and Profit in : A. L. Udovitch
Medieval Islam، نیو جرسی ۱۹۷۰ء؛ (۹۴) W.S.
The Goals of Economic Life : Wickery، در
Economic Justice، طبع E.S. Phelps، لنڈن ۱۹۷۳ء؛
(۹۵) What is wrong with : Benjamin Ward
Economics، لنڈن ۱۹۷۲ء؛ (۹۶) حسن الزمان :
Zakat and Fiscal Policy، غیر مطبوعه مقاله برائے
مکه کانفرنس ۱۹۷۶ء۔

(محمد اکرم خان)

تعلیقه

سالیات : (مال سے) وه علم جس میں مال و اموال سے بحث کی جاتی هے اور اموال کے موضوعات بهی معاشیات کا ایک جزو هیں ۔ جیسا که ماده مال (جمع اموال) میں بیان هوا هے معاشیات میں اس کے دو مفہوم هیں : (۱) عام معنی : مملوکات، جائداد (اشیا اور ذی حیات، یعنی چوپائے، چرند، پرند، جو کسی کی ملکیت هوں)، زر، وغیره؛ (۲) خاص معنی : جو آگے چل کر قرآن مجید کے ارشادات کی روشنی میں (بسلسلهٔ صدقات و انفاق، بیوع و ترکات، یا بسلسلهٔ خزانهٔ ریاست مشتمل بر خراج و محصولات و اشیائے غنیمت و فیء یا ضرائب) فقهٔ اسلامی کی ایک معاشی اصطلاح بن گئی ۔

قرآن مجید کی متعدد آیات میں مال کی اهمیت،

مالداروں کی نفسیات و عادات اور معاشرے پر ان کے اثرات، انفاق فی سبیل اللہ کی دینی و معاشرتی اہمیت اور فضلیت، مال کے مقابلے میں تقوٰی کا شرف، اکل حرام کی مذمت، دولت کی گردش اور اس کے اثرات، دولت کے غلط استعمال کے مہلک نتائج، دولت کی صحیح تقسیم کی ضرورت، ارتکاز و اکتناز کی مخالفت، تجارت کی تلقین، سود کی مذمت، نیز قرضۂ حسنہ اور بیوع و معاہدات جیسے مسائل و اصول کا ذکر موجود ہے (دیکھیے فؤاد عبدالباقی : معجم المفہرس القرآن، بذیل مال، اموال) ۔ اس سلسلے میں احادیث نبوی کی تعداد بھی کچھ کم نہیں (دیکھیے وینسنک : المعجم لالفاظ الحدیث؛ ابن الاثیر : البدایہ و النہایۃ؛ احمد نگری : دستور العلماء) ۔ کتب فقہ میں بھی زکوٰۃ و صدقات اور مواریث، نیز بیوع، خراج اور عشر وغیرہ کے بارے میں اشارے ملتے ہیں اور علم الاخلاق کی کتابوں میں بھی تدبیر منزل اور سیاست مدن کے ضمن میں کچھ معلومات دستیاب ہو جاتی ہیں، لیکن عہد بعہد عملی معاشی تدابیر اور ان کی بنیادی حکمتوں کو ایک مربوط و منضبط علم کی صورت میں ابھی تک مدون نہیں کیا گیا ۔ اجتماعیات اور معاشیات کے نقطۂ نظر سے ملت اسلامیہ کی پوری تاریخ کا نفاذ مطالعہ کیے بغیر نہ تو مسلم معاشیات و مالیات کی ساری روداد سامنے آ سکتی ہے نہ پوری طرح یہ واضح کیا جا سکتا ہے کہ یورپ کے معاشئین کس حد تک اور کس طور پر مسلمانوں کے معاشی افکار سے متاثر ہوئے ہیں ۔ اگرچہ ایڈم سمتھ **Adam Smith** کی مشہور کتاب *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* سے اس کا خاصا تأثر ملتا ہے، تاہم مسلم معاشیات کے طالب علم پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ اس کا مکمل جائزہ لیا جائے ۔ اکثر مغربی مفکرین مسلمانوں کے علوم کو یونانیات سے ماخوذ ثابت کرنے پر تلے رہتے ہیں (مثال کے لیے رک بہ مال) ۔ مسلمانوں نے بلاشبہہ یونانی علوم سے اکتساب کیا اور انہوں نے جا بجا اس کا اعتراف بھی کیا ہے، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ بلاد اسلامیہ میں یونانیات کی اشاعت سے پہلے بھی انفرادی و اجتماعی اور ریاستی و تجارتی سطح پر ایک سادہ سا معاشیاتی ڈھانچا وجود میں آ چکا تھا ۔ اسلامی معاشیات کا یہ ڈھانچا اساسی طور پر قرآن مجید، احادیث نبوی اور تعامل صحابہ پر قائم کیا گیا تھا، جس میں جوں جوں وقت گزرتا گیا، نئے نئے واقعات اور زمانے کے نئے نئے تقاضوں کے تحت وسعت پیدا ہوتی چلی گئی ۔ المقریزی کی الخطط، القلقشندی کی صبح الاعشٰی، ابن سماتی کی قوانین الدواوین اور ابوالفضل کی آئین اکبری جیسی کتابوں کے مطالعے سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ عہد اسلامی میں ایسے مستحکم معاشیاتی اور مالیاتی نظام موجود تھے جو تجارت، محصولات، ضرائب، بینکاری اور کارپوریشنوں کی طرح کے اداروں پر مشتمل تھے ۔ بنو عباس کے زمانے میں زنج کی بغاوت بھی زرعی معاشیات کی تاریخ کا ایک باب ہے، جس میں ارضی معاشیات کے کئی سبق ملتے ہیں ۔ حضرت عمر فاروقؓ نے زرعی محاصل و ملکیت کے بارے میں جو احکام نافذ کیے اور عہد بعہد کہیں ان پر عمل اور کہیں ان سے انحراف ہوا، اس سے بھی زراعتی معاشیات کے کئی اصول نکلتے ہیں ۔

مسلم اقوام وقتاً فوقتاً دنیا کے مختلف گوشوں اور خطوں سے اٹھتی اور اقتدار پر قابض ہوتی رہیں ۔ یہ اقوام اپنے قبائلی نظامات بھی اپنے ساتھ لاتی رہیں، جن کے باعث معاشیات کی صورتیں بھی بدلتی رہیں اور معاشرہ کبھی فوجی، کبھی زرعی اور کبھی جاگیردارانہ انداز اختیار کرتا رہا ۔ بایں ہمہ

یہ مسلّم ہے کہ معاشیات کے شرعی حصے (یعنی زکوۃ، عشر، وغیرہ) پر بلا انقطاع عمل ہوتا رہا۔ اسلامی تاریخ سرمایہ دارانہ معاشی ذہن سے تقریباً آزاد رہی ہے۔ محدود نجی ملکیت اسلام کا اصل الاصول ہے، اس لیے یہ اصول بھی ہمیشہ جاری رہا، لیکن سرمایہ داری اور سود خوری جیسی لعنتوں سے معاشرہ اکثر پاک رہا۔

اتنا تسلیم کرنا پڑے گا کہ اصولی طور سے اسلام میں مال کی افادیت یہ ہے کہ اس کی مدد سے انسان اپنی ضرورتیں پوری کر سکے اور متوسط درجے کی خوش حال زندگی بسر کرتے ہوئے معاشرے کی خوشحالی اور تقویت کا باعث بن سکے اور مال کی بنا پر تفاخر، نمود و نمائش، ادعاے برتری، اسراف، استحصال و استعمار، انسانی خوف، مجبوریوں اور ضرورتوں کی بنا پر ناجائز فائدہ اٹھانے کا ذریعہ نہ بن جائے۔

خوش حالی کو قرآن مجید نے ''فضل اللہ'' قرار دیا ہے اور مال کو ''خیر'' بھی کہا ہے، لیکن اس خوش حالی کا معیار شاہانہ، امیرانہ اور سرمایہ دارانہ نہیں بلکہ وہ ہے جو اوسطاً صحابۂ کرام کی زندگیوں میں نظر آتا ہے۔ اسلام میں دولت کی غایت عام ضروریات زندگی کو پورا کرنا اور انفاق فی سبیل اللہ ہے، جس کا مقصد مسلم ریاست کو چلانا، سرحدوں کی حفاظت کرنا اور نادار طبقوں کی کفالت ہے۔ مسلمانوں کے سلاطین و ملوک نے شان و شوکت پر بھی زور دیا۔ اس رویے کے کمزور پہلو واضح ہیں، لیکن جیسا کہ کولبرٹ Colbert (۱۶۱۹ تا ۱۶۸۳ء) جیسے مغربی مفکرین کا خیال ہے، سلطانی اقتدار میں سرکش عناصر کو دبانے اور مخالفین پر رعب ڈالنے کے لیے اس زمانے میں شان و شوکت بھی ایک لازمی شے سمجھی جاتی تھی اور یہ مسلّم ہے کہ مسلم معاشرے نے میکیاولی (*The Prince*: Machiavelli) کی طرح سلاطین کو کبھی اخلاقیات سے بالا خیال نہیں کیا۔ وہ بہر حال کسی نہ کسی رنگ میں معاشرہ کے سامنے جوابدہ تھے۔

معاشیات کے اسلامی نظریات کی اخلاقی بنیادوں کے بارے میں سید نواب حیدر نقوی نے ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، کے انگریزی مجلّہ *Islamic Studies* (۱۹۷۸ء، شمارہ ۲) میں ایک فکر انگیز علمی مقالہ لکھا ہے، جس میں جدید ترین حوالوں کے ذریعے ثابت کیا ہے کہ اسلامی تصور معاشیات اخلاقی، معقول، معتدل، دیرپا اور انسانی بہبود و فلاح کا بہترین ضامن ہے (نیز اس سلسلے میں دیکھیے غلام سرور قادری: معاشیات نظام مصطفی، لاہور ۱۹۷۸ء)۔

مسلمانوں کی علمی زندگی میں اور عام مفکرین و مصلحین کے فکر میں جو تصور اور عمل عموماً مقبول ہوا، وہ مغرب کی ''طبیعی حکومت'' (Physiocracy) اور ''تجارتیت'' یا ''تجارتی نظریۂ زر'' (Mercant lism) اور ایڈم سمتھ **Adam Smith** اور جیرمی بینتھم **Jeremy Bentham** کے تصورات کے مقابلے میں انسانی بہبود طلب اصلاحی مفکرین کے قریب تر معلوم ہوتا ہے اور وہ صنعتی دور کی سرمایہ داری اور لادین جدلیاتی اشتراکی معاشیات سے قطعاً مختلف ہے۔ مسلمان جمہور جہاں جائز دولت اور ابتغاء فضل اللہ کے قائل تھے وہاں سرمایہ داری کے نفع اندوزانہ استحصالی نظریات و معمولات کی ہولناکی کے ہمیشہ مخالف رہے۔ اگرچہ مختلف ادوار میں جاگیرداریوں (اقطاعات) کا رواج بھی رہا، لیکن اس رواج کی مصلحت افواج کی بہم رسانی تھی، جس کے عوض جاگیر دی جاتی تھی۔

عام مسلم فکر کفایت شعاری، سادگی اور محدود ملکیت پر ہمیشہ زور دیتا رہا (اسی سے مسلم ادبوں میں قناعت کا تصور غالب ہوا)۔ اسی طرح

مسلمان مالتھوس Malthus کے نظریۂ تقلیل آبادی کی کبھی حمایت نہ کر سکتے تھے کیونکہ ہر مسلم ابتغاء الرزق میں ایک کارکن (worker) سمجھا جاتا تھا۔

مسلمانوں میں تخیلی یطوبی (Utopian) انداز میں سوچنے والے لوگ بھی گزرے ہیں، مثلاً فقرا اور فرقۂ مہدویہ (سید محمد جونپوری) کے پیرو، جو کسب اور مساوات کامل کے مؤید تھے۔ کہا جا سکتا ہے کہ یہ لوگ روحانی اور دینی سلسلے کے لوگ تھے، اس لیے انھیں معاشی فکر میں کوئی مقام نہیں دیا جا سکتا، تاہم انھوں نے ایک نہج ضرور بتائی اور ایک معاشی مساواتی مسلک کی نشاندہی کی۔ یہ مساوات نفرت کے زور سے پیدا نہ ہوئی تھی بلکہ اس کی بنیادیں روحانی اور تالیف قلوب پر استوار تھیں۔ بعض معاشی روشیں سیاسی تھیں، مثلاً وہ جو بابک خرمی یا اسمٰعیلیہ کی بعض شاخوں اور قرمطیوں نے اختیار کیں۔ بنو عباس کے زمانے میں زنج کی بغاوت کے واقعات سے بھی کچھ نتائج نکالے جا سکتے ہیں، لیکن معیّن اور باضابطہ معاشی دستورالعمل فقہا کی کتابوں سے ملتا ہے (مثلاً ابن حزم : معجم الفقہ؛ المرغینانی : ہدایہ؛ فتاوی بزازیہ اور فتاوی عالمگیری جیسی کتابوں سے)، جن میں معاشی شقوں کو شرع کا حصہ بنا دیا گیا ہے اور تصور یہ ہے کہ معاشیات کو معاشرت، اخلاق اور دین سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔

اگر مغربی معاشی تصورات سے مقابلہ کیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں کے معاشی افکار خالص مشینیت اور مادی سائنسیت کے دور سے پہلے کے فلاحی مفکرین سے ایک حد تک مماثلت رکھتے ہیں اور جب سے صنعتی دور شروع ہوا اور مشین کے مقابلے میں انسان صفر ہوتا گیا، مسلم فکر کا مغربی فکر سے بعد بڑھ گیا۔ بہر حال مشینیت سے پہلے کے مغربی افکار معاشی اور اسلامی تصورات میں خاصی مماثلتیں ملتی ہیں، مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ فرانس کے سینٹ سائمن Saint-Simon اور سوئٹزر لینڈ کے اطالوی النسل مفکر معاشیات سس مونڈی Sismondi (۱۷۷۳ - ۱۸۴۲ء) کے بہت سے خیالات مسلم مصنفین کے طرز فکر سے مماثلت رکھتے ہیں۔ مؤخرالذکر نے اپنی کتاب *Nowreaux Principes d' Economi Politique*، یعنی *New Principles of Political Economy*=، مطبوعہ ۱۸۱۹ء، میں اس بات پر زور دیا ہے کہ علم معاشیات کو صرف دولت ہی پر زور نہ دینا چاہیے بلکہ اس کا خاص زور انسانی فلاح پر ہونا چاہیے کیونکہ دولت انسان کے لیے ہے، نہ کہ انسان دولت کے لیے۔ دولت کو اخلاقی و جسمانی صحت کا ذریعہ بننا چاہیے۔ بذات خود دولت کوئی شے نہیں۔ اس کا نظریہ ہے کہ کوئی قوم اس وقت تک خوش حال نہیں سمجھی جا سکتی جب تک غریب اور مفلس طبقہ، جو اس کا ایک بڑا جز ہے، محفوظ نہ ہو۔ الطبری کی روایت کے مطابق حضرت عمر رضؓ نے ایک مرتبہ فرمایا تھا کہ میں جمہور کی خوش حالی کا جائزہ لینے کے لیے سارے ملک کا دورہ کروں گا۔ اس کا مقصد بھی یہی دیکھنا تھا کہ ملک کا نادار طبقہ کس حد تک محفوظ ہے۔ غرض مسلم معاشی سوچ بہبود عامہ پر ہمیشہ مرتکز رہی۔ سس مونڈی کا یہ خیال بھی کسی قدر مسلم ذہن کے قریب ہے کہ ایڈم سمتھ کا یہ نظریہ مکروہ مفاد پرستی ہے کہ معاشیات میں ذاتی خود غرضی اور مفاد پرستی بھی ایک لحاظ سے مفید ہے کیونکہ اس سے کچھ عام لوگوں کو بھی فائدہ پہنچتا ہے۔ تھوڑے نفع کے لیے کثیر شر کی اس سے زیادہ قابل مذمت دلیل کوئی نہ ہو گی۔

امور معاش میں ریاست کی محدود مداخلت بھی ایک اسلامی تصور ہے، جس پر سس مونڈی نے

بہت زور دیا ہے۔ یہی حال جرمن مفکر ایڈم میولر Adam Müller (۱۷۷۹ تا ۱۸۲۹ء) کا ہے۔ انفرادی تجارت کی آزادی مسلم ممالک میں ایک تسلیم شدہ واقعہ ہے (رکّ بہ تجارت)۔ انسانی برادری اور اخوت (کنفسٍ واحدہ) کا اسلامی تصور قرآن مجید کا بنیادی نکتۂ حکمت ہے اور یہی اخلاقی معاشیات کی اساس ہے۔ میولر نے افراد کے باہمی انحصار اور معاشرے کی کلیت (وحدت) پر اگر زور دیا تو اسے قرآن مجید کی براہ راست یا بالواسطہ صداے بازگشت قرار دیا جا سکتا ہے۔ جس طرح اسلامی تصور میں معاشی کو مذہب سے جدا نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح میولر بھی ان دونوں میں تفریق کا قائل نہیں۔ میولر بالکل اسلامی فکر کے مانند، فن اور ذہنی و روحانی کمال کو بھی قوم کی دولت قرار دیتا اور یوں روحانی سرمائے اور دماغی استعداد کو بھی عاملین پیدائش میں شمار کرتا ہے۔ داخلی اہمیت کا یہ نظریہ مسلم ادبوں میں ہر جگہ ملتا ہے۔ آگے چل کر ایک اور جرمن مفکر فریڈرک لسٹ Friedrich List (۱۷۸۹ تا ۱۸۴۶ء) نے بھی قدرتی ذرائع، یعنی زمین وغیرہ کے علاوہ علوم و فنون، اعلیٰ اور عمدہ قوانین، ذہانت، امن و امان، صنعتوں اور پیشوں کے ارتباط وغیرہ کو وسائل دولت میں شمار کیا۔ معاشی معاملے میں بھی مشین کے مقابلے میں انسانی روح اور اس کی شخصیت کو ترجیح حاصل ہے۔ یہ تصور اسلام ہی کا ہے کہ معاشرہ ایک ترکیبی کل ہے اور اس میں انسان اپنے مشاغل معاشی کے لحاظ سے متحارب نہیں بلکہ آپس میں تعاون کے اصول پر کل کا فریضہ انجام دیتے ہیں۔ قرآن مجید نے مال (بشمول زر) کو بہ حیثیت جنس اہم قرار نہیں دیا اس لیے کہ وہ ایک مجلسی فریضہ ادا کرنے کا ایک وسیلہ ہے۔

یہ چند مثالیں اس امر کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں کہ مشین، جدلیاتی مادیت اور مطلق سائنسیت سے پہلے کے دور میں مغرب کے افکار میں مسلم معاشی فکر کے عکوس و نقوش ملتے ہیں، لیکن جوں جوں بےخدا فکر اور تفریق پسند قوم پرستانہ مادی فکر کو رواج ہوا، مغرب کے راستے جدا ہو گئے۔ اگرچہ مارکسی فکر میں بھی مسلم افکار کی آمیزش نظر آتی ہے، مگر مارکسی فکر تفریقی ہے، تالیفی نہیں؛ لٰہذا مسلمانوں کے معاشی فکر سے بعض مماثلتوں کے باوجود بظاہر اس کا کوئی فکری تحقیقی ربط موجود نہیں۔

کفایت شعاری: قرآن مجید میں اور اس کے بعد مسلمانوں کے عام اخلاقی و دینی ادب میں تبذیر اور اسراف کی سخت مخالفت و مذمت آئی ہے۔ یہ بھی ایک معاشی معاملہ ہے اور مخصوص طبقوں کو چھوڑ کر، مسلم معاشرے کا عام رویہ رہا ہے۔ اس رویے کی جھلک امریکی مصنف ہنری جارج Henry George (۱۸۳۹ تا ۱۸۹۷ء) کی کتاب *Progress and Poverty* میں ملتی ہے، جس میں وہ کفایت شعاری اور سادہ زندگی پر زور دیتا ہے اور تحریر تک میں چھوٹے جملوں کی اہمیت جتلاتا ہے۔ اس کو پڑھ کر امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول یاد آ جاتا ہے کہ دجلہ کے کنارے بھی وضو کر رہے ہو تو پانی کے استعمال میں کفایت برتو۔ فقہ اور اخلاق کی کتابوں میں ضروریات و حاجات کی بحث اسی لیے لائی جاتی ہے کہ ان کی مدد سے خرچ (صرف) کے معاملے میں ایک مثبت تعمیری رویہ پیدا ہو سکے (دیکھیے: تھانوی، کشاف الاصطلاحات الفنون، بذیل الضروری)۔

زر کا مسئلہ: آنحضرتؐ کے دور میں جنس کا جنس سے مبادلے کا دستور بھی تھا اور بطور وسیلۂ مبادلہ دھات (سونے، چاندی وغیرہ) اور دھات کے سکوں (درہم و دینار) کا بھی۔ آنے والے ادوار میں مسلمانوں

کے ھاں تجارت میں ان دونوں کے رواج کے شواھد ملتے ھیں، تاھم ھر دور میں سکّے کو معیاری حیثیت حاصل رھی؛ چنانچہ اسلامی سلطنتوں میں جگہ جگہ دارالضرب کی موجودگی سے اس کی تائید ھوتی ھے (اس سلسلے میں مزید معلومات کے لیے دیکھیے القلقشندی: صبح الاعشٰی؛ ابن مماتی: قوانین الدواوین؛ نیز رکّ بہ مخزن؛ ضرب؛ سکہ)۔ دراصل سکہ ھی دولت کی بہترین محسوس شکل ھے کیونکہ اس سے نہ صرف ھر چیز خریدی جا سکتی ھے بلکہ اسے آسانی سے ذخیرہ اور منتقل بھی کیا جا سکتا ھے، تاھم حکماے اسلام کی نظر میں اسے بجاے خود کوئی شرف یا برتری حاصل نہیں۔ یہ محض ایک وسیلۂ مبادلہ ھے، جو دوسرے عاملین پیدائش کے بغیر کوئی چیز پیدا کرنے سے قاصر ھے۔ مزید برآں اسلام میں سونے چاندی یا روپے کے ذخیرے فراھم کرنے یا انھیں دبائے رکھنے پر انتہائی نفرت اور کراھت کا اظہار کیا گیا ھے (۱۰۴ [الھمزة]: ۱ تا ۳؛ ۹۲ [اللیل]: ۸ تا ۱۱؛ ۸۹ [الفجر]: ۱۷ تا ۲۰)۔ قرآن مجید نے اسی زر یا دولت پر پسندیدگی کا اظہار کیا ھے جو گردش میں رھے۔ جو دولت جمع کر کے بند کر دی جاتی ھے وہ معاشرے پر ظلم کا درجہ رکھتی ھے۔ یہ دنیاداری کی مکروہ ترین صورت ھے۔

ایسا محسوس ھوتا ھے کہ زراعت، تجارت اور صنعت میں ذوق کے اعتبار سے مسلم ملکوں میں ترجیح تجارت کو حاصل رھی ھے، جسے دولت پیدا کرنے کا سب سے بڑا ذریعہ کہا جاتا ھے۔ بین العلاقائی تجارت کو اور بھی مفید خیال کیا جاتا تھا اور مسلم تاجر ممالک غیر میں تبلیغ اسلام کا ذریعہ بھی بنتے تھے۔ عام معاشیات کی طرح مسلمانوں کی تجارت میں ضابطۂ اخلاق اور احکام شریعت کی تابع تھی اور اس میں ”لا ضرر و لا ضرار“ کا اصول کارفرما تھا (تفصیل کے لیے رکّ بہ تجارت؛ مال)۔

مسلمانوں نے دور فتوحات میں اراضی کے مسائل پر بھی غور کیا اور زمین کو دولت یا دولت کے ذریعے کے طور پر دیکھ کر قوانین اور قواعد وضع کیے۔ اس سلسلے میں حضرت عمرؓ فاروق کے فیصلے بڑی اھمیت رکھتے ھیں، جن کی تفصیل امام یوسف کی کتاب الخراج میں ملتی ھے (نیز دیکھیے شبلی نعمانی: الفاروق؛ اس سلسلے میں سب سے عمدہ کتاب امام ابو عبید القاسم بن سلام کی کتاب الاموال ھے، جسے ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، نے بترجمہ و تحشیۂ طاھر سورتی ۱۹۶۸ء میں شائع کیا ھے)۔ یہ فیصلے کم و بیش شرع کا حصہ بن گئے ھیں۔ دوسری مسلم سلطنتوں کے سلسلے میں بھی ھم دیکھتے ھیں کہ ھر مقام پر قواعد و قوانین نافذ کیے گئے، تو اکثر حضرت عمرؓ کے فیصلوں کا تتبع کیا گیا، مگر بعض جگہ علاقائی تصرفات بھی ملتے ھیں۔

اسلامی حکومتوں میں صنعت کی آزاد حیثیت برادریوں اور پیشوں کی صورت میں ھمیشہ آزاد رھی ھے اور قدر کی نگاہ سے دیکھی گئی؛ تاھم وھاں صنعت نے کارخانہ داری کی موجودہ صورت اختیار نہیں کی اور نہ اس سلسلے میں مزدور اور محنت (Labour) کے مسائل پیدا ھوئے۔ قیاس کیا جا سکتا ھے کہ عظیم و وسیع سلطنتوں کے دور میں پلوں اور سڑکوں کی تعمیر اور ساز و سامان اور آلات جنگ کی تیاری کے سلسلے میں صنعتی سرگرمیاں کارخانہ داری کی صورت میں ضرور موجود ھوں گی۔

اسلام کے معاشی تصورات کی رو سے پیدائش دولت میں افراد آزاد ھیں، لیکن ریاست فوق الکل نگران ھوتی ھے۔

اس سلسلے میں چند مسلم مصنفین کی آرا ملاحظہ کیجیے:-

الماوردی (م ۳۶۴ھ) نے احکام السطانیة (مطبوعۂ قاھرہ، ص ۱۳ تا ۱۷) میں امام کے حقوق و فرائض کے ضمن میں جہاں رعیت پر امام کی نصرت و اطاعت واجب ٹھیرائی ھے وھاں امام کے لیے بھی یہ ضروری قرار دیا ھے کہ وہ رعایا کے حقوق کی نگہداشت کرے: ان پر نہ خود ظلم کرے، نہ ان پر ظالم اھلکار مسلط کرے بلکہ انصاف کرنے کے لیے قاضی، انتظامی امور کے لیے وزرا اور دیگر عمال اور زکوٰۃ کی وصولی اور تقسیم کے لیے محصلین کا تقرر نہایت دیانتداری اور احتیاط کے ساتھ کرے۔

نظام الملک طوسی نے سیاست نامہ (فصل دوم و سوم) میں بادشاھوں کو ان کی نازک ذمہ داریوں کا احساس دلاتے ھوئے تلقین کی ھے کہ انہیں اپنے فرائض کو عدل و انصاف اور دیانتداری کے ساتھ نباھنا چاھیے۔

الغزالیؒ نے نصیحة الملوک (تہران ۱۳۰۱ھ، ص۸۳) میں لکھا ھے کہ دنیا کی آبادی اور ویرانی زیادہ تر بادشاھوں کی ذات پر منحصر ھوتی ھے۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے حجة اللہ البالغہ (۱: ۲۸۵ تا ۲۸۸) میں حکومت کے فرائض کی بحث میں مکاسب معاش اور پیشوں کی تقسیم کی خرابی اور بگاڑ کو نظام تمدّن کے بگاڑ اور اختلال سے تعبیر کیا ھے اور حکومت وقت کی یہ ذمہ داری بتائی ھے کہ وہ ان پیشوں کی تقسیم پر نظر رکھے اور ان میں افراط و تفریط نہ پیدا ھونے دے، نیز یہ کہ صنعت و حرفت کو اس طرح ترقی دی جائے کہ اھل صنعت و حرفت کی ھر طرح دلدہی اور دلداری ھوتی رھے۔

شاہ اسمٰعیل شہیدؒ نے رسالہ در منصب امامت میں اموال کی حفاظت کے ساتھ ساتھ وسائل مال پر بھی نظر رکھنے کی تلقین کی ھے۔ شاہ شہید سیاست کی تعریف یوں کرتے ھیں: ''سیاست سے مراد اصلاح معاش و معاد بندگان کے قوانین اور امامت و حکومت کے آئین ھیں۔ پس سیاست کا مقصود اپنی حکمرانی اور ان کے لیے معاش اور معاد میں نفع رسانی سے لوگوں کی اصلاح ھے، نہ کہ اپنے لیے ان کے خدام سے نفع حاصل کرنا (اردو ترجمہ از محمد حسین علوی، لاھور ۱۹۶۲ء، ص ۵۴)۔ شاہ شہید نے سیاست کی دو قسمیں (ایمانی اور سلطانی) بتا کر خرج اموال کو سیاست ملّی کا، جو سیاست ایمانی ھی کی ایک شاخ ھے، ضروری فریضہ قرار دیا ھے۔ ان کے نزدیک ضروری ھے کہ ''خرج اموال میں سیاست جاری ھو، یعنی اس قدر مال بیت المال میں پہنچانا چاھیے تاکہ بنی آدم کی حاجات اس سے پوری کی جائیں یا دین و ملت کی خدمت گزاری میں صرف ھو''۔ اسے شاہ صاحب نے سیاست اموالی کہا ھے۔ اس کا تعلق ظاھر ھے کہ ٹیکسوں اور دوسرے محاصل سے ھے، جو لوگوں سے حاصل کیے جاتے ھیں۔ وسائل و ذرائع پیدائش کی آزادی اس سے سلب نہیں ھو جاتی۔ شاہ صاحب نے بیت المال کے لیے نظامت کا ھونا ضروری قرار دیا ھے، جس کے لیے بیت المال کے مداخل و مخارج کے بندوبست کا سلیقہ اور تحصیل مال اور صرف مال میں صاحب عقل و دیانت ھونا ضروری ھے (کتاب مذکور، ص ۶۲)۔

اسلامی ریاست کے مداخل: مرکزی بیت المال میں، جس کی صوبائی اور ضلعی ذیلی شاخیں بھی ھوسکتی ھیں، داخل ھونے والی مدات یہ ھیں: (۱) زکوٰۃ: صاحب نصاب کے لیے اموال ظاھرہ و باطنہ پر زکوٰۃ دینا فرض ھے۔ نصاب، اس کی حد، اموال ظاھرہ و باطنہ کی تعریف اور احکام شریعت کی رو سے مال زکوٰۃ کے مصارف پر مفصل بحث اصل مقالے میں آ چکی ھے (نیز رک بہ زکوٰۃ)۔ زکوٰۃ عبادات اور ارکان خمسۂ اسلام میں شامل ھے۔ اسے ٹیکس سمجھنا درست نہیں۔ ٹیکس اور زکوٰۃ میں فرق یہ ھے کہ ٹیکس میں اکراہ اور دل تنگی کا

عنصر ہوتا ہے اور زکوٰۃ میں انتہائی رضا و رغبت بلکہ شوق عبادت اور لذتِ انفاق کا پہلو موجود ہے۔

زکوٰۃ کی جزئیات کے بارے میں جدید زمانے میں بہت سا ادب پیدا ہوا ہے۔ مغرب سے متأثر چند جدید مصنفین اسے ٹیکس قرار دے کر اس کی شرح اور مقام و محل میں رد و بدل کی تجویز پیش کرتے ہیں، لیکن وہ یہ نہیں سمجھتے کہ آخر زکوٰۃ کو ٹیکس کہنے سے حاصل کیا ہو جاتا ہے۔ زکوٰۃ امت مسلمہ اور ریاست اسلامی کے لیے ایک ایسی تدبیر کفالت (Security Scheme) ہے جو مستقلاً قوم کے نادار اور معذور و مجبور طبقوں کی کفالت اور دفاع ملک جیسی دو اہم مدات کے لیے وقف ہے۔ پاکیزہ ہونے کی وجہ سے اس مال کو حد درجے مقدس اور غبن و خیانت کے امکانات سے پاک رکھنا ضروری ہے، جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ٹیکسوں میں غبن، خیانت، خورد برد، اور عملے کی دست‌اندازی ہوتی رہتی ہے؛ لہٰذا زکوٰۃ کو غیرمحفوظ ہاتھوں میں دینا دین اور زکوٰۃ دینے والے کے ساتھ زیادتی ہے (رک بہ زکوٰۃ نیز دیکھیے Zakia Firdows : *Zakat*؛ وہی مصنف : *Financial Theories*؛ امام ابو یوسف: کتاب الخراج؛ ابو عبید القاسم بن سلّام : کتاب الاموال کے اردو ترجمے کا مقدمہ، از محمد طاہر سورتی؛ عبدالرحمٰن الجزیری: کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعہ (عربی)؛ امجد علی : بہار شریعت، مطبوعۂ لاہور؛ عبدالشکور : کتاب الفقہ، مطبوعۂ کراچی؛ اشرف علی تھانوی : بہشتی زیور، مطبوعۂ لاہور).

اصولاً زکوٰۃ اور عشر (دیکھیے سطور ذیل) بیت المال کے مداخل ہیں، لیکن غالباً دور بنو امیہ (یا دور عباسیہ) میں بیت المال سے منقطع ہو کر یہ انفرادی عمل بن گیا، جس کی وجہ شاید زکوٰۃ دہندہ کا یہ موقف تھا کہ سلطنتوں کے کارندے اس کے مصرف میں دیانت سے کام نہیں لیتے، لہٰذا بیت المال کے خزانے بن گئے۔ جہاں تک ہماری معلومات کا تعلق ہے، القلقشندی نے صبح الاعشٰی میں اس کا خاص تذکرہ کیا ہے کہ لوگ اب زکوٰۃ کو (بعض استثنائی صورتوں کے سوا) بیت المال میں نہیں دیتے (کتاب مذکور، مطبوعۂ قاہرہ، ۳ : ۴۵۷).

(۲) عشر و دیگر مدّات: زکوٰۃ کے علاوہ دیگر مدات یہ ہیں:

۱۔ عشر (یعنی $\frac{۱}{۱۰}$)، جسے زمین کا کرایہ کہا گیا ہے، لیکن ہوتا وہ پیداوار پر ہے۔ یہ ان زمینوں پر لگتا ہے جو خالصۃً مسلمانوں کی ملکیت میں ہوں۔ نصف عشر (یعنی بیسواں حصہ) اس پیداوار کے لیے ہے جس کو نہر سے یا کنویں سے پانی دیا جاتا ہو۔ اگر زمین بٹائی پر دی جائے تو عشر نصف مالک زمین پر اور نصف مزارع پر ہوگا۔ عشر کا مصرف بھی وہی ہے جو زکوٰۃ کا ہے اور یہ بھی بیت المال میں جمع ہوگا۔

۲۔ اوقاف: وقف ایک صدقۂ جاریہ ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی ملکیت کو خالصۃً اللہ کے لیے، یعنی ضروریات دین اور مصالح عامہ و رفاہ عامہ کے لیے وقف کر دیتا ہے۔ عہد اسلامی میں اوقاف خیریہ کا بہت رواج تھا۔ اس کا انتظام یا حکومت کرتی ہے یا نیم آزاد ادارے (semi autonomous trusts).

۳۔ ریاست کی سرکاری زمینوں کا کرایہ یا لگان (ارض المملکت = ارض الحوزہ).

۴۔ اموال فاضلہ: ایسی آمدنیاں جو اتفاقی یا حادثاتی طور سے بحق ریاست آ جاتی ہیں، مثلاً وہ دولت جو کسی شخص کی ناجائز طور سے کمائی ہوئی ہو اور ضبط ہو کر بیت المال میں آ جائے، یا لاوارث لوگوں کی جائداد یا کسی ایسے شخص کی

جائداد جو ارتداد اختیار کر چکا ہو۔ یہ سب اموال فاضلہ کہلاتے ہیں ۔

۵- معادن : سرکاری زمینوں سے نکلی ہوئی کانیں کل کی کل بیت المال میں داخل ہوں گی، لیکن اگر غیر سرکاری زمین سے نکلیں تو $\frac{1}{5}$ بیت المال میں داخل ہو گا۔

۶- دفینہ : اس کا حال بھی معادن کی طرح ہے ۔

۷- عشور : (موجودہ اصطلاح میں Custom Duty)، وہ ٹیکس جو اسلامی حکومت تجارت کرنے والے مسلمانوں، ذمیوں، معاہدوں، وغیرہ سے وصول کرتی تھی ۔ ابو عبید (کتاب الاموال، ۲ : ۲۸۹ تا ۳۰۰) کی تصریح کے مطابق حضرت عمرؓ کے زمانے میں مسلمانوں سے ہر چالیس درہم پر ایک درہم سالانہ (یہ زکوٰۃ کے ذیل میں آتا ہے)، ذمیوں سے ہر بیس درہم پر ایک درہم اور غیر ذمیوں سے ہر دس درہم پر ایک درہم لیا جاتا تھا ۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے زمانے میں ذمیوں سے ہر بیس دینا پر ایک دینا لیا جاتا تھا، لیکن دس دینار سے کم تک کے لیے کچھ نہیں وصول کیا جاتا تھا ۔

۸- ضرائب یا ہنگامی ٹیکس : ہنگامی حالات میں مجبوری یا آفت زدگی کی صورت میں ٹیکس لگائے جا سکتے ہیں ۔ اس کے علاوہ دوسرے ٹیکس بھی ہو سکتے ہیں اور عہد اسلامی میں نافذ ہوتے رہے، لیکن یہ اسلام کی روح کے منافی ہے کہ عوام پر ضرورت سے زیادہ بوجھ ڈالا جائے ۔

۹- صدقات : اگر کوئی شخص اپنی خوشی سے کارہائے خیر کے لیے، بطور ثواب، حکومت کو رقم یا عمارت وغیرہ دے دیتا ہے تو یہ بھی قبول اور ان مدات میں خرچ کی جا سکتی ہے جن کی طرف صدقہ دینے والے نے اشارہ کیا ہے اور اگر نہیں تو حکومت اسے مصالح عامہ میں خرچ کر سکتی ہے ۔

(۳) جنگ اور غیر مسلموں سے متعلق مدات :

۱- خراج : فتوحات عظیمہ کے وقت جب نئے مفتوحہ علاقوں کے باشندوں کو ان کی مملوکہ اراضی پر قابض رہنے دیا گیا تو ساتھ ہی یہ حکم دیا گیا کہ زمین کے کاشتکاروں کو فصل کا ایک حصہ بطور خراج اسلامی خزانے میں داخل کرانا ہو گا۔

۲- جزیہ : اس کی دو صورتیں ہیں :

(الف) قبل از جنگ معاہدۂ صلح ہو جائے تو جزیے کی مقدار وہی ہوگی جو طرفین میں باہمی رضامندی سے طے پا جائے؛

(ب) کافر جنگ میں مفتوح ہو جائیں تو ایسی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دولت مند پر ۴۸ درہم، متوسط الحال پر ۲۴ درہم اور غریب پر ۱۲ درہم سالانہ واجب ہے ۔ امام احمدؒ کے نزدیک کوئی مقدار متعین نہیں بلکہ یہ امام کی صوابدید پر منحصر ہے ۔ امام مالکؒ کے نزدیک جزیے کی مقدار چار دینار یا چالیس درہم ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک امیر و غریب سب پر ایک دینار (دس درہم) ہے (رک بہ جزیہ؛ نیز دیکھیے کتاب الاموال، ج ۱) ۔

۳- خُمس : جنگ کے بعد مال غنیمت کا $\frac{1}{5}$ سرکاری خزانے میں داخل کیا جاتا ہے اور باقی $\frac{4}{5}$ اس جنگ میں شریک مجاہدوں میں (سوار دو حصے، پیادہ ایک حصہ کے حساب سے) تقسیم کر دیا جاتا ہے ۔ نجی یا ذاتی اراضی سے برآمد ہونے والی کانوں (معادن) کا بھی $\frac{1}{5}$ حصہ سرکاری خزانے میں داخل کیا جاتا ہے (دیکھیے ابو عبید : کتاب الاموال، جلد ۱) ۔

۴- فیء : اگر جنگ کے بعد یا جنگ کے بغیر ہی دشمن کچھ دے کر صلح کرنے پر آمادہ ہو جائے تو اس رقم کو فیء کہا جاتا ہے ۔ یہ تمام رقم سرکاری خزانے (بیت المال) میں جمع ہوتی ہے ۔

۵- باج : اس کا اطلاق محصول، چنگی،

عشر، ٹیکس اور شہنشاہ کے تحائف پر ھوتا ھے (رك به باج)۔

بیت المال کے مصارف: بیت المال کے ان مداخل کے ساتھ اس کی مدات صرف بھی قابل لحاظ ھیں۔ بیت المال کے اموال یا تو امت کے نادار طبقوں کی معاشی کفالت میں صرف ھوتے ھیں، یا دفاع ملک اور جہاد میں، یا اشاعت دین، تعمیرات دینی (یعنی درسگاھوں، کتب خانوں، شاھراھوں، پلوں، سراؤں اور ھسپتالوں کی تعمیر)، اشاعت علوم اور امداد اھل علم میں یا پھر ملک کے انتظام عملی و تنظیم دفتری میں (بصورت تنخواہ و عمارت وغیرہ)۔

بلاشبهه سلاطین کے زمانے میں سلطان کے ذاتی جاہ و جلال اور شان و شوکت پر بہت سا مال خرچ ھوتا رھا، لیکن عوام اور صلحاے امت نے اسے ھمیشہ ناپسند کیا؛ تاھم متعدد مثالی نمونے بھی ملتے ھیں، جیسے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ، سلطان ناصر الدین محمودؒ، شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیرؒ۔

شاہ اسمعیل شہیدؒ رسالہ در منصب امامت میں اپنی ذاتی جاہ و آسائش پر مال صرف کرنے والے سلاطین کی سیاست اسوالی کو ظالمانہ اور فاسقانہ قرار دیتے ھیں۔

قومی آمدنی کا مسئلہ: قومی پیداوار کا دوسرا نام قومی آمدنی ھے۔ قومی آمدنی دراصل پیداوار، آمدنی اور اخراجات کا ایک دائرہ ھوتا ھے۔ اس سے تین نتیجے نکلتے ھیں: اول، کوئی شے یا خدمت (service) وجود میں آتی ھے؛ دوم، اس سے خدمت کرنے والے کو کچھ آمدنی ھوتی ھے؛ سوم، وہ اخراجات جو اس کے صرف پر آتے ھیں۔ قومی آمدنی کی پیمائش کے کئی طریقے ھیں، مگر اس وقت ان کی تفصیل میں جانا ممکن نہیں۔

قومی آمدنی کے سائنٹفک تصور اور اس کی مربوط شکل سے تو ھم دور جدید میں آشنا ھوئے ھیں، لیکن اس کا بنیادی تصور پرانا ھے۔ یہ کس طرح ھو سکتا ھے کہ اتنی عظیم، وسیع اور منظم حکومتیں، جو کئی سو سال چلتی رھیں، اپنے جمع و خرچ سے بے نیاز و بے خبر ھوں۔

بیت المال کو ساری قومی آمدنی (زکوٰۃ، عشور، ضرائب وغیرہ) کے خزانے کی حیثیت حاصل تھی۔ جب اس کی جگہ خزانۂ عامرہ نے لے لی اور خالص دینی ذرائع (زکوٰۃ وغیرہ) کی آمدنی انفرادی عمل بن کر خزانے میں جانے سے رک گئی تب بھی دوسرے عشور و ضرائب وغیرہ جاری رھے، جن کا باقاعدہ حساب رکھا جاتا تھا؛ چنانچہ ”دستور العمل“ نام کی کتابوں میں ان کے اندراجات موجود ھیں (ابوالفضل: آئین اکبری میں یہ جزئیات زیادہ تفصیل سے ملتی ھیں)۔ یہاں یہ واضح کرنے کی ضرورت ھے کہ اسلامی ادوار میں بیرونی قرضوں کا کوئی تصور موجود نہ تھا۔

اسلامی معاشیات سے جدید مغربی معاشی تصورات نے بہت سے اثرات قبول کیے۔ کرامرز Kramers نے *The Legacy of Islam* میں اپنے مقالے *Geogrcphy and Commerce* میں ایسی بہت سی اصطلاحات کا ذکر کیا ھے جو عربی الفاظ سے مشتق ھیں، مثلاً traffic تفریق سے، tarrif تعریف سے، magazine مخازن سے، Doune دیوان سے، mehatara مخاطرہ سے، وغیرہ۔

جہاں تک مسلمانوں کی عملی معاشیات، یعنی اقتصادیات و مالیات کے بارے میں عہد بعہد معلومات کا تعلق ھے، وہ مختلف موضوعات کی تصنیفات میں بکھرا پڑا ھے، مثلاً کتب فقہ میں۔ اس سلسلے میں امام شافعیؒ کی کتاب الام، فقہ مالکی کی المدوّنہ، فقہ حنفی میں امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کی کتابیں، السرخسی کی المبسوط، المرغینانی کی ھدایہ، ابن حزم کی فقہی تصانیف اور ھندوستان

کے آخری دور میں فتاوی عالمگیری بالخصوص قابل ذکر ھیں۔ ان قدیم کتابوں کے علاوہ ترکیہ کا مجلہ اور عرب ممالک کے جدید علما کی اس موضوع پر کتابوں (مثلاً صبحی صالح: کتاب النظم الاسلامیہ) کا مطالعہ بھی مفید ھوگا۔ اسی طرح مسلمان سیاحوں کے سفر ناموں میں مسلمانوں کے تمدنی اور مالیات کے سلسلے میں ان کے تجربوں کی مختلف صورتیں ملتی ھیں، جیسے الاصطخری، (کتاب المسالک و الممالک)، ابن خرداذبہ (المسالک و الممالک)، المقدسی (احسن التقاسیم)، ابن بطوطہ، ابن جبیر (الرحلۃ)، شہاب الدین العمری (مسالک الابصار) وغیرہ۔ علاوہ ازیں مصری موسوعات نگار القلقشندی کی صبح الاعشی میں معاشیات و مالیات کے اداروں پر نہایت عمدہ معلومات دستیاب ھیں (خلاصے کے لیے رک بہ مال، تعلیقہ)۔

معاشیات و مالیات کے خالص اسلامی عقائد اور عہد اسلامی کی عہد بعہد معلومات کے اس جزوی اور قدرے تشنہ بیان کے بعد تازہ ترین معاشی فکر سے اسلامی دنیا کے نباہ کا مجمل سا ذکر بھی ضروری ھے۔

اس وقت عالم اسلام میں بعض شرعی انفرادی معمولات کے سوا باقی معاملات میں دو تصور کشمکش کا باعث بنے ھوئے ھیں: (۱) مغربی سرمایہ دارانہ تصورات، جو صنعتی دور کی پیداوار ھیں اور (۲) مارکسی اشتراکی خیالات۔

سعودی عرب کے سوا ھر اسلامی ملک بشمول پاکستان میں ایک آویزش نظر آ رھی ھے اور اس سلسلے میں بہت سا ادب پیدا ھو رھا ھے۔ اس کا تجزیہ کرنے سے محسوس ھوتا ھے کہ اگرچہ عالم اسلام کے تجدد پسندوں نے تقلیداً مذکورۂ بالا دو نظاموں میں سے کسی ایک کے ساتھ وابستگی کا رویہ اختیار کر لیا ھے، لیکن واقعہ یہ ھے کہ عالم اسلام میں ھر جگہ ان نظاموں کے خلاف ناآسودگی کی خلش بھی نمایاں ھے۔ ایسا محسوس ھوتا ھے کہ ان نظاموں سے دلچسپی معاشی اصولوں کی بنا پر اتنی نہیں جتنی اس آزاد اور بے قید وضع حیات اور طرز زندگی سے ھے جو شہوات نفسانی کو آزادی دیتا ھے، یا مذھبی وظائف اور اخلاقی نقطۂ نظر کی نفی کر کے اخلاقی قیود سے نجات دلاتا ھے۔

یہ صاف نظر آتا ھے کہ ان ملکوں کے عملی تجربوں کے بعد ھر مسلم ملک دو نتیجوں میں سے کسی ایک پر پہنچتا جا رھا ھے کہ مغربی نظریات معاش اب بھی استحصال و استعمار کی ھوس سے خالی نہیں اور درحقیقت ان کا مقصد وہ نہیں جو بتایا جاتا ھے، یعنی فلاح و بہبود انسانی؛ لہٰذا اب مسلم ممالک میں دو رجحان ابھرتے جا رھے ھیں: (۱) قومی وطنی معیشت کا تصور اور (۲) اسلام کے اصول معیشت کے اعتدال پسندانہ رویے کی طرف رجعت۔ یہی وجہ ھے عرب اور دیگر ممالک کے ادب میں کثرت سے ایسی کتابیں لکھی جا رھی ھیں جن میں بین الاقوامی اجنبی فلسفوں کے بجائے حالات حاضرہ کی روشنی میں اسلامی نظریات کی تحقیق پر زور دیا جا رھا ھے۔ اس کے معنی یہ ھیں کہ مسلم دنیا میں نئی اسلامی معاشیات کی از سر نو تدوین کا عمل جاری ھے، جو مروجہ مغربی نظامات سے بے اطمینانی کا ثبوت ھے۔

(سیّد عبداللّٰہ)

⊗ **علم عمرانیات**: عمرانیات یا سوشیالوجی Sociology کی جدید علمی اصطلاح کے مفہوم کو ادا کرنے کے لیے عربی زبان کی تاریخ کے مختلف ادوار میں مختلف الفاظ مروج رھے ھیں۔ ظہور اسلام کے وقت اور اس سے کچھ عرصہ قبل تک بدو یا بداوۃ (خانہ بدوش اور صحرانشین کی زندگی) کے مقابلے میں، حضر اور حضارۃ (متمدن اور شہری زندگی گزارنے

والے علاقے) کے الفاظ مستعمل رہے (لسان العرب، بذیل بَدا و حَضَر) ۔ اس کے علاوہ ایک ساتھ اجتماعی زندگی گزارنے کے لیے معاشرة اور تَعَاشُر (اس سے ''عشیرہ'' خاندان کے لیے اور ''معشر'' قبیلہ و گروہ کے لیے) مستعمل رہا ہے (لسان العرب و تاج العروس، بذیل عَشَر) ۔ غالبًا ابن خلدون پہلا عالم ہے جس نے معاشرہ یا سوسائٹی Society کے لیے عِمران (اسم مصدر از عَمَر یعمُر عِمارة و عُمورة، بمعنی آباد کرنا، یا شہر میں مقیم رہنا) کا لفظ استعمال کیا (مقدمۂ ابن خلدون، ص ۳۰ و انگریزی ترجمہ، از روزنتھال Rosenthal، ص ۱۲۶ ببعد) ۔ جدید عربی زبان میں سوسائٹی کے لیے اِجْتِمَاع (اکٹھا ہونا) یا مُجْتَمَع (اکٹھ یا اکٹھا ہونے کی جگہ)، سوشیالوجی کے لیے علم الاجتماع اور سوشیالوجسٹ Sociologist یا ماہر عمرانیات کے لیے عالم الاجتماع کی اصطلاحات مروج ہیں (J. M. Cowan : *A Dictionary of Modern Written and Literary Arabic*، بذیل مادہ جَمَعَ) ۔ ابن خلدون بھی انسانی سوسائٹی کے لیے الاجتماع الانسانی کی اِصطلاح استعمال کرتا ہے (لمّا کَانَت حقیقةُ التّاریخ انّہٗ خَبَرٌ عَنِ الْاِجتماعِ الْاِنْسانی الّذی ہُوَ عُمْرَانُ الْعَالَمِ = تاریخ کی حقیقت یہ ہے کہ وہ انسانی اجتماع کی، جو دنیا کی آبادی ہے، خبر یا حالات کا نام ہے (مقدمہ، مطبوعۂ قاہرہ، ص ۳۰) .

مسلم مفکرین اور علما کے عمرانی نظریات کے ذکر سے پہلے قرآن مجید اور حدیث نبوی میں اس سلسلے میں جو کچھ وارد ہوا ہے اس پر ایک نظر ڈالنا ضروری ہو گا ۔ قرآن مجید کی رو سے کُرۂ ارض پر انسانی معاشرے کا قیام ایک اعلٰی و ارفع مقصد کے لیے ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان اللہ کے جانشین یا خلیفة اللہ علی الارض کی حیثیت سے، اللہ کا منشا پورا کرتے ہوئے اپنے علم کی روشنی کے ذریعے کائنات کی تسخیر کرے (۲ [البقرة] ۳۰ تا ۳۳؛ ۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۹۱؛ ۵۱ [الذٰریٰت] : ۵۶ تا ۵۷) ۔ قرآن مجید کے نزدیک انسانی معاشرے کے تمام افراد نفس واحدہ سے پیدا ہوئے ہیں : ''اے لوگو ! اپنے پروردگار سے ڈرو، جس نے تم کو ایک شخص سے پیدا کیا'' (۴ [النسآء] : ۱) ۔ اسی لیے سب برابر ہیں۔ یہ جو قبائل کی تقسیم ہے اس کا مقصد صرف جان پہچان کی سہولت ہے : ''اے لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمھاری قومیں اور قبیلے بنائے تاکہ ایک دوسرے کو شناخت کرو (اور) اللہ کے نزدیک تم میں زیادہ عزت والا وہ ہے جو زیادہ پرہیزگار ہے'' (۴۹ [الحجرٰت] : ۱۳) ۔ قرآن مجید کی رو سے انسانی معاشرے کے افراد کا باہمی اختلاف و عداوت اور طبقاتی تمیز کا سبب انسان کی کج روی اور سرکش فطرت ہے : ''(پہلے تو سب) لوگوں کا ایک ہی مذہب تھا (لیکن وہ آپس میں اختلاف کرنے لگے) تو خدا نے (ان کی طرف) بشارت دینے والے اور ڈر سنانے والے پیغمبر بھیجے اور ان پر سچائی کے ساتھ کتابیں نازل کیں تاکہ جن امور میں لوگ اختلاف کرتے تھے ان کا ان میں فیصلہ کر دے اور اس میں اختلاف بھی انہیں لوگوں نے کیا جن کو کتاب دی گئی تھی باوجودیکہ ان کے پاس کھلے ہوئے احکام آ چکے تھے (اور یہ اختلاف انھوں نے صرف) آپس کی ضد سے کیا'' (۲ [البقرة] : ۲۱۳) .

رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے قرآن مجید کے پیغام توحید اور وحدت نسل انسانی کے تصور کی روشنی میں جو اسلامی معاشرہ تشکیل دیا اس میں نسل پرستی یا رنگ کی برتری کی گنجائش نہیں ۔ آپؐ نے قومی یا علاقائی تعصب کی مذمت کرتے ہوئے فرمایا : ''لَیْسَ مِنّا من دعا الی عصبیة'' (= تعصب کی دعوت دینے والا ہم میں سے نہیں ہے؛ نیز دیکھیے

محمد ابو زھرہ: المجتمع الانسانی فی ظلّ الاسلام، ص ۳۷ ببعد)۔ قوم کی ناحق حمایت بھی قابل مذمت ہے: ''مَثَلُ الَّذِی یُعِیْنُ قَوْمَہ عَلَی الظُّلْمِ مَثَلُ الْبَعِیْرِ الْمُتَرَدِّیْ فِی الرَّکِیِّ فَھُوَ یَنْزَعُ بِذَنْبِہٖ'' = ظلم پر اپنی قوم کی مدد کرنے والے کی مثال ایسی ہے جیسے کنویں میں گر کر ھلاک ہونے والا اونٹ، چنانچہ اسے دم سے پکڑ کر کھینچ نکالا جاتا ہے؛ کتاب مذکور، ص ۳۸) ۔ انسانی معاشرے کے تمام افراد ایک آدم کی اولاد ھیں اور سب برابر ھیں: ''کُلُّکُم لِآدمِ و آدمُ مِنْ تُرابٍ، لَا فَضْلَ لِعَرَبِیٍّ عَلٰی اَعْجَمِیٍّ وَلَا لِاَبْیَضَ عَلٰی اَسْوَدَ اِلَّا بِالتَّقْوٰی'' = ''تم سب آدم کی اولاد ھو، اورآدم مٹی سے پیدا کیے گئے تھے ۔ کسی عربی کو عجمی پر یا سفید کو کالے پر کوئی فضیلت نہیں ۔ معیار فضیلت صرف تقوی ہے (کتاب مذکور، ص ۳۵) ۔ رنگ اور زبان پر اختلاف تو اللہ کی آیات میں سے شمار کیا گیا ہے (۳۰ [الروم] ۲۲) ۔ ایسے معاشرے میں تعاون صرف بھلائی اور نیکی پر ھوتا ہے؛ بدی اور گناہ پر تعاون کی اجازت نہیں (۵ [المآیدۃ] : ۲)۔ ھر ایک کے ساتھ عدل (۵ [المآیدہ] : ۸) اور درگذر (۷ [الاعراف] : ۱۹۹) کا حکم ہے۔ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کا ارشاد ہے: ''لَا یرحم مَن لّا یرحم النَّاسَ'' = جو لوگوں پر رحم نہیں کھاتا اللہ تعالٰی بھی اس پر رحم نہیں کرتا (المجتمع الانسانی فی ظلّ الاسلام، ص ۴۰ تا ۴۱).

اسلامی علوم (بلکہ انسانی علوم) کی تاریخ میں ابن خلدون (م ۱۴۰۶ء) نے سب سے پہلے عمرانیات کو ایک علم کی حیثیت سے نہ صرف دریافت کیا بلکہ اس کے اصول و مبادی وضع کر کے اسے ایک مستقل فن کی شکل عطا کی؛ لیکن ابن خلدون سے پہلے بھی علمائے اسلام کے ھاں عمرانیات یا علم الاجتماع کے بارے میں اشارات ملتے ھیں ۔ ان میں سے بعض کے ھاں تفصیلی اشارے ملتے ھیں اور بعض کے ھاں ضمنی اور مختصر ۔ بقول ڈاکٹر طٰہٰ حسین: ''ابن خلدون سے پہلے کئی ایک ایسے علما گزرے ھیں جن کے ھاں علم الاجتماع کے ساتھ ساتھ علم السیاسۃ کے بارے میں معلومات ملتی ھیں، خصوصاً وہ علما جنھوں نے یونان و ایران سے علوم و معارف کے تراجم کیے یا دائرۂ معارف کی شکل میں وسیع معلومات چھوڑ گئے، جیسے کلیلۃ و دمنۃ کا مترجم اور رسالۃ الصحابۃ کا مصنف عبداللہ ابن المقفع (م ۷۵۹ء)، ادب الکاتب اور عیون الاخبار کا مصنف ابن قتیبۃ (م ۸۸۹ھ)، العقد الفرید کا مصنف ابن عبدربہ (م ۹۴۰ھ)، منتھی الارب کا مصنف شہاب الدّین النویری (م ۱۳۳۲ء)، جغرافیۂ عامہ کے موضوع پر سب سے پہلے دائرہ معارف مسالک الابصار فی ممالک الامصار کا مصنف شہاب الدّین احمد بن فضل اللہ العمری (م ۱۳۴۹ء)، اور صبح الاعشٰی فی صناعۃ الانشاء کا مصنف احمد بن علی القلقشندی (م ۱۴۱۸ء)، وغیرہ (فلسفہ ابن خلدون الاجتماعیۃ، ص ۱۰ ببعد) .

عمرانیات کے موضوع پر علمائے اسلام میں سے جن اھل علم نے مفصل معلومات چھوڑی ھیں یا جن کے ھاں اس بارے میں تفصیلی اشارات ملتے ھیں ان میں الفارابی، ابن مسکویہ، ابن سینا، ابن خلدون اور شاہ ولی اللہ دہلوی قابل ذکر ھیں۔ یہاں ان کے افکار کا ایک جائزہ پیش کرنے کے بعد، جدید دور کے علمائے عرب نے علم الاجتماع (سوشیالوجی) کے موضوع پر جو کچھ لکھا ہے اس کا ایک سرسری خاکہ پیش کیا جائے گا۔

(۱) ابو نصر الفارابی المعلّم الثّانی (م ۹۵۰ء) نے آراء اھل المدینۃ الفاضلۃ کے نام سے ایک غیر فانی کتاب اپنی یادگار چھوڑی ہے اور اس میں ایک مثالی ریاست اور مثالی انسانی معاشرے کا خاکہ پیش کیا ہے ۔ بقول عباس محمود العقاد (الفارابی، ص ۵۲ ببعد؛

نیز دیکھیے حافظ قدری طوقان: العلوم عندالعرب، ص ۱۴۲) ۔ فلاسفۂ اسلام میں الفارابی کو یہ امتیاز حاصل ھے کہ اس نے خالص فلسفیانہ انداز میں سیاست سے بحث کی ھے۔ نظام سلطنت، سیاسی تفکر، حکومت کے اعلیٰ ترین مثالی نمونے کا تصور، اخلاقی اور سیاسی معیار کی تشکیل، حاکم و محکوم کی غایت و مقصد کا تعین، شر و فساد پر منتج ھونے والے معاشرے پر تنقید، ایسے مسائل ھیں جن سے بحث کرنے میں الفارابی نہ صرف یہ کہ دوسرے فلاسفۂ اسلام سے ممتاز ھے بلکہ یہ اس کی قوت شخصیہ اور مستقل قوت فیصلہ پر بھی دلالت کرتے ھیں۔ ''المدینۃ الفاضلۃ'' ایک نام ھے جسے الفارابی نے اعلیٰ ترین مثالی حکومت کے لیے استعمال کیا ھے اور اس سے اس کا مقصد ھمیں ایک ایسے معاشرے سے متعارف کرانا ھے جس کے افراد انتہائی سعادت دارین سے بہرہ ور ھیں .

الفارابی کے نزدیک انسانی معاشرے کا قیام درحقیقت انسان کی فطری ضرورت بھی ھے اور مرتبۂ کمال کے حصول کا ذریعہ بھی ۔ اس کی رائے میں ''جو کمال انسان کی پیدائشی فطرت کا تقاضا ھے، اس کا حصول اس وقت تک ممکن نہیں جب تک بڑی بڑی انسانی جماعتیں اکٹھی ھو کر تعاون کی زندگی گزارتے ھوئے ایک دوسرے کی ضروریات پوری کرنے کے لیے آمادۂ کار نہ ھو جائیں''۔ الفارابی انسانی معاشرے کے مسلسل اور وسیع تر ارتقا کے لیے افراد معاشرہ کی زیادہ سے زیادہ تعداد کے تعاون پر زور دیتا ھے اور روے زمین پر انسانی معاشرے کے قیام کا پس منظر بیان کرتے ھوئے لکھتا ھے کہ فرد معاشرے کے مفاد میں کام کرتا اور معاشرہ فرد کی بھلائی کو پیش نظر رکھتا ھے اور اس طرح معمورۂ عالم پر بڑے بڑے انسانی اجتماعات اور معاشرے وجود میں آتے ھیں ۔ اس کے نزدیک ان انسانی معاشروں یا اجتماعات کی دو قسمیں ھیں: (۱) کامل اور (۲) غیر کامل ۔ پھر معاشرۂ کاملہ کے تین درجے ھیں: (۱) عُظمٰی، (۲) وُسطٰی اور (۳) صُغرٰی ۔ معاشرۂ کاملۂ عظمٰی سے مراد معمورۂ عالم پر آباد انسانیت ھے؛ معاشرۂ کاملۂ وسطٰی سے مراد معمورۂ جہان کے کسی حصے پر آباد ایک قوم ھے اور معاشرۂ کاملۂ صغرٰی سے مراد ایک شہر کی آبادی ھے، جو کسی قوم کا یا ملک کا حصّہ ھو گا ۔ معاشرۂ غیر کاملہ سے الفارابی کی مراد گاؤں یا محلہ ھے، جو درحقیقت کسی نہ کسی شہر کا معاون حصّہ ھی ھوتا ھے (آراء اھل المدینۃ الفاضلۃ، ص ۹۶ تا ۹۷).

(۲) ابن مسکویہ: احمد بن محمد ابن مسکویہ (م ۱۰۳۰ء) نے اپنی کتاب الفوز الاصغر میں عمرانیات کے بعض پہلوؤں سے بحث کی ھے ۔ وہ انسانی معاشرے یا عمران کے لیے ''تمدن'' کی اصطلاح استعمال کرتا ھے اور فلاسفۂ یونان کے نظریے ''انسان مدنی الطبع ھے'' کی تشریح کرتے ھوئے لکھتا ھے کہ انسان فطری اور پیدائشی طور پر اپنے ابناے جنس کے مختلف النّوع تعاون کا محتاج ھے اور یہ تعاون اور باھمی معاونت کی صورت شہری زندگی کے سبب عملی شکل میں ھی سامنے آ سکتی ھے ۔ کسی جگہ تعاون کی بنیاد پر انسانوں کا اکٹھا ھونا ھی ''تمدن'' (سوسائٹی) کہلاتا ھے، خواہ یہ کسی بستی میں ھو یا شہر میں، یا کسی پہاڑ کی چوٹی پر (الفوز الاصغر، ص ۵۵) ۔ ابن مسکویہ کے نزدیک ھر انسان اپنے ابناے جنس کے لیے فائدے کا سبب ھے اور کوئی فرد بھی اپنے ھم جنسوں سے بےنیاز و مستغنی نہیں ھو سکتا، کیونکہ اپنی فطرت و طبیعت کے اعتبار سے کوئی فرد بشر الگ تھلگ یا منفرد زندگی بسر کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا، جبکہ دیگر حیوانات خلقت و الھام کے اعتبار سے مکتفی بالذات ھیں، مثلاً ھر جانور پیدائشی طور پر

سردی گرمی سے محفوظ رہنے کے لیے بال و پر یا مضبوط کھال رکھتا ہے اور خوراک پیدا کرنے کے لیے پنجے اور دانت وغیرہ اپنے ساتھ لے کر پیدا ہوتا ہے اور انفرادی طور پر ہر جانور اپنی خوراک اور اس کے منافع و نقائص سے آگاہ ہے ۔ اس کے برعکس انسان پیدائشی طور پر ان لوازمات سے عاری اور دوسروں کے تعاون و تربیت کا محتاج ہوتا ہے ۔ وہ اس تعاون و تعلیم کے بغیر اپنے مصالح کمال تک رسائی سے قاصر ہوتا ہے ۔ ان پیدائشی نقائص کے عوض قدرت نے انسان کو عقل و فکر دی ہے، جو تعاون و تعلیم کے سلسلے میں انسان کی رہنمائی کرتی اور اس کی صلاحیت کو بڑھاتی ہے (حوالۂ سابق) .

چونکہ انسانی معاشرے کی بقا و ترقی کے لیے افراد انسانی کا باہمی تعاون اور معاشرے کا قیام ضروری ہے اس لیے ابن مسکویہ زہد یا ترک دنیا کو عدل کے منافی قرار دیتا ہے بلکہ ظلم و جور سے تعبیر کرتا ہے کیونکہ زاہد یا تارک دنیا محنت و اکتساب سے محروم ہوتا ہے ۔ اسی لیے وہ اپنے ابنائے جنس کے لیے کسی فائدے کا باعث ہونے کے بجائے ایک نقصان‌دہ بوجھ بن جاتا ہے ، یعنی تارکِ دنیا دوسروں کے سامنے ہاتھ پھیلا کر اپنا پیٹ تو بھر لے گا لیکن اس امداد و معاونت کے بدلے اپنے ابنائے جنس کو کوئی فائدہ پہنچانے سے قاصر ہوگا، جو عدل کے تقاضوں کے خلاف ہے ۔ عدل کا تقاضا یہ ہے کہ اپنے ابنائے جنس کے لیے ہر فرد دستِ تعاون بڑھائے، یعنی ان سے لے بھی اور انہیں دے بھی، قلیل کے مقابل قلیل اور کثیر کے مقابل کثیر ۔ ابن مسکویہ کے ہاں قابل غور بات یہ ہے کہ اس تعاون کی قلت و کثرت سے مراد کمیت نہیں بلکہ کیفیت ہے، یعنی ایک ماہر مہندس تھوڑی سی توجہ سے وہ کام انجام دے لے گا جو ایک عام آدمی کئی دنوں کی مشقت کے باوجود بھی انجام دینے سے قاصر ہوگا (الفوز الاصغر، ص ۵۵ ببعد) .

(۳) ابن سینا : الشیخ الرئیس ابو علی ابن سینا، (م ۱۰۳۷ء) نے علم الاجتماع یا عمرانیات کے سلسلے میں بڑی مفید باتیں بیان کی ہیں اور اپنی غیر فانی کتاب الشفاء کا مقالۂ عاشرہ الٰہیات کی بحث کے لیے مختص کیا ہے ۔ اس کی چند آخری فصول میں سیاست مدن کے علاوہ عمرانیات یا علم الاجتماع کے اصول بیان کیے گئے ہیں ۔ الشیخ الرئیس کے نزدیک انسانی معاشرے کی تعمیر اور سیاست مدن کی تنظیم کے لیے نبوت و الہام کی ضرورت ہے ۔ انسانی معاشرہ اللہ تعالٰی کی طرف سے وحی و الہام کے ذریعے رہنمائی کا محتاج ہے، اس لیے نبی کا مبعوث ہونا ضروری ہے ۔ اس کے بغیر نہ تو کوئی معاشرہ ترتیب پا سکتا ہے اور نہ وہ سیدھی راہ پر گامزن ہو کر ترقی کی منازل طے کر سکتا ہے ۔ ابن سینا کو قدما فلاسفہ کے اس قول سے اتفاق ہے کہ اجتماعی زندگی گزارنا انسان کی فطری مجبوری ہے ۔ کوئی فرد بشر انفرادی طور پر اچھی اور پرسکون زندگی گزارنے کے قابل نہیں ۔ زندگی کی گاڑی چلانے کے لیے مشارکت و تعاون لازمی ہے، جس کا نتیجہ باہمی لین دین کے معاملات کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے ۔ معاملات کا تقاضا یہ ہے کہ ان کے لیے قانون و عدل کے اصول متعین ہوں ۔ یہ اصول وضع کرنے کے لیے ایک مقنن اور معدل درکار ہے ، جو ان اصولوں کے عملی نفاذ کا بھی ذمہ دار ہو گا اور وہ لازماً انسان ہی ہو گا ۔ یہیں سے نبی کا مبعوث ہونا لازم آتا ہے، جو انسانوں ہی میں سے ہونا چاہیے ۔ عام انسانوں کے مقابلے میں نبی کے اندر کسی امتیازی خصوصیت کا ہونا بھی لازمی ہے ۔ یہی امتیازی خصوصیت معجزہ کہلاتی ہے ۔ نبی ہی انسانی معاشرے میں خوف خدا پیدا کر کے اسے ترقی کی صراط مستقیم پر ڈال سکتا ہے ۔ ابن سینا کے نزدیک ایک نبی مرسل کا منصب رسالت تب ہی

مکمل ہو سکتا ہے جب وہ انسانوں کو دنیوی اور اخروی زندگی سنوارنے کے لیے عبادات و معاملات کے احکام دے تاکہ انسانی معاشرہ ایک شریعت کے مطابق راہ ترقی پر گامزن ہو اور اپنے خالق و رازق کو پہچانتے ہوئے آخرت کی بہتری کا سامان کر سکے۔ اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ شارع کی طرف سے ایسی عبادات کو مشروع قرار دیا جائے، جو تکرار کے ساتھ وقوع پذیر ہوتی رہیں تاکہ انسانوں کو مشیت ربانی کے بارے میں بار بار تنبیہ ہوتی رہے۔ نماز اور روزے کی تکرار اپنے اندر یہی مصلحت لیے ہوئے ہے۔ اسی طرح کوئی اصول یا قانون شریعت ایسا بھی ہونا چاہیے جس کے تحت نبی کے پیروکاروں کو اس کی اپنی جائے سکونت اور ایک مرکزی مقام پر جمع ہو کر ذکر و یاد کا ہمیشہ موقع ملتا رہے۔ حج و زیارت حرمین سے یہی مقصد پورا ہوتا ہے۔ نبی کا یہ بھی منصب ہے کہ وہ فطرت انسانی کی تمام عملی قوتوں کو خبث باطن سے پاک کر کے اخلاق کریمانہ کی تربیت اور نظافت ظاہری کی تعلیم دے تاکہ ظاہر و باطن دونوں طہارت و لطافت پائیں اور انسان کی سعادت دارین کا سامان ہو سکے (الناحیة الاجتماعیة و السیاسیة فی فلسفة ابن سینا، ص ۸ تا ۱۱)۔

الشیخ الرئیس کی کتاب الشفاء کی ایک فصل تدبیر منزل اور تدبیر سلطنت (عقد المدینة و عقد البیت) کے لیے مختص ہے۔ یہ فصل اس لحاظ سے بڑی دلچسپ ہے کہ اس میں ان تمام باتوں پر بحث موجود ہے جن پر آج عمرانیات کے ماہرین زور دیتے ہیں، جیسے معاشرے کی ترقی میں صنعت و حرفت کی اہمیت، بیکاری و بیروزگاری کے مسائل اور معاشرے میں عورت کا مقام و حقوق، وغیرہ۔ ابن سینا کے نزدیک معاشرے کے نظام عمل کو تین حصوں میں تقسیم ہونا چاہیے: (۱) المدبّرون، یعنی حکومت اور کاروبار سیاست چلانے والے؛ (۲) الصنّاع، یعنی صنعت و تجارت کے کام کاج میں مصروف ہونے والے؛ (۳) الحفظة، یعنی نظام زندگی کا دفاع کرنے والے۔ یہ تقسیم اس طرح ہونی چاہیے کہ ہر شعبے کا ایک سربراہ ہو اور اس کے ماتحت مختلف حصوں کے ذمہ دار افسر ہوں تاآنکہ یہ تقسیم عام لوگوں اور مزدوروں تک اس طرح جا پہنچے کہ کوئی فرد بیکار یا بیروزگار نہ رہنے پائے۔ ابن سینا کے نزدیک بیکاری اور بیروزگاری (التعطل و البطالة) کو ممنوع اور حرام ہونا چاہیے اور کوئی فرد بھی کام کے بغیر دوسروں کے سہارے زندگی بسر نہ کرے۔ حکومت وقت کو اس قسم کے لوگوں کی حوصلہ شکنی کرنا چاہیے اور اگر سست لوگ باز نہ آئیں تو انہیں جلا وطن کر دیا جائے، لیکن اگر بیکاری یا دوسروں کے سہارے جینے کا سبب کوئی مرض یا آفت ہو تو اس صورت میں معاشرے کا فرض ہے کہ ایسے لوگوں کے لیے ایک پناہ گاہ کا انتظام کیا جائے، جہاں انہیں معاش مہیا ہو سکے۔ ابن سینا افلاطون کے اس نظریۂ عمرانیات کو مسترد کرتا ہے جو شیوعیت و اشتراکیت کا قائل ہے اور جس کے مطابق شرکت فی المال کے علاوہ شرکت فی النساء کی بھی گنجائش ہے۔ وہ قدیم فلاسفہ کے اس نظریے کو بھی تسلیم نہیں کرتا کہ کام کاج سے بالکل معذور انسانوں کو قتل کر کے سر سے بوجھ اتار دینا چاہیے۔ اس کے بجائے وہ اسلامی شریعت کے احکام کے مطابق ایسے معذور لوگوں کی معاشرتی کفالت کی ذمہ داری ورثا پر ڈالتا ہے۔ ابن سینا کے نزدیک افراد معاشرہ کو ایسے پیشے اختیار کرنے کی بھی آزادی نہیں جو افراد معاشرہ کے لیے ضرر کا باعث ہوں، جیسے قمار بازی اور عصمت فروشی، وغیرہ (کتاب مذکور، ص ۱۷)۔

(۴) ابن خلدون: علامہ عبدالرحمٰن ابن خلدون (م ۱۴۰۴ء) کو علم الاجتماع یا عمرانیات کا

بلا شرکت غیرے امام اور موجد کہا جا سکتا ہے۔ اس علم کے قواعد وضع کرنے اور اس کے موضوع اور افادیت پر بات کرنے میں اسے نہ صرف یہ کہ جدید دور کے علماے عمرانیات پر تقدم و فوقیت ہے بلکہ اس سلسلے میں اس نے جو کام کیا ہے وہ بھی اپنی جگہ بےمثال اور قابل فخر ہے (محمد لطفی جمعہ: تاریخ فلاسفة الاسلام، ص ٢٣٢ ببعد؛ حتی: *History of the Arabs*، ص ٣٥٢).

ابن خلدون کے نزدیک تاریخ کا مقصد یہ ہے کہ واقعات و حوادث کی تفاصیل کی روشنی میں انسانی معاشرے کی ارتقائی داستان بیان ہو، لیکن اس کے نزدیک تاریخ کے یہ واقعات و حوادث خود بخود یا اتفاقیہ پیش آنے والے نہیں بلکہ ان کے کچھ اسباب و قوانین ہیں، جو انسانی معاشرے کو تحریک کرتے رہتے ہیں۔ ان اسباب و قوانین کے مطالعے سے جو علم تعلق رکھتا ہے اسے ابن خلدون علم العُمران کا نام دیتا ہے (ڈاکٹر طٰہٰ حسین: فلسفة ابن خلدون الاجتماعیة، ص ٥٠ ببعد).

عُمران کا مادہ عَمَر ہے، جس کے معنی ہیں تعمیر کرنا، آباد کرنا۔ عمران کا اطلاق کسی بھی ایسی آبادی پر ہو سکتا ہے جو منفرد و حشیانہ زندگی سے برتر ہو جائے۔ عمران کے وجود میں آنے کی شرط یہ ہے کہ بنی نوع انسان کی ایک تعداد اپنی خداداد صلاحیت فکر کے مطابق باہمی تعاون شروع کر دے اور ایک قسم کی معاشرتی تنظیم قائم ہو جائے۔ کرۂ ارض پر انسانی آبادی میں جغرافیائی عناصر کے باعث عمران کی ترقی رکنے کا مشاہدہ کرنے کے بعد ابن خلدون اس نتیجے پر پہنچا (جو صحیح ہے) کہ انسانی آبادی یا عمران کے افراد جس قدر زیادہ تعداد میں اور بہتر طریقے پر تعاون کریں گے اسی قدر بہترین عمران وجود میں آئے گا اور جونہی یہ تعاون کمزور یا مفقود ہو گا عمران انحطاط اور زوال سے دو چار ہو جائے گا (مقدمة ابن خلدون، ص ٢٧، ١٠٦، ١٣٨، ٢٢٩ و انگریزی ترجمہ از روزنتھال Franz Roaenthal، ص Ixxvi).

ابن خلدون کا یہ دعوٰی ہے (اور یہ دعوٰی صحیح ہے) کہ وہ علم العمران کا دریافت کنندہ اور موجد ہے، جو ایک مستقل فن ہے اور اس کا اپنا موضوع، مقصد اور مسائل ہیں (لیکن طٰہٰ حسین اس دعوے کو صحیح نہیں سمجھتا؛ دیکھیے فلسفة ابن خلدون الاجتماعیة، ص ٥١ تا ٦٥)۔ وہ علم العمران کو ان علوم سے الگ کرنا چاہتا ہے جو اس کے انکشافات سے قبل متداول تھے اور ان کا اس علم سے ارتباط بھی ہے، جیسے منطق، بلاغت اور سیاسیات وغیرہ۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ اس علم کے بعض مسائل ضمناً دیگر علوم میں زیر بحث آتے رہتے ہیں، جیسے اصول فقہ میں مسائل زبان عربی کی بحث ہوتی ہے، مگر اس حیثیت سے نہیں کہ اسے عمرانیات سے کوئی تعلق ہے بلکہ محض مذہبی ضرورت کے پیش نظر؛ اسی طرح علم الکلام میں حکومت کے وجود کی ضرورت سے بحث ہوتی رہی ہے، لیکن ایک عمرانی مسئلے کے طور پر نہیں بلکہ محض اس لیے کہ خلافت ایک دینی نظام حکومت ہے (مقدمة ابن خلدون، ص ٣٣، ٩١؛ فلسفة ابن خلدون الاجتماعیہ، ص ٥١ ببعد).

ابن خلدون عمرانیات کے ظواہر کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے: ایک وہ جو اجتماع یا عمران سے باہر ہیں، جیسے دینی عقائد، آب و ہوا اور ماحول؛ دوسرے وہ جو اجتماع یا عمران کے اندر شامل ہیں، خود معاشرے کی گود میں پیدا ہوتے ہیں اور پوری قوت سے معاشرے پر اثر انداز بھی ہوتے رہتے ہیں۔ انسانی معاشرے کے ان داخلی عوامل (یا ظواہر) کو ابن خلدون ”قانون الاطوار الثّلاثة“، یعنی انسانی معاشرے پر طاری ہونے والے تین اطوار کے قانون سے تعبیر کرتا ہے۔ اس کے

نزدیک ہر انسانی معاشرہ تین مراحل سے گزرتا ہے: ابتدا میں صحرا و بادیہ میں خانہ بدوشی کی زندگی ہوتی ہے اور لوگ قبائل کی شکل میں رہتے ہیں، جیسے عرب، بربر اور تاتاری تھے، اور وہاں صرف عادات و رسوم اور وقتی ضروریات ہی قانون ہوتی ہیں؛ دوسرے مرحلے میں مختلف قبائل منظم و متحد ہو کر ریاست یا سلطنت کی بنیاد رکھتے ہیں اور فتوحات اور تنظیم سلطنت کے ساتھ ساتھ قوانین اور آداب زندگی مرتب ہوتے ہیں؛ تیسرے مرحلے میں قوم جب شہری زندگی اور تمدن کے آداب میں رچ بس جاتی ہے تو علوم و فنون میں منہمک ہونے کے علاوہ خوشحالی و تن آسانی، پھر لہو و لعب اور بالآخر اضمحلال و زوال کا راستہ اختیار کر لیتی ہے (مقدمة ابن خلدون، ص ۹۵، ۱۰۱، ۱۱۵ ببعد؛ طٰہٰ حسین: فلسفة ابن خلدون الاجتماعیة، ص ۸۲ تا ۸۳؛ لطفی جمعہ: تاریخ فلاسفة الاسلام، ص ۲۳۲ ببعد)۔ ابن خلدون کے اسی نظریۂ اطوار ثلاثہ کے قریب قریب شاعر اسلام علامہ محمّد اقبال کا ''نظریۂ تقدیر امم'' ہے، جہاں شمشیر و سناں سے آغاز ہوتا ہے اور طاؤس و رباب حرف آخر ثابت ہوتا ہے (بال جبریل، ص ۵۲)۔ ابن خلدون کے اس نظریۂ اطوار ثلاثہ کے بارے میں ڈاکٹر طٰہٰ حسین بالکل صحیح رائے دیتے ہوئے لکھتے ہیں: ''تو گویا ابن خلدون کا نظریہ یہ ہے کہ تاریخ کی مسلسل تحریک کبھی منقطع نہیں ہوتی اور انسانی قافلے کا سفر کہیں رکتا نہیں، تاہم ایک خاص معاشرہ ایک خاص حد پر پہنچ کر رک جاتا ہے، جہاں سے ایک نیا معاشرہ اپنا سفر شروع کر لیتا ہے۔ اس لحاظ سے معاشرہ ایک ندی کے مشابہ ہے، جس کا دھارا کبھی خشک نہیں ہوتا؛ سمندر میں اس کا پانی انقطاع کے بغیر گرتا تو رہتا ہے، مگر نئے نئے انداز لے کر۔ انسانی معاشرے کے اس مسلسل اور ابدی سفر کے بارے میں ابن خلدون سے پہلے کسی نے سوچا بھی نہیں تھا۔ اطوار ثلاثہ کے قانون کا تصور تک کسی کے ذہن میں نہ آیا تھا۔ ہاں، یہ بات ضرور ہے کہ اطوار ثلاثہ کے اس قانون کا اطلاق تمام انسانی معاشروں پر بظاہر مشکل نظر آتا ہے اور تاریخ کو سمجھنے میں کارآمد ہونا بھی محل نظر ہے؛ مگر اس میں شک نہیں کہ یہ کم سے کم اقوام مشرق کی تاریخی تحریک، خصوصاً عرب و بربر کی تاریخی تحریک کو سمجھنے میں بہت ممد و معاون ثابت ہوا ہے (فلسفة ابن خلدون الاجتماعیة، ص ۸۳ تا ۸۴؛ نیز دیکھیے محمّد عبداللہ خان: ابن خلدون، مؤرخ الحضارة العربی فی القرن الرابع عشر، ص ۱۷۸ ببعد)۔ محمد لطفی جمعہ کی رائے یہ ہے کہ انسان کو مدنی الطبع اور جماعت یا اجتماعی زندگی کو قافلۂ معاشرہ انسانی کی سعادت قرار دینے میں تو ابن خلدون فلاسفۂ یونان کے افکار کا تتبع کرتا ہے، جنھیں بعد میں آگسٹ کومٹ August Comte اور ہربرٹ سپنسر Herbert Spencer وغیرہ نے اپنے اپنے فکر و فلسفے کی بنیاد بنایا، لیکن انسانوں کی اجتماعی زندگی اور حیوانات کی اجتماعی زندگی میں تفریق و تمیز میں ابن خلدون کو سبقت کا شرف حاصل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حیوانات کا اکٹھا ہونا فطرت کا تقاضا ہے جبکہ انسانوں کا اکٹھا ہونا نہ صرف فطرت کا تقاضا ہے بلکہ اس میں انسان کی عقل و تفکر کو بھی عمل دخل ہوتا ہے (تاریخ فلاسفة الاسلام، ص ۲۳۴)۔

تاریخ کے واقعات و حوادث سے اصول معاشرہ اور تہذیب کا استنباط کرنے میں ابن خلدون میکیاولی Machiavelli اور مونتسکو Montesquieu سے قریبی مماثلت رکھتا ہے اور دیگر مسلم فلاسفہ اور مفکّرین کی اکثریت کے برعکس وہ سلطنتوں کے قیام کو نبوّت کا مرہون منّت قرار نہیں دیتا، تاہم اس کی رائے یہ ہے کہ عرب صرف دینی عقیدے کی بنیاد ہی

پر سلطنت قائم کر سکیں گے اور انہیں متحدہ مملکت کی لڑی میں پرونے کے لیے نبی نہیں تو ولی یا دینی مصلح درکار ہوگا (مقدمة ابن خلدون، ص ۱۱۹؛ تاریخ فلاسفة الاسلام، ص ۲۳۶؛ فلسفة ابن خلدون الاجتماعیة، ص ۶۹ ببعد)۔ انسانی معاشرے میں اثر انداز ہونے والے جو عوامل اجتماع یا معاشرے کے خارجی عوامل کہلاتے ہیں، وہ تین ہیں۔ ان میں سب سے پہلا عامل اقلیم ہے۔ اس سے ابن خلدون کی مراد کسی خطے یا علاقے کا طبیعی ماحول اور آب و ہوا ہے۔ وہ معمورۂ جہاں کو سات اقالیم یا علاقوں میں تقسیم کرتا ہے، جن میں سے انسانی معاشرے کے ارتقا اور پھلنے پھولنے کے لیے سب سے زیادہ موزوں خطۂ معتدلہ ہے، جو شام و عراق اور ان سے متصل ممالک پر مشتمل ہے؛ انتہائی گرم یا انتہائی سرد خطے انسانی معاشرے کے پنپنے کے لیے سب سے زیادہ ناموزوں اور نقصان دہ ہیں (مقدمة ابن خلدون، مطبوعۂ قاہرہ، ص ۳۸ ببعد؛ تاریخ فلاسفة الاسلام، ص ۲۳۶؛ فلسفة ابن خلدون الاجتماعیة، ص ۶۶ ببعد)۔ دوسرے عامل کو وہ جغرافیائی خاصیت کا نام دیتا ہے، جس کے مطابق زمین کی زرخیزی اور خوراک کی نوعیت انسانی معاشرے کے افراد کی نشوونما اور جسمانی صلاحیتوں پر اثر انداز ہوتی ہے (حوالۂ سابق)۔ تیسرا عامل دین و مذہب کا عنصر ہے، جسے ابن خلدون ایک طاقتور عامل قرار دیتا ہے اور بتاتا ہے کہ وحی و الہام سے ہدایت یافتہ انسانی معاشرہ بت پرست اور بے دین معاشرے سے ممتاز اور نمایاں ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہ ابن رشد کی طرح اس نظریے کا قائل نظر آتا ہے کہ فلسفہ اور دین میں کوئی تضاد نہیں، یا کم سے کم فلسفۂ یونان اور دین اسلام میں کوئی تعارض نہیں ہے (مقدمة ابن خلدون، ص ۳۷ ببعد؛ تاریخ فلاسفة الاسلام، ص ۲۳۴ ببعد؛ فلسفة ابن خلدون الاجتماعیة، ص ۶۷ ببعد)۔ ابن خلدون انسانی معاشرے کو ایک فرد کی زندگی سے تشبیہ دیتا ہے اور بتاتا ہے کہ جس طرح ایک فرد زمانۂ طفولیت، شباب اور بڑھاپے کے مراحل میں سے گزرتا اور ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح ایک انسانی معاشرہ یا ایک قوم بھی تین مراحل سے گزرنے کے بعد فنا ہو جاتی ہے۔ ابن خلدون کے نزدیک کسی طاقتور قوم یا معاشرے کے زوال کے اسباب تین ہو سکتے ہیں: (۱) ضعف الاشراف، یعنی قوم کے شرفا کمزور ہو جاتے ہیں اور معاشرے کی باگ ڈور رذیل لوگوں کے ہاتھ میں آ جاتی ہے؛ (۲) تشدد الجنود المرتزقة، یعنی جب تنخواہ دار سپاہی تشدد کی راہ پر پڑ جائیں اور ظلم و فساد پھیلانے لگیں؛ (۳) الترف، یعنی حد سے زیادہ خوشحالی، جو اقوام کو تن آسان بنا دیتی ہے (مقدمة ابن خلدون، ص ۲۲۹، ۳۰۲ ببعد؛ فلسفة ابن خلدون الاجتماعیة، ص ۱۳۹ تا ۱۴۷؛ تاریخ فلاسفة الاسلام، ص ۲۳۲ تا ۲۳۶)۔

(۵) شاہ ولی اللہ دہلوی: امام احمد شاہ ولی اللہ ابن عبدالرحیم دہلوی (م ۱۷۶۳ء) مسلمان ماہرین علم الاجتماع یا عمرانیات میں ایک خاص مقام رکھتے ہیں۔ ان کی غیر فانی کتاب **حجة اللہ البالغة** کا تیسرا مبحث مسائل عمرانیات و سیاسیات کے لیے مختص ہے، جسے انہوں نے مبحث الارتفاقات کا عنوان دیا ہے۔ ارتفاقات کا مادہ رَفَق ہے، بمعنی نفع دینا، مدد کرنا، نرمی اور حکمت سے پیش آنا، ساتھ ہونا۔ حجة اللہ البالغة کے شارحین و مدرسین عموماً اس کا مطلب اجتماعی تدبیرات نافعہ بیان کرتے ہیں۔ قابل غور بات یہ ہے کہ معاشرتی ترقی کے لیے افراد معاشرہ کے باہمی تعاون کے لیے شاہ صاحب ؒ نے ارتفاقات کی لطیف اصطلاح استعمال کی ہے، جسے عصر حاضر کے ماہرین عمرانیات کے لیے ایک قابل توجہ اور دلچسپ مطالعہ اور لمحۂ فکریہ قرار

دیا جا سکتا ہے۔

شاہ ولی اللہ دہلوی لکھتے ہیں کہ انسان حصول رزق اور تولید نسل وغیرہ خصائص میں تو دیگر حیوانات کے ساتھ شریک ہے، مگر وہ تین اشیا میں ان سے ممتاز ہے: (۱) انسان ایک دور رس اور نکتہ بین عقل کا مالک ہے اور ہر مسئلے کی کنہ اور ہر شے کی حقیقت تک پہنچ سکتا ہے (الْاِنْبِعَاثُ اِلٰی شَیْءٍ مِنْ رَأْیٍ کُلِّیٍ، یعنی عقل جامع کے ذریعے کسی شے کی حقیقت کو بھانپ لینے کی صلاحیت)۔ دیگر حیوانات میں یہ صلاحیت موجود نہیں، مثلاً تلاش رزق ہی کو لے لیجیے۔ جانور صرف بھوک مٹانے کے لیے روزی تلاش کر کے بات ختم کر دے گا مگر حضرت انسان کے سامنے محض بھوک مٹانا نہیں بلکہ اس کے عقل جامع اور دور رس کے سامنے اور بھی بے شمار اعلیٰ و ارفع مقاصد ہوں گے؛ (۲) انسان میں تدبیرات نافعہ کے ساتھ ساتھ نزاکت و حسن نظر (یضمّ مع الارتفاق الظَّرَافَةَ) بھی پایا جاتا ہے۔ جانور تو فقط ضرورت پوری کرے گا، مگر انسان اپنی ضرورت پوری کرنے کے علاوہ حسن اور لذّت مزید کا بھی خواہاں ہو گا؛ (۳) انسانوں میں ایسے صاحب عقل و کمال لوگ پیدا ہوتے رہتے ہیں جو نئے نئے نتائج پیدا کرنے اور انوکھی راہیں نکالنے کی صلاحیت رکھتے ہیں (یَسْتَنْبِطُوْنَ الْاَرْتِفَاقَاتِ الصَّالِحَةَ) اور جو لوگ یہ نتائج اخذ کرنے اور استنباط کرنے پر قادر نہیں ہوتے وہ اپنے اہل عقل و درایت کے اخذ کردہ نتائج پر عمل پیرا ہوتے ہیں، جس سے انسانی معاشرہ ترقی و تعمیر کی راہ پر گامزن رہتا ہے (حجة اللہ البالغة، ص ۳۷ ببعد، قاہرہ ۱۲۹۴ھ)۔

شاہ ولی اللہ کے نزدیک کوئی انسانی معاشرہ ارتفاقات یا اجتماعی تدبیرات نافعہ سے خالی نہیں ہو سکتا، حتّٰی کہ جنگل یا پہاڑ کی چوٹی پر بود و باش رکھنے والا انسانی گروہ بھی اس سے خالی نہیں ہو سکتا۔ اسی لیے وہ ارتفاقات کی دو حدیں مقرر کرتے ہیں: اعلیٰ اور ادنیٰ۔ ادنیٰ حد یہ ہے کہ ناقص معاشرہ بھی بنیادی تدابیرات نافعہ سے محروم نہ ہو گا؛ اس ادنیٰ حد کو وہ ارتفاق اول کا نام دیتے ہیں۔ ارتفاقات یا تدبیرات نافعہ کی اعلیٰ حد وہ ہے جس سے پُر رونق شہروں اور قصبات کے لوگ متمتع ہوتے ہیں۔ اسے وہ ارتفاق ثانی کا نام دیتے ہیں۔ ارتفاق ثالث کا تعلق قیام ملک سے ہے اور ارتفاق رابع سے ان کی مراد خلافت کا قیام ہے۔ گویا خلیفہ کا اقتدار تمام بادشاہوں پر حاوی ہو گا۔ شاید وہ خلافت اسلامیہ کو ایک بین الاقوامی نظام حکمرانی تصور کرتے تھے (حجة اللہ البالغة، ۱: ۳۷ تا ۳۸)۔ شاہ صاحب انسانی معاشرے میں زبان کے کردار سے بھی بحث کرتے ہیں (حجة اللہ البالغة، ۱: ۳۸ ببعد)۔ وہ بھی ابن سینا کی طرح معاشرے میں مضرت رساں اقدامات اور پیشوں کو ممنوع قرار دیتے ہیں اور ذرائع معاش اور معاملات میں پاکیزگی اور مودت و رحمت کو ضروری قرار دیتے ہیں (کتاب مذکور، ۱: ۴۰ تا ۴۱)۔

عہد حاضر کے علما: جدید دور میں علم الاجتماع یا عمرانیات پر عرب علما نے کئی ایک مفید کتابیں لکھی ہیں، ان میں سے بعض عام علم الاجتماع سے بحث کرتی ہیں اور بعض کا تعلق خالصةً اسلام کے اصول عمرانیات سے ہے۔ ان میں سے جو کتابیں راقم کو دستیاب ہو سکی ہیں ان کا ذکر مآخذ میں آ رہا ہے، لیکن ان میں سے پانچ کتابیں خصوصی ذکر کے قابل ہیں: (۱) سید قطب نے اسلام کے عادلانہ معاشرتی نظام کے موضوع پر العدالة الاجتماعیة فی الاسلام تصنیف کی، جو نہایت مفید اور بلند پایہ کتاب ہے اور اس کا اردو میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے؛ (۲) الازہر یونیورسٹی کے مشہور عالم استاد محمد ابو زہرہ نے اسلام کے جامع معاشرتی نظام پر

المجتمع الاسلامی فی ظل الاسلام لکھی ہے، جس میں دیگر معاشرتی نظاموں سے اسلامی نظام معاشرت کا تقابلی مطالعہ بھی کیا گیا ہے۔ اسلام میں گھر اور خاندان کے نظام کو نہایت مقدس اور پاکیزہ بنیادوں پر قائم کیا گیا ہے اور یہ بنیادیں نہایت موزوں اور مضبوط بھی ہیں؛ (۳) اسی موضوع پر ڈاکٹر عمر فروخ نے الأسرة فی الشرع الاسلامی میں قلم اٹھایا ہے؛ (۴) انسانی معاشرہ کس طرح قائم ہوتا ہے اور اسے باہم مربوط رکھنے والے عناصر کیا ہیں اور ان عناصر کی قوت و صلاحیت کس درجے کی ہے؟ اس پر دمشق یونیورسٹی کے ماہر عمرانیات ڈاکٹر محمد المبارک کی کتاب الامۃ و العوامل المکونۃ لہا بڑے خوبصورت انداز میں روشنی ڈالتی ہے؛ (۵) علوم اسلامی کی تاریخ اور خصوصاً علم الاجتماع و عمرانیات میں علامہ ابن خلدون کے بلند مقام کی نشاندہی کے سلسلے میں ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی کتاب فلسفۃ ابن خلدون الاجتماعیۃ ایک دلچسپ مطالعہ ہے۔ یہ دراصل ان کا ڈاکٹریٹ کا مقالہ ہے، جو ساربون یونیورسٹی (فرانس) میں پیش کیا گیا تھا.

مآخذ: (۱) قرآن مجید؛ (۲) مسلم: الجامع الصحیح، قاہرہ، ۱۹۵۲ء؛ (۳) ابن منظور، لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۴) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۵) ابن سینا: کتاب الشفاء، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۶) الفارابی: آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ، بیروت ۱۹۵۹ء؛ (۷) ابن مسکویہ: کتاب الفوز الاصغر، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۸) ابن خلدون: المقدمۃ العلامۃ ابن خلدون، مطبوعۂ دارالفکر، قاہرہ و انگریزی ترجمہ از Franz Rosenthal: *The Muqaddimah, An Introduction to the History* لنڈن ۱۹۵۸ء؛ (۹) J. M. Cowan: *A Dictionary of Modern Written Arabic* لنڈن ۱۹۶۱ء؛ (۱۰) شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغۃ، قاہرہ ۱۲۹۴ھ؛ (۱۱) محمد لطفی جمعہ: تاریخ فلاسفۃ الاسلام، قاہرہ ۱۹۲۷ء؛ (۱۲) احمد عبدالعزیز: المجتمع المصری فی مرحلۃ التغیر، بیروت ۱۹۷۰ء؛ (۱۳) عباس محمود العقاد: الفارابی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۴) طٰہٰ حسین: فلسفۃ ابن خلدون الاجتماعیۃ، قاہرہ ۱۹۲۵ء؛ (۱۵) محمد یوسف موسیٰ: الناحیۃ الاجتماعیۃ والسیاسیۃ فی فلسفۃ ابن سینا، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۱۶) عبدالحمید نجیت: المجتمع العربی والاسلامی، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۱۷) عمر فروخ: الاسرۃ فی الشرع الاسلامی، بیروت ۱۹۵۱ء؛ (۱۸) سید قطب: العدالۃ الاجتماعیۃ فی الاسلام، قاہرہ ۱۹۵۴ء؛ (۱۹) شکری فیصل: المجتمعات الاسلامیہ فی القرن الاول، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۲۰) علی عبدالواحد وافی: اللغۃ والمجتمع قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۲۱) محمد فرید وجدی: مدینۃ السلام، قاہرہ ۱۹۳۳ء؛ (۲۲) صبحی صالح: النظم الاسلامیۃ، بیروت ۱۹۶۸ء؛ (۲۳) یوسف الهورانی: الانسان و الحضارۃ، دمشق؛ (۲۴) محمد ابو زہرہ: المجتمع الاسلامی فی ظل الاسلام، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲۵) جرجی زیدان: تاریخ التمدن الاسلامی، قاہرہ ۱۹۲۲ء؛ (۲۶) قدری حافظ طوقان: العلوم عندالعرب، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲۷) محمد المبارک: الامۃ و العوامل المکونۃ لہا، مطبوعۂ دمشق؛ (۲۸) علامہ محمد اقبال: بال جبریل، لاہور ۱۹۷۵ء؛ [(۲۹) وہی مصنف: ***Reconstruction of Religious*** *Thought in Islam*، اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی: تشکیل جدید الٰہیات اسلامی، مطبوعۂ مجلس ترقی ادب، لاہور؛ (۳۰) وہی مصنف: ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر، مطبوعۂ لاہور]؛ (۳۱) مولانا اشرف علی تھانوی: آداب معاشرت، مطبوعۂ دہلی؛ (۳۲) مولانا مودودی: حقوق الزوجین، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۳۳) خالد علوی: اسلام کا معاشرتی نظام، لاہور ۱۹۷۷ء.

(الہور ا-

طلسم و نیرنجات

⊗ **علم تعبیر خواب**: رک به الرویاء .

• **علم فال**: (۱) طِیَرۃ اور زَجْر دو اصطلاحیں ہیں، جو مل کر شگون οἰωνός کے تصور کو بخوبی ظاہر کرتی ہیں۔ فال خاص عربی زبان کی اصطلاح اور عبرانی نحشیم (Neḥs̲h̲im) اور سریانی نخشے (Neḥs̲h̲ē) کے مرادف ہے ، جن کے اصل معنی شگون اور فال ہی کے ہیں ۔ اس کی کئی صورتیں ہیں، جن میں چھینکنے (الابشیھی : مستطرف، مترجمۂ Rat، ۲ : ۱۸۲) اور اشخاص و اشیا کی بعض خصوصیات کے مشاھدے (النویری : نہایة الارب، ص ۱۳۳ ببعد و ترجمه، در *Arabica*، ۸/۱ (۱۹۶۱ء) : ۳۴ تا ۳۷) سے لے کر اشخاص و اشیا کے اسما کی تشریح و تعبیر تک شامل ہے۔ مؤخرالذکر کے ضمن میں [ادب و ثقافت اور] تواریخ میں بہت سے شواھد ملتے ہیں، جو عربوں کے اس رجحان کے مظہر ہیں کہ وہ جملہ جسمانی حرکات، اتفاقی واقعات اور دیدہ و شنیدہ اطوار و الفاظ سے شگون لیتے رہے ہیں۔ بقول Doutte (*Magie et Religion*، ص ۳۶۴) سب پسندیدہ اطوار فال کی پیداوار ہیں ۔ اس میں سامی اقوام، بالخصوص عربوں میں حسن تعبیر اور الفاظ کے متضاد استعمال کو بھی شامل کر لینا چاہیے .

عربوں کے اس میلان طبع کا اظہار آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے اسوۂ حسنہ اور احادیث سے بھی ہوتا ہے ۔ آپ نے اسماے معرفہ میں بہت سی تبدیلیاں کی تھیں ۔ مقصد یہ تھا کہ اسلامی مصطلحات کو جاھلیت کے تمام اثرات سے پاک کر دیا جائے (*Reste* : Wellhausen، بار دوم، ص ۸ ببعد): چنانچہ حضرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے صحابہ کے ناپسندیدہ [اور غیر اسلامی نام تبدیل کر کے اسلامی نام تجویز فرما دیے]، مثلاً قلیل کو بدل کر کثیر اور عاصی کو مطیع بنا دیا (ابن الاثیر : اسدالغابة، ۴ : ۲۳۲) ۔ اسی طرح آپ نے مدینه کا نام یثرب کے بجائے طیبه رکھ دیا، کیونکہ یثرب سے خیال اس کے مادے [ثَرْب اور] تَثریب کی طرف جاتا ہے [جس کے معنی ہیں وبا، گناہ، جرم] (مراصد الاطلاع، طبع Juynboll، ۱ : ۲) ۔ آپ نے زید الخیل کا نام بھی تبدیل کر کے زید الخیر کر دیا (کتاب الاغانی، ۱۷ : ۴۹) ۔ زمانۂ جاھلیت میں سلیمان بن صُرد کو یسار (= بائیں ھاتھ سے کام کرنے والا) کہتے تھے، لیکن آپ اسے سلیمان کے نام ھی سے پکارتے تھے (اسد الغابه، ۲ : ۳۵۱) ۔ سہل کو حَزْن کہا جاتا تھا، لیکن آنحضرت صلّی اللہ علیه وسلّم نے اس کا نام دوبارہ سہل رکھ دیا ۔ [آپؐ مشرکانہ ناموں کو بھی تبدیل فرما دیا کرتے تھے، مثلاً عبدالعزی کی جگه عبدالرحمٰن یا عبداللہ (دیکھیے اسد الغابة، ۲ : ۳۸۰؛ ابن عبدربه : العقد الفرید، ۱ : ۲۲۶ و ۲ : ۳۰۱؛ البکری : معجم مااستعجم، طبع وسٹنفلٹ، ص ۳۱۳، ۵۵۹؛ Goldziher، در *ZDMG*، ۵۱ (۱۸۹۷ء): ۲۵۶ ببعد) ۔ جس طرح آنحضرت صلّی اللہ علیه و سلّم پرانے جاھلی الفاظ کو نئے لفظوں میں تبدیل کر دیا کرتے تھے، اسی طرح آپ کے صحابه کا بھی یہی دستور تھا، جن میں حضرت عمر بن الخطابؓ بالخصوص قابل ذکر ہیں (ابن قتیبه : عیون الاخبار، طبع براکلمان، ۲ : ۱۴۸ ببعد؛ العقد الفرید، ۱ : ۲۲۵؛ الطبری : تاریخ الامم و الملوک، ۱۵ : ۲۶۰۹، وغیرہ) ۔ شمالی افریقه میں کسی آدمی کی سماجی حیثیت سے بھی شگون لیا جا سکتا تھا، مثلاً سیّد سے ملاقات کو خوش آئند اور یہودی اور لوھار کا سامنا منحوس سمجھا جاتا تھا (Doutte : کتاب مذکور، ص ۳۶۱) ۔ بعض اوقات پورے کے پورے کنبے کا اثر ضرر رساں سمجھا جاتا تھا (مثلاً بنو بصبص کا،

جنھوں نے بنو تغلب کو غلط مشورہ دیا تھا، دیکھیے دیوان الحماسہ، در Freytag : *Einleitung*، ص ۱۶۲) - اسی طرح بعض افراد بالطبع منحوس سمجھے جاتے تھے (الجاحظ : کتاب الحیوان، ۷ : ۱۵۰ ببعد) اور ان کی صحبت مصیبت کا پیش خیمہ خیال کی جاتی تھی۔

یہی وجہ تھی کہ والدین کے لیے بچوں اور آقاؤں کے لیے غلاموں کا نام رکھنا بڑی اہمیت کا حامل تھا - اس بارے میں عرب ایک خاص معمول کے پابند تھے - ایک شخص نے بدّو سے پوچھا: ”تم اپنے بچوں کے بدترین اور غلاموں کے بہترین نام کیوں رکھتے ہو، مثلاً تم بچوں کو کلب (= کتّا) اور ذئب (= بھیڑیا) اور غلاموں کو مرزوق (= دیا گیا) اور رباح (= فائدہ) کہتے ہو؟“ بدو نے جواب دیا : ”سبب یہ ہے کہ بچے دشمنوں کے لیے مامور ہوتے ہیں جبکہ غلام ہمارے لیے مخصوص ہیں“ - دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ تھا کہ ہمارے بچے دشمنوں کے مقابلے میں سینہ سپر ہوتے ہیں اور ان کے سینوں میں تیر بن کر گڑتے ہیں - اسی وجہ سے عرب اپنے بچوں کے اس قسم کے نام رکھتے تھے (الدیار بکری : تأریخ الخمیس، ۲ : ۱۵۳؛ نیز ابن درید : اشتقاق، طبع وسٹنفلٹ، ص ۴ ببعد؛ ابن الاثیر : الکامل فی التاریخ، ۵ : ۲۴۷؛ الجاحظ : کتاب الحیوان، ۶ : ۶۵ ۱ : ۱۵۸ ببعد، جہاں مصنف عربوں کے ناموں کے انتخاب کے مختلف محرکات بیان کرتا ہے)۔

تشریح و تعبیر کا عمل ذاتی ناموں سے لے کر قیمتی پتھروں، پھلوں، پھولوں بلکہ موسیقی کے الفاظ تک وسعت پا چکا تھا - سونا (ذهب) کے معنی روانگی اور سنگ سلیمانی (جزع) کا مطلب افسردگی اور پژمردگی لیا جاتا تھا (التیفاشی، در Reinaud : *Monumens*، ۱ : ۱۴) - لیموں (اتروج) منافقت کی نشاندہی کرتا تھا کیونکہ اس کا ظاہر باطن سے مطابقت نہیں رکھتا (الجاحظ : کتاب الحیوان، ۳ : ۱۴۲؛ ابن عبدربہ : العقدالفرید، ۱ : ۲۲۶) - بہی (سفر جل) سفر کی نشاندہی کرتا ہے کیونکہ اس کے الفاظ میں سفر شامل ہے (ابن عبدربہ : کتاب مذکور؛ نیز دیکھیے *ZDMG*، ۶۷ (۱۹۱۷ء) : ۲۷۳ ببعد و ۶۸ (۱۹۱۴ء) : ۲۷۵ ببعد) - سوسن بدبختی کو دعوت دیتا ہے کیونکہ اس کے نام میں لفظ سوء شامل ہے (ابن عبدربہ : کتاب مذکور) اور بدبختی کا زمانہ صرف ایک سال ہے کیونکہ سوسن کے الفاظ سوء اور سنہ سے مرکب ہیں (دیکھیے Flügel : *Loos-Bücher*، ص ۲۷) - بعل (ریحان) بیک وقت اچھے اور برے شگون کا مظہر ہے کیونکہ ایک طرف تو اس کے نام میں لفظ روح شامل ہے اور دوسری طرف اس کا ذائقہ کڑوا ہوتا ہے، اگرچہ یہ آنکھوں اور ناک کو خوشنما لگتا ہے (الجاحظ : کتاب الحیوان، ۳ : ۱۴۲) - جہاں تک کسی جملے یا نغمے کے مضر اثرات کا تعلق ہے اس کی بہت سی مثالیں عربی کے وقائع میں موجود ہیں (دیکھیے الجاحظ : کتاب مذکور، ص ۱۳۹؛ المسعودی : مروج الذهب، ۴ : ۳۲۶ ببعد و ۷ : ۲۶۹ ببعد؛ الابشیهی : المستطرف، ۲ : ۱۰۴) - ان واقعات کی درجہ بندی طیرہ کے عنوان کے تحت عمل میں لائی گئی ہے۔

بقول حاجی خلیفہ (کشف الظنون، طبع فلوگل، ۴ : ۲۴۶ ببعد) فال نہ صرف کسی شخص کے عزائم پر اظہار پسندیدگی ہے بلکہ یہ ان کو رو بہ عمل لانے میں بھی حوصلہ افزائی کا باعث بنتی تھی - اس کے برعکس طِیَرۃ (یا طِیَرہ یا طُورۃ، دیکھیے قاموس، ۱ : ۹۳) اظہار ناپسندیدگی اور نتیجۃً رکاوٹ اور التوا کا موجب ہے - یہ دو تصورات، جو شروع میں لازم و ملزوم تھے اور آخر میں متضاد معنی اختیار کر گئے، آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم سے منسوب کیے

جاتے ھیں کیونکه آپؐ نے فال اور طیره (ὄρνις) سے دو مختلف مطالب لیے تھے ۔ در اصل یه بھی ایک قسم کا فن ھے جس کی اصل دیہی یا بدوی کہی جا سکتی ھے اور بقول سسرو Cicero (*De divination*، ۱ : ۴۱، نیز ۱ : ۱ و ۲ : ۹۳ تا ۹۵) اس کی نشو و نما کے لیے مناسب جگه عربستان ھی تھا ۔ چونکه یه علم فنی نوعیت کا تھا، اس لیے اس کے اجاره دار وہ لوگ بن گئے جنھیں ترقی یافته اور منظم سماج میں ''پروھت'' کا منصب حاصل تھا ۔ بدوی عرب کی چند روزه خانه بدوشانه تہذیب میں ایسے پروھتوں کے طبقے کا وجود محال نظر آتا ھے جو پرندوں کی پرواز اور ان کی بولیوں کی تعبیر میں مہارت رکھتے ھوں [رک به کہانت : عائف، حازی، زاجر] ۔ زمانۂ جاھلیت میں مروج طیره کے مذھبی پہلو کی تصدیق اسلامی اور قدیم سامی ادب میں ملنے والی ناکافی اور مبہم معلومات کے تقابل ھی سے ھو سکتی ھے ۔

معلوم ھوتا ھے که آنحضرت صلّی اللّٰه علیه وسلّم نے طیره کی مخالفت اسی بنا پر کی تھی ۔ بعض مثالوں سے ظاھر ھوتا ھے که طیره نیک شگون بھی ھو سکتا ھے ۔ [الجاحظ کا بیان ھے] عبیداللّٰه ابن زیاد نے اپنی حویلی کی ڈیوڑھی میں کتے، مینڈھے اور شیر کی رنگین تصویریں بنا کر رکھی ھوئی تھیں ۔ وہ ان کو بھونکنے والا کتا، جنگجو مینڈھا اور خشمگیں شیر کہا کرتا تھا ۔ وہ ان سے نیک فال لیتا تھا (فتطیّر) اور یہی الفاظ اس کے پیچھے دُھرائے جاتے تھے (کتاب الحیوان، ۱ : ۱۰۸) ۔ اسی مصنف کا بیان ھے که بہت سے اشراف کا نام گدھا، کتا اور سانڈ ھوتا تھا ۔ عرب بلاتکلف یه نام استعمال کیا کرتے تھے کیونکه ان ناموں میں انھیں نیک شگون (تطیرًا) نظر آتا تھا (کتاب مذکور، ۱ : ۱۰۹) ۔

دراصل طیرة ایک قسم کا قیاس یا اندازہ ھوتا تھا، جس کی رو سے بعض جانوروں کی پروازوں، آوازوں اور ان کی حرکات سے آئنده پیش آنے والے واقعات کی خبر دی جاتی تھی ۔ اس کے مترادف الفاظ لاطینی میں male ominari اور یونانی میں βλασφημεῖν اور δυσφημεῖν ھیں .

اس قسم کے قیاسات پر تمام ادب خصوصًا شاعری اور ضرب الامثال کی بنیاد قائم تھی، جن کی غرض و غایت یه تھی که لوگوں کو ان خیالات کی پیروی سے منع کیا جائے جو طیره سے ان کے دل میں راہ پاتے ھوں ۔ آنحضرت صلّی اللّٰه علیه وسلّم سے مروی ھے که ''تین خطرات ایسے ھیں که ان سے کوئی بھی نہیں بچ سکتا : طیره، شک اور حسد'' ۔ جب آپؐ سے ان (نفسانی) امراض کا علاج دریافت کیا گیا تو آپؐ نے جواب دیا که اگر (راستے میں) تم سمجھتے ھو که تمھیں کوئی بدشگونی پیش آئی ھے (تَطَیَّرتَ) تو پیٹھ نه پھیرو؛ اگر کسی کام میں شک ھو تو وہ کام نه کرو؛ اگر تم حسد کرتے ھو تو ناانصافی نه کرو'' (ابن قتیبه : عیون الاخبار، ۲ : ۸؛ ابن عبدربه، عقد الفرید، ۱ : ۲۲۶) ۔ اس عنوان پر بہت سے اشعار ملتے ھیں (بالخصوص البحتری : دیوان الحماسه، طبع شیخو، عدد ۵۵۹، ۸۶۰ تا ۸۶۷، ۱۱۳۲؛ البیہقی : المحاسن و المساوی، عدد ۳۶۸ اور الجاحظ سے منسوب کتاب المحاسن و الاضداد، ص ۶۸ ببعد و کتاب الحیوان، ۳ : ۱۳۹، ۱۳۹، ۱۶۰؛ ابن قتیبه : عیون الاخبار، مطبوعۂ قاھره، ۲ : ۱۴۵ ببعد)؛

یه امر قابل ذکر ھے که جب طیرة سے مراد بدفالی ھوتی ھے تو اس کا اطلاق ھر قسم کی بد شگونی پر ھوتا ھے (تفصیل کے لیے دیکھیے ابن قتیبه : عیون الاخبار، ۲ : ۱۴۷؛ الجاحظ : کتاب الحیوان، ۳ : ۱۴۰؛ المسعودی : مروج الذھب، ۶ : ۴۲۶

بعد، ۴۳۳ ببعد و ۷ : ۲۶۹ ببعد؛ کتاب الاغانی، ۱ : ۱۸۴؛ الطبری : تاریخ الامم و الملوک، ۳/۱ : ۱۰۸۹ وغیرہ) ۔

طیرہ کا اصل مفہوم بہتر طور پر لفظ زجر میں مضمر ہے، جو بسا اوقات طیرۃ کے مترادف کے طور پر مستعمل ہے، اگرچہ حقیقت میں اس اصطلاح سے مراد طیرۃ سے متعلق ایک مخصوص فن ہے ۔ در اصل پرندوں کے مشاہدے، ان کی اتفاقیہ پرواز اور بولیوں کی تعبیر کا نام طیرۃ ہے ۔ اس کے برعکس زجر وہ فن ہے جس میں پرندوں کو جان بوجھ کر اڑایا جاتا ہے اور وہ آوازیں نکالتے ہیں ۔ اس کا تعلق شبھ گھڑی میں نیک شگون لینے سے ہے اور بد شگونی اس کے برعکس ہے ۔ زجر کے مفہوم (اٹھانا، چیخیں مار کر کسی کا پیچھا کرنا، اُڑانا، شگون لینا، آئندہ واقعات کی خبر دینا) کے علاوہ بعض بیانات ایسے بھی ملتے ہیں جن کی رو سے عرب میں اس رواج کا پتا چلتا ہے (دیکھیے *Arabica*، ۸/۱ (۱۹۶۱ء) : ۵۰ ببعد) ۔

اسی طرح فال، طیرہ اور زجر اپنے ابتدائی مطلب اور علامت سے ہٹ کر عام طور پر بدشگونی اور پیش گوئی کا مظہر بن گئے ۔ یہ درست ہے کہ بعض اوقات ایک قسم کے زجر کو کہانت سے خلط ملط کر دیا جاتا ہے (النویری : نہایۃ الارب، ۳ : ۱۳۵ تا ۱۳۹) ۔ اس سے ہمیں ماننا پڑتا ہے کہ آشوریہ اور بابل کی طرح عرب میں بھی زجر اور فال نکالنے والوں کا خاص استحقاق تھا اور ان کے ذمّے اور بھی بہت سے اعمال تھے ۔ یہ نجومی بدویانہ معاشرے میں بعض ایسی رسوم کے بھی نگہبان تھے جن کا اس معاشرے میں نہ تو کوئی مقام متعین ہو سکتا تھا اور نہ انھیں کوئی تحفظ مل سکتا تھا ۔

الجاحظ سے منسوب کتاب میں فاختاؤں کی کوکو، جانوروں کے زور سے بولنے، کسی جانور کے ناگہاں دائیں سے بائیں یا بائیں سے دائیں ظاہر ہونے، ہوا کی سنسناہٹ اور اس قسم کے دوسرے شگونوں کی تعبیر کو زجر میں شامل کیا گیا ہے (عرافہ، طبع Inostrantseff، ص ۲۳) ۔

زجر کو ایک قسم کا قیافہ [رک بآن] بھی کہا جا سکتا ہے، جس کا اطلاق پیش گوئی کے مختلف طریقوں پر ہوتا ہے ۔ وہ پرندے جن کا اڑنا اور چلّانا فال، طیرہ اور زجر کا موضوع ہے، بہت سی قسموں سے تعلق رکھتے ہیں؛ لیکن عرب جس پرندے کو پیش گوئی کے اعتبار سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں، وہ کوا ہے (اس کی بعض اقسام فلسطین میں ملتی ہیں) ۔ بایں ہمہ شگون لینے کے یہ طریقے صرف پرندوں تک محدود نہیں، اس لیے کہ سب جانوروں سے شگون لیا جا سکتا ہے (کووں اور پیش گوئی کے دیگر پرندوں، جانوروں اور کیڑے مکوڑوں کے لیے دیکھیے *Arabica*، ۸ / ۱ (۱۹۶۱ء) : ۳۰ تا ۵۸) ۔

فال نکالنے کے تینوں طریقوں میں پرندوں کی پرواز اور حیوانات کے پنجوں کے نشانات کا رُخ بھی بڑی اہمیت کا حامل ہے ۔ فنّی اصطلاحات مختلف سمتوں کی نشاندہی کرتی ہیں، مثلاً سانح (دائیں طرف سے بائیں طرف آنے والی چیز)، بارح (بائیں طرف سے دائیں طرف آنے والا)، جابح (سامنے آنے والا)، قاند اور خفیف (پیچھے سے آنے والا) ہیں ۔ عام طور پر بائیں طرف سے سامنے آنے والی چیز بدشگونی کی نشانی ہوتی ہے (التبریزی : شرح حماسۃ ابو تمام، طبع فریتاگ، ۱ : ۱۶۵)، اس لیے عرب ”السّانح کے متمنی رہتے ہیں اور البارح سے خوفزدہ“ (المسعودی : مروج الذہب، ۳ : ۳۴۰) ۔ عرب حسن تعبیر سے بائیں طرف کو یسار اور بائیں ہاتھ کو الیُسری کہتے ہیں (مقابلے کے لیے دیکھیے یونانی لفظ εὐώνυμος) جبکہ حقیقت میں یہ الفاظ ان کے نزدیک ”دقت اور دشواری“ کے مظہر ہیں ۔ اسی

واسطے وه بائیں هاته کو عُسری کہتے هیں (دیکھیے الجاحظ: کتاب الحیوان، ۵: ۱۵۰).

دوسرے اعتبارات سے حسن تعبیر اور حسن تعلیل بھی فال میں بہت اهمیت رکھتے هیں - ''کسی کے منه سے نیک شگون سننے کی خواهش اور بدشگونی کا خوف همیشه سے رها هے'' (W. Marçais: *Euphemisher*، ۴۳۱) - جن الفاظ و عبارات کے مفهوم سے بدفالی کا اظهار هوتا هے، ان کے لیے نئے نئے الفاظ وضع کیے گئے هیں- اسی بنا پر اندھے کو ''بصیر'' (اندھوں کے دیگر القاب کے لیے دیکھیے Fischer، در *ZDMG*، ۶۱ (۱۹۰۷ء): ۴۲۵ ببعد) اور چیچک، نیز آتشک، طاعون اور جنون کو ''مبارک'' کہتے هیں (اس سلسلے میں دیکھیے یونانی لفظ ἱέρα اور لاطینی il benedetto) - الجاحظ کا بیان هے که طیره هی کی وجه سے عرب مارگزیده کو ''سلیم'' اور صحرا کو ''مفازه'' کہتے هیں (کتاب الحیوان، ۳: ۱۳۶) - اندھے کی کنیت ''ابو بصیر'' اور حبشی کی ''ابوالبیضا'' هونے کی وجه بھی یهی هے- اس قسم کی مثالیں بے شمار هیں (دیکھیے Marçais و Fischer: کتاب مذکور؛ Wellhausen: *Reste*، بار دوم، ص ۲۰۰ ببعد).

علم النجوم [جوتش] میں فال کی حیثیت کے لیے رک به نجوم؛ قرعه اندازی سے فال نکالنے کے لیے رک به قرعه؛ پیش گوئی کی کتابوں کے لیے رک به فال نامه.

مآخذ: (۱) ابن قتیبه: عیون الاخبار، مطبوعۂ قاهره، ۲: ۱۴۴ تا ۱۵۱؛ (۲) الجاحظ: کتاب الحیوان، بمواضع کثیره؛ (۳) المسعودی: مروج الذهب، ۳: ۳۳۴ ببعد؛ (۴) النویری: نهایة الارب، مطبوعۂ قاهره، ۳: ۱۳۴ ببعد؛ (۵) الابشیهی: مستطرف، مترجمۂ Rat، ص ۱۷۷ ببعد؛ (۶) حاجی خلیفه [: کشف الظنون]، ۴، ۶۴۶ ببعد، ۱۷۴، ۱۶۴؛ (۷) G. Flügel: *Die loosbührer der Muhammadaner*، در *B (K) SGW*، فلسفه و تاریخ، ۱۲ و ۱۳ (۱۸۶۰-۱۸۶۱ء): ۲۴ تا ۷۴؛ (۸) Doutté: *Magie et religion*، ص ۳۶۳ ببعد؛ (۹) W. Marçais: *L' euphémisme l'antiphrase dans les dialectes arabes d' Algérie*، در *Or. St. Th. Nöldeke*، ۱: ۴۲۵ تا ۴۳۸؛ (۱۰) A. Fischer: *Arab. baṣīr 'Scharfsichtig' per antiphrasim = blind*، در *ZDMG*، ۶۱ (۱۹۰۷ء): ۴۲۵ تا ۴۳۴، نیز ۷۵۱ تا ۷۵۳، ۸۴۹ و ۶۲ (۱۹۰۸ء): ۱۵۱ تا ۱۵۴، ۶۵۸، ۷۸۹؛ (۱۲) J. Wellhausen: *Reste*، بار دوم، ص ۲۰۰؛ (۱۲) T. Fahd: *Les Présages per le corbeau*، در *Arabica*، ۸ / ۱ (۱۹۶۱ء): ۳۰ تا ۵۸.

(T. FAHD)

(۲) فال اور طِیرة دونوں هی علامات سے آئنده کا حکم نکالنے کے معنوں میں آئے هیں، اگرچه ان کے احکام میں قدرے تضاد پایا جاتا هے - حضور نبی کریم صلّی الله علیه و سلّم فال کا لفظ نیک شگون هی کے لیے استعمال کرتے تھے اور اس کا مطلب یه ارشاد فرماتے تھے که فال وه اچھا کلمه هے جو اتفاقیه طور پر کانوں میں پڑے (''الکلمة الصالحة یسمعها احدکم''، دیکھیے القسطلانی)؛ لہٰذا اسے قبول کر لینا چاهیے - طیره (پرندوں سے شگون لینا) کو آپ پسند نه فرماتے تھے (''یکره الطیره''، القسطلانی)، اس لیے که یه مشرکانه رسوم میں داخل تها - اس کا نتیجه یه هے که طیرة تو شرعًا ممنوع و منکر هے، لیکن فال کی جستجو اور قبول دونوں مسلمانوں کے لیے جائز هیں - لامحاله فال کے متعلقات حسن اور حسین اشیا هیں، خواه ان سے بدشگونی هی کیوں نه مستنبط هو - اس کے مقابلے میں طیره هر حال میں قبیح هے (لسان، ۱۴: ۲۷ ببعد؛ تهانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۹۰۷)، لیکن آج کل فال سے مراد کہیں کچھ هے اور کہیں کچھ؛ چنانچه

Marçais (*Nöldeke Festschrift*، ۱ : ۴۳۲) تر لیه میں اس کا استعمال بشارت آمیز پیشگوئی کے لیے بتاتا ھے اور Wetzstein (*Letschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.*، ۲۲ : ۱۰۴) کے بیان کے مطابق صحرائے شام کے باشندے اور Spiro (*Arabic-English Lexicon*) کی رو سے مصری اس کے بالکل مخالف معنی بتاتے ھیں۔ مزیدبراں فال کا لفظ اپنے ابتدائی مفہوم (کسی اتفاقی امر سے نیک شگون لینا) سے ترقی کرتے کرتے اب مختلف طریقوں سے فال نکالنے کے لیے بھی استعمال ھوتا ھے۔ اب تو بعض مسلمان بھی فال کے اس رسمی طریقے کو جائز قرار دیتے ھیں کہ آنکھیں بند کرکے قرآن مجید کھولا جائے اور پیچھے کی طرف سے سات صفحے گن لیے جائیں اور پھر جس آیت پر پہلے نگاہ پڑے اس سے حکم نکال لیا جائے (Malcolm: *Sketches of Persia*، مقدمه: Lane: *Arabian Nights*، باب ۱، حاشیه ۱۵)۔ ایرانیوں میں اسی مقصد کے لیے دیوان حافظ کو بھی استعمال کیا جاتا ھے۔ چند باقاعدہ جداول بھی تیار کر لی گئی ھیں، جن سے آئندہ کا حال جاننے کی کوشش کی جاتی ھے اور اسے بھی فال نکالنا کہتے ھیں۔ اس قسم کی جداول ھر جنتری کے آخر میں بطور ضمیمہ لگا دی جاتی ھیں۔ ایک کتاب قرعة الطیور و کیفیات استخراج الفال منها (طبع سنگی، قاھرہ) میں طیرہ، فال اور قرعہ کو مترادف قرار دے کر باھم خلط ملط کر دیا گیا ھے۔ الغزالیؒ نے لفظ فال کو تبرک کے معنوں میں استعمال کیا ھے، چنانچہ وہ احیاء کے آخری باب، بعنوان رحمت باری تعالٰی کی ابتدا میں رقمطراز ھیں کہ اس کتاب کا اختتام اس باب پر اس امید سے کیا جاتا ھے کہ یہ اللہ تعالٰی کی جانب سے ھماری زندگی کے حسن خاتمہ کے لیے نیک فال ھو۔

(D. B. MACDONALD [تلخیص از ادارہ])

قصص و حکایات

حِکایة : رَکَ باں. ⊗

قِصّه : رَکَ باں. ⊗

مقَامَة : عربی نثر کی ایک نهایت پر تکلف اور مصنوعی نوع . *

مقامه قدیم زبان میں قبیلے کی مجلس کو کہتے تھے اور یه نادی کا مرادف تھا (مثلاً لبید : دیوان، عدد ۳۶، ص ۱۰؛ سلامة بن جندل : دیوان، ۱ : ۴؛ المفضلیات، طبع Thorbecke، عدد ۲۰، ص ۵۰ و طبع Lyall، شماره ۱۲۲، ص ۴؛ الحماسة، ص ۹۵، ۱۰۷، وغیره؛ نیز الهمذانی : مقامات ۱۶، ۵؛ لهذا بعد میں یه لفظ ان مجالس کے لیے استعمال ھونے لگا جن میں بنو امیه اور بنو عباس کے ابتدائی خلفا پارسا لوگوں کو دعوت دیا کرتے تھے تاکه ان کی نصیحت آمیز گفتگو سن سکیں، جیسے که هشام نے خالد بن صفوان کو مدعو کیا تھا (کتاب الاغانی، ۱۲ : ۳۵ و ۲/۲ : ۲۳ س ۱۷ ببعد)۔ ابن قتیبه : عیون الاخبار (مخطوطه کوپرولو، عدد ۱۳۴۴، ورق ۲۱۲ ب تا ۲۱۵ ب)، کتاب الزهد، باب ”مقامات الزهاد عند الملوك والخلفاء“ (مختلف عنوانوں میں مقامات کا واحد مقام بھی آیا ھے) میں اس مجلس کا حال مذکور ھے، جس سے ابن عبد ربّه نے العقد الفرید (قاھرہ ۱۳۰۵ھ، ۱ : ۲۸۶ ببعد) اور الطُرطوشی نے سراج الملوك (بولاق ۱۲۸۹ھ، ص ۳۲ ببعد) میں استفادہ کیا ھے۔ اس کے بعد اس لفظ کا استعمال درس کے وسیع تر معنوں میں ھونے لگا، مثلاً المسعودی : مروج الذهب (مطبوعة پیرس، ۵ : ۴۲۱ س ۸) میں اور شاید الجاحظ : کتاب البخلاء (ص ۲۱۸، س ۱۳) میں بھی، جهاں اسے شعر و شاعری، امثال اور ایام العرب کے ساتھ عربوں کی

تعلیم کا اہم جزو قرار دیا گیا ہے؛ تاہم تیسری صدی ہجری میں یہ لفظ اپنے اس برتر مقام سے گرنے لگا اور اس کا استعمال گداگر کی اس ''صدا'' کے لیے ہونے لگا جسے بڑی احتیاط سے منتخب الفاظ میں پیش کرنا پڑتا تھا، اس لیے اور بھی کہ ادیب کی ادبی تربیت، جو کبھی صرف درباری حلقوں سے مخصوص تھی، لوگوں میں عام طور پر رائج ہو گئی تھی - اس قسم کی گدایانہ ''صداؤں'' کی ایک مثال الجاحظ نے البیہقی کی کتاب المحاسن و المساوی، طبع Schwally، ص ٦٢٣ ببعد، سے دی ہے - گداگروں کی ان ''صداؤں'' نے ہی بظاہر ایک خاص ادبی طرز کی راہ ہموار کر دی (دیکھیے A. Mez ابو القاسم، ص xxiv-xxiii) - اس طرز کا بانی الہمذانی [رک بآں] تھا - اسی نے ادبی لا ابالی پن کا، جو خود اس میں بھی پایا جاتا تھا، ایک خاص مثالی نمائندہ تخلیق کیا، جس نے الحطیئہ کی طرح کے ابتدائی زمانۂ اسلام کے ہجو گو شعرا کی میراث سنبھال لی - اس کے بطل افسانہ ابوالفتح الاسکندری کے دائمی طور پر متلوّن کردار کو نہایت ظریفانہ پیرایے میں پیش کرنا اور اسلوب انشا کے نقطہ نگاہ سے مقفّی و مسجع عبارت کا اپنے قصے کے لیے اختیار کرنا (جس کا رسائل کے اچھے نمونوں میں پہلے سے ہی بکثرت استعمال ہونے لگا تھا)، الہمذانی کی طرز نگارش کے دو امتیازی وصف ہیں - خود بطل افسانہ کی حیثیت کو نمایاں کرنے کے لیے اس نے ایک راوی عیسی بن ہشام کو رکھا ہے، جو بعض اوقات بجائے خود ایک شاطر کا کردار ادا کرتا ہے، جیسے مثلاً مقامہ ١٢ میں اور اسی طرح مقامہ ۷ میں، جو ضمناً اس کے ادنی ترین مقامات میں سے ہے - اس میں وہ ایک شخص عصمة بن بدر الفزاری کی الفرزدق سے اپنی ملاقات کا ذکر کرتا ہے، جس میں ذوالرمّة کے لیے کوئی باعث فخر بات نہیں نکلتی اور بطل افسانہ کوئی کردار ادا نہیں کرتا - ان میں سے چھے افسانے تو محض اپنے مربی خلف بن احمد، حاکم سجستان، کی عظمت بیان کرنے کے لیے لکھے گئے ہیں، جس کے نام سے بقول مرجلیوث Margolionth یہ پورا مجموعہ منتسب کیا گیا تھا [رک بہ الہمذانی] - کبھی کبھی الہمذانی مقامہ کو بعض ادبی مسائل پر اپنی رائے کے اظہار کے لیے اختیار کر لیتا ہے، مثلاً پہلے مقامے [المقامة القریضیة] میں، جہاں قدیم اور جدید شعرا کے متعلق اظہار خیالات کیا گیا ہے؛ مقامہ ١۴ میں، جہاں استادان نثر الجاحظ اور ابن المقفّع پر رائے زنی کی گئی ہے - مقامہ ٢٥ میں، جہاں معتز الاسکندری کا کوئی ذکر نہیں - الہمذانی معتزلہ کے خلاف اپنے استدلالات کو ایک دیوانے کی زبانی پیش کرتا ہے - وہ الاسکندری کو ہمیشہ ایک عیّار کی شکل ہی میں پیش نہیں کرتا، بلکہ مقامہ ٢۴ میں الاسکندری دنیا کے متعلق ایسی معلومات کا اظہار کرتا ہے جن میں مکاری اور شطّاری کو کوئی دخل نہیں - مقامہ ٢٦ (الثامیہ، جو بیروت کے مطبوعہ نسخے میں نہیں پایا جاتا) اور مقامہ ٣١ (الرُّصافی، جو بیروت کے نسخے میں نامکمل ہے) میں مخصوص عاشقانہ بولی اور عالمانہ زبان کے نمونے پائے جاتے ہیں - مقامہ ٣٠ میں محض لغوی بحث دل چسپ ہے (اسے Ahlwardt نے *Chal fal-Ahmar*، ص ٢٥٠ ببعد، میں طبع کیا ہے اور اس کی تشریح بھی کی ہے) - اس میں اس مقابلے کا ذکر ہے جو سیف الدولہ نے گھوڑے کی بہترین تعریف کرنے کے متعلق کرایا تھا - آخری مقامہ (مطبوعہ بیروت کا شمارہ ٥٢) بالکل مختلف نوعیت کا ہے اور اس میں صرف اس قسم کی مقفّی عبارت ہے جو مقامات میں پائی جاتی ہے - اسی وجہ سے طبع استانبول میں اس کا شمار نو اور افسانوں سمیت ملَح [لطائف و ظرائف] میں کیا گیا

ہے، جو ایک ضمیمے میں شامل کر دیے گئے ہیں۔

ہم وثوق سے نہیں کہ سکتے کہ الحُصْری کا یہ مذکورہ بالا بیان (بذیل مادہ الہَمَذانی) کہ الہَمَذانی نے مقامات کا تخیل ابن دُرید کی کتاب اَرْبَعِین سے لیا تھا کہاں تک درست ہے، کیونکہ اب یہ کتاب ناپید ہو چکی ہے۔ بہر حال ایک نئی ادبی صنف ایجاد کرنے کا سہرا الہمذانی ہی کے سر باندھنا چاہیے، جو ممکن تھا کہ عربی ادب میں، جہاں زیادہ اسالیب نہیں پائے جاتے، بہت بار آور ثابت ہوتا۔ اگر ہم اس روایت کو مان لیں کہ جو اکیاون مقامے ہم تک پہنچے ہیں اور بظاہر جن کا علم صرف الحریری کو تھا، وہ اس کی اصل کتاب کا آٹھواں حصہ ہیں تو شاید الہمذانی کی قابلیت کا پورے طور پر اندازہ لگانا ممکن ہو جاتا ہے۔ الہمذانی کے معاصرین اور بعد کے آنے والے اس کے بتائے ہوئے راستے پر نہ چل سکے۔ اس کے معاصرین میں صرف سیف الدّولہ کے درباری شاعر ابو نَصر عبدالعزیز بن عُمَر السَّعدی (م ۴۰۵ھ / ۹۳۹ء) کا ایک مقامہ ہم تک پہنچا ہے (Ahlwardt : *Verz. der ar. Handschr.*، برلن، شمارہ ۸۵۳۶)۔ الہمذانی کے پوری ایک صدی بعد ابن ناقیہ اور الحریری نے پھر اس اسلوب کو اپنایا جو اس نے ایجاد کیا تھا۔ اول الذکر (ابو القاسم عبداللہ یا عبدالباقی محمّد بن حسین، ولادت ۱۵ ذوالقعدہ ۴۱۰ھ/۱۴ مارچ ۱۱۲۰ء، بمقام بغداد؛ وفات ۴ محرم ۴۸۵ھ/ ۱۵ فروری ۱۰۹۲ء)، جس کی کوئی اور منظوم یا لسانیاتی تصنیف ہم تک نہیں پہنچی، ان نو مقاموں میں جو استانبول کے مخطوطہ (فاتح، عدد ۴۰۹۷؛ *MO*، ۷ : ۱۱۲) میں محفوظ ہیں، الہمذانی کی ایجاد کردہ طرز پر قائم نہیں رہتا، کیونکہ اس نے شروع سے آخر تک ایک ہی شخص کو بطور بطل افسانہ کے نہیں رکھا اور بطور راوی بھی متعدّد اشخاص کو پیش کیا ہے۔ سب سے اہم اس کی وہ شستہ و شگفتہ طرز تحریر ہے جس میں اس نے ایسے قصے بیان کیے ہیں جو کسی اور اعتبار سے چنداں اہم نہیں (دیکھیے **Cl. Huart** : *Les seances d'Ibn Naqiva*، *FA*، سلسلہ ۱۰، ۱۲ (۱۹۰۸ء) : ۴۳۵ تا ۴۵۴ و طبع **O. Rescher**، در *Beitrāge zur Māqamen Literatur*، استانبول ۱۹۱۴ء، ۴ : ۱۲۳ تا ۱۵۳)۔ الحریری [رکَ بآن] ہی کی وجہ سے مقامے کو اس کی کلاسیکی شکل حاصل ہوئی، تاہم اس نے مقامے کے موضوع کو بڑی حد تک محدود بنا دیا، کیونکہ وہ راوی الحارث بن ہمّام کی بیان کردہ حکایات کو ایک ہی بطل افسانہ ابوزید السَّروجی پر مرتکز کرتا ہے اور اس عیّار کے کارناموں کو، جس کا دماغ ہر وقت حاضر رہتا ہے اور جو ہر قسم کی مشکلات کا سامنا کرنے کے قابل ہے، وہ ایک ایسے اسلوب میں بیان کرتا ہے جو سراسر ظرافت سے پر اور زبان دانی کے تمام شعبدوں سے بھرپور ہے۔ ممکن ہے کہ یہ روایت کہ الحریری کی ایک حقیقی عیار سے ملاقات اس کتاب کے لکھنے کی محرک ہوئی محض ایک افسانہ ہو۔ السُّبکی (طبقات الشّافعیہ، ۴ : ۲۹۶ س ۱۰) اور ابن تَغری بردی (۳ : ۲۳ س ۷، بعد) کہتے ہیں کہ یہ شخص المُطَہَّر (ابن تغری بردی کے ہاں المُظَفَّر) بن سَلّار البصری تھا (دیکھیے **C. Dumas** : *Le héros des maqāmāt de Hariri, Abou Zeid de Serduj*، الجزائر ۱۹۱۷ء)۔ یہ روایت بالکل درست ہو سکتی ہے کہ مقامہ حرامیہ، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ الحریری نے اس ملاقات سے متاثر ہو کر لکھا تھا، اس کا تحریر کردہ پہلا مقامہ ہو۔ الحریری کے فصاحت و بلاغت کے شعبدے (تجزیے کے لیے دیکھیے **Crussard** : *E'tudes sur les séances de Hariri*، پیرس ۱۹۲۳ء) بعد میں آنے والی نسلوں کی نگاہ میں اس کے

موضوع پر اس قدر غالب آ گئے تھے کہ آئندہ کے لیے یہ طرز ادبی اسلوب کا لازمی خاصہ بن گئی اور مختلف قسم کے موضوع اس لباس میں پیش کیے جانے لگے ۔ الغزالی (م ۵۰۵ھ / ۱۱۱۱ء) اور عبدالکریم السمعانی (م ۵۶۲ھ/۱۱۶۷ء) نے اپنی کتابوں مَقامات العُلَماء بَین یَدَي الخُلَفاء و الأمَراء (Ahlwardt: Verz. der Hss.، برلن، شمارہ ۸۵۳۷، ۱) اور مقامات العُلَماء بین یدي الخُلَفاء و الأمَراء (حاجی خلیفہ، شمارہ ۱۲۷۰۲) میں مقالے کی قدیم تر شکل کی طرف لوٹنے کی کوشش کی ہے، لیکن اندلسی مصنف ابو الطّاہر محمّد بن یوسف الاشتر الکوفی (م ۵۳۸ھ/۱۱۲۳ء در قرطبہ)، اپنی کتاب المقامات السَّرقُسطیّة (استانبول، لالہ‌لی، شمارہ ۱۹۲۸ و ۱۹۳۳) میں الحریری کے بہت قریب نظر آتا ہے ۔ اس نے پچاس کی کلاسیکی تعداد کو بھی قائم رکھا ہے ۔ اس کے برعکس الزمخشری (م ۵۳۸ھ / ۱۱۴۳ء) کسی ایسی مشابہت سے بالکل انکار کرتا ہے ۔ اس کے مقامات میں محض اخلاقی نصائح ہیں اور اس قسم کی دوسری کتابوں نَوابغ الکَلِم اور اَطْواق الذَّہَب کی طرح فصاحت و بلاغت کی وجہ سے ہی ان کی قدر کی جاتی ہے (دیکھیے ان کے ایڈیشن مطبوعۂ قاہرہ، ۱۳۱۳ھ، ۱۳۲۵ھ و مترجمۂ Resher، در *Bitroge zur Maqāmen-Literatur*، ج ۶، Greifswald ۱۹۱۳ء) ۔ یہ امر غیر یقینی ہے کہ آیا شہاب الدّین السُّہروردی (م ۵۸۶ھ / ۱۱۹۱ء) کی مقامات الصوفیہ، جس میں صوفیہ کی اصطلاحات بیان کی گئی ہیں (دیکھیے فہرستِ مخطوطاتِ موزۂ بریطانیہ، شمارہ ۱۳۴۹، ۲۳) اس صنف تحریر میں شمار کی جا سکتی ہے یا نہیں ۔ برعکس اس کے مقامات الجوزیّة فی المعانی ابو عطیّہ (لائیڈن، شمارہ ۴۲۶؛ کیمبرج، شمارہ ۱۰۹۸؛ ایسکوریال، Dérenbourg، شمارہ ۵۴۳)، جس کے الفاظ کی تشریح خود اس کے مصنف ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ / ۱۲۰۰ء) نے کردی ہے، یقینی طور پر الحریری کے مقامات کی طرز پر لکھی گئی ہے ۔ عیسائی طبیب ابوالعباس یحیی بن سعید بن ماری (م ۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء، دیکھیے ابن القِفطی، ص ۳۶۱، س ۴) کی المقامات المسیحیة میں واضح طور پر یہ دعوی کیا گیا ہے کہ یہی ایک کتاب ہے جو الحریری کی طرز میں لکھی گئی ۔ ان مقامات میں ایک بطل افسانہ ہے اور ایک راوی، لیکن موضوعات ، جو بیشتر علمی اور اصطلاحی نوعیت کے ہیں، مختلف ہیں (دیکھیے **Flügel** : *Verz. der HSS. Wien*، عدد ۳۸۴) ۔ ابوالعلاء احمد بن ابی بکر ابن احمد الرازی الحنفی، جس نے تیس مقامات لکھ کر قاضی القضاۃ محی الدّین ابو حامد محمّد بن محمّد بن القاسم الشہرزوری سے منتسب کیے (یہ وہ شہرزوری نہیں جس کا ذکر ابن خَلّکان، بولاق ۱۲۹۹ھ، ۱ : ۵۹۷، میں آیا ہے) بظاہر چھٹی صدی ہجری کے اواخر کا آدمی تھا کیونکہ اس کے ہاں شیروان کے خاقان کا ذکر ملتا ہے (ص ۱۰ س ۷) اور یہ لقب [خاقان] سب سے پہلے مُنوچہر ثانی نے تقریباً ۵۵۰ ہجری میں اختیار کیا تھا (۴ : ۳۸۴) ۔ ابو العلاء الرازی کا مقصد الہمذانی اور الحریری کا آسان تر زبان میں اتباع ہے ۔ ان دونوں کی طرح وہ بھی بطل افسانہ اور راوی کو لاتا ہے ۔ اسے لمبے اور تفصیلی بیانات کا بڑا شوق ہے ۔ جو اکثر فحش گوئی کی حد تک جا پہنچتے ہیں، متعدد مقامات جوڑے کی صورت میں ہیں اور ایک مقامہ دوسرے کی تکمیل کرتا ہے (دیکھیے **O. Rescher** : *Beitruge zur maqamen Litteratur*، ۴ : ۱ تا ۱۱۵) ۔ ساتویں صدی ہجری کی صرف ایک کتاب کا ذکر کرنا ضروری ہے، جو الحریری کے مقامات کے تتبع میں لکھی گئی ۔ اس کتاب میں پچاس مقامے ہیں، جو جوینی خاندان سے منتسب ہیں (دیکھیے علاء الدّین جوینی : تاریخ جہانگشای، طبع میرزا محمّد [قزوینی]، سلسلۂ یادگارِ گب، ج ۲، ۵۲،

حاشیہ ۲) - اسے شمس الدین سعد (محمد) نصر اللہ بن الصیقل نے ۶۷۲ھ/۱۲۷۳ء میں لکھا تھا (دیکھیے حاجی خلیفہ، شمارہ ۱۲۷۰۹) - اس کتاب کا نام المقامات الزینبیہ ہے (دیکھیے موزۂ بریطانیہ، شمارہ ۶۶۹، ۱۳۰۳: استانبول، نور عثمانیہ، شمارہ ۴۲۷۳) - شامی مصری شاعر محمد بن عفیف الدین التلمسانی الشاب الظریف (۶۸۸ھ / ۱۲۸۹ء) نے اس طرز کو عشقیہ شاعری میں اور بعض اوقات شہوت انگیز مضامین کے ساتھ استعمال کیا (مقامات العشاق، پیرس شمارہ ۳۹۴۷: فصاحة المسبوق فی ملاحة المعشوق اور المقامة الهیتیة والشیرازیه: Ahlwardt : *Verz. HSS*، برلن، شمارہ ۸۵۹۴، ص ۴ و ۵) - آٹھویں صدی میں اس قسم کے چربوں کی تعداد بہت زیادہ ہو جاتی ہے - ۷۳۰ھ/۱۳۲۹ء میں احمد بن محمد بن المعظم الرازی نے المقامات الاثناعشرة لکھی (تونس ۱۳۰۳ھ، *Les douze séances du Cheikh A.b.M. al-Môaddhem*، نشر سلیمان الحریری، پیرس ۱۲۸۲ھ / ۱۸۵۵ء) - کبھی کبھی یہ طرز تحریر مذہبی مضامین کے لیے بھی استعمال کی جاتی تھی، مثلاً ابوالفتح محمد بن السید الناس (م ۷۳۴ھ/۱۳۳۴ء) نے المقامات العلیة فی الکرامات الجلیة آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم اور صحابہ کی تعریف میں لکھے (دیکھیے Rosen : *Notices sommaires des mss. ar. au Musée Asiatique*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۸۱ء، شمارہ ۱۴۶، ۱۰) - اسی طرح شمس الدین محمد بن ابراهیم الدمشقی (۷۲۷ھ/ ۱۳۲۷ء) کے المقامات الفلسفیة و الترجمات الصوفیة، جو تعداد میں پچاس ہیں (کیمبرج، شمارہ ۱۱۰۲)، تصوف کے موضوع پر ہیں - زین الدین عمر ابن الوردی نے ۷۴۹ھ / ۱۳۴۸ء میں عبرت و تنبیہ کے موضوع پر ایک مقالہ النبأ عن الوبأ لکھا (Ahlwardt، برلن، عدد ۸۵۵۰، ۳: غالباً یہ وہی مقامہ ہے جسے السیوطی نے اپنی کتاب میں، جو اس نے طاعون کے متعلق لکھی ہے، درج کیا ہے) - یہ مقامہ طاعون کے بارے میں ہے، جس سے مصنف خود بھی اسی سال مر گیا - علی ابن ناصر الحجازی المکی نے المقامة الغوریة و التحفة المکیة میں، جو اس نے مملوک سلطان قانصوہ الغوری (۹۰۶ھ/ ۱۵۰۰ء تا ۹۲۲ھ / ۱۵۱۶ء، دیکھیے Pertch : *Verz der Hss. Gotha*، شمارہ ۲۷۷۳) کی شان میں لکھا تھا، مقامے کو مدح کے لیے اختیار کیا ہے - نویں صدی کے عظیم قاموس نگار السیوطی نے اس صنف کو نظر انداز نہیں کیا بلکہ اس نے اس کے روایتی استعمال کو یکسر ٹھکراتے ہوئے اسے علم کی مختلف شاخوں کے لیے، خواہ وہ مذہبی ہوں خواہ دنیوی، استعمال کیا ہے؛ مثلاً اس مسئلے کے لیے کہ محمد [صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم] کے والدین کا دوسری دنیا میں کیا حشر ہوگا، یا مختلف قسم کی خوشبوؤں پھولوں اور پھلوں وغیرہ کی خوبیاں کیا ہیں - اس نے اس صنف کو فحشیات کے لیے استعمال کرنے سے گریز کیا (رک بہ السیوطی، جہاں ان کتابوں کے مطبوعہ نسخوں کا ذکر ہے) - جنوبی عرب کے زیدی ابراهیم بن محمد الهادوی بن الوزیر (م ۹۱۴ - ۱۵۰۸ء) نے، جو السیوطی کا ہمعصر تھا، المقامة النظریة و الفاکهة الخبریة (لائیڈن، شمارہ ۴۳۸: Brill-Houtsma، شمارہ ۶۷) میں مقامے کو دینی تعلیم کے لیے استعمال کیا ہے - السیوطی کے حریف احمد بن محمد القسطلانی (م ۹۲۳ھ / ۱۵۱۷ء) کے **مقامات العارفین** (استانبول، کوپرولو، شمارہ ۷۸۴) میں یہی صورت نظر آتی ہے - گیارھویں اور بارھویں صدی میں بھی جب کہ تصنیف و تالیف کا معیار بہت پست ہو گیا تھا، مقامے کو مختلف مقاصد کے لیے استعمال کیا جاتا رہا - ۱۰۷۸ھ/۱۶۶۷ء میں جمال الدین

ابوالفتح بن علوان القبّانی نے اس جنگ کے متعلق ایک مقامه لکھا جو اس وقت بصرے کے امیروں حسین پاشا اور علی پاشا افراسیاب اور ابراهیم پاشا کے زیر قیادت ترکی فوج کے درمیان هو رهی تھی - اس کی تشریح اس نے اپنی شرح زادالمسافر میں کی ھے (مخطوطۂ موزۂ بریطانیه، شماره ۱۳۰۵-۱۳۰۶؛ بغداد ۱۹۲۴ء، جسے R. Mignon نے اپنی کتاب *History of Modern Bassorah*، ص ۲۶۹ تا ۲۸۶ میں استعمال کیا ھے، دیکھیے St. H. Longrigg : *Four Centuries of modern Iraq*، اوکسفرڈ ۱۹۲۵ء، ص ۳۲۸) - اس کے هم وطن عبدالله بن الحسین بن ماری البغدادی السویدی (م ۱۱۷۴ھ/۱۷۶۰ء) اور اس کے بیٹے ابوالخیر عبدالرحمن (م ۱۲۰۰ھ / ۱۷۸۶ء) نے قدیم و جدید امثال کو ایک ظریفانه عبارت میں منسلک کرنے کے لیے اس طرز سے کام لیا (مقامات الأمثال السّائرة، قاهره ۱۳۲۴ھ اور اس کے بیٹے کی المقامة جامعة الامثال عزیزه الامثال [کذا؛ عزیزة المثال ؟] برلن عدد ۸۵۸۲-۸۵۸۳) - الحریری کے مقامات کی ایک نقل، جس میں ان پچاس واقعات کا ذکر ھے جو ابو الظّفر الهندی السیّاح [بطل افسانه] کو پیش آئے اور جن کا پس منظر هندوستان اور راوی النّاصر بن الفتّاح ھے، ابوبکر بن محسن باعبود العلوی نے ۱۱۲۸ھ/۱۷۱۵ء میں مکمل کی (طبع سنگی در مطبعة العلوم، ۱۲۶۴ھ، بعنوان المقامات الهندیة: دیکھیے هدایت حسین : *Catalogue raisonné of the Buhar Libraray*، ۲ : ۵۰۹).

الحریری نے خود بھی اپنے فن کو محض لفظی شعبده بازی سے مبتذل کر دیا جب اس نے الرسائل السّینیة و الشینیة میں، جو مقامات میں شامل نهیں هیں، محض ایسے الفاظ استعمال کیے جن میں س اور ش آتے هیں (بعینه جس طرح که سمونیدس Simonides کے ایک هم عصر نے ایک یونانی مذهبی گیت لکھا جس میں حرف س (sigma) کهیں نه تھا، دیکھیے V. Wilamowitz : *Kultur d. Gegenwart*، ۱/۳ : ۹۴) - الحنفی کے مقامات میں بھی اسی قسم کی لفظی شعبده بازی پائی جاتی ھے - عبدالله بن عبدالله الادکاوی (م ۱۱۸۴ھ/۱۷۷۰ نے المقامة الاسکندریه و التصحینیة لکھا، جس میں ایسے دو دو الفاظ یکجا استعمال کیے گئے هیں جن میں محض حرکات و اعراب کا فرق ھے (دیکھیے Ahlwardt : *Verz Hss. Berlin*، شماره ۸۵۸۱) - عثمان بن علی العُمری الموصلی (م ۱۱۸۴ھ/۱۷۷۰ء) کے المقامة الدُّجیلیة والمقالة العُمریّة کا نمایاں پهلو علم و فضل کی بےجا نمائش ھے، جس کا موضوع مسلمانوں کے مختلف مذهبی فرقوں کی فهرست اور ان کی مختصر سی خصوصیات کا بیان ھے (طبع Rescher در *Beiträge zur Maqāmenlit.*، ۴: ۱۹۱ تا ۲۸۵، جهاں اس فن کی اور متأخر مثالیں بھی دی گئی هیں).

عربی زبان کا ایک موضوع، جو ابتدا هی سے مقبول چلا آ رها تھا، مناظره ھے (دیکھیے Steinschneider : *Rangstreitliteratur*، *S. B. Ak. Wien*، ۱۵۵ : ۴، ۱۹۰۸ء؛ Brockelmann در *Melanges Derenbourg*، ص ۲۳۱؛ *Asia Major.*، ۱ : ۳۲) - اس موضوع کو یوسف بن سالم الحفنی (م ۱۱۷۸ھ/۱۷۶۴ء) نے مقامة المحاکمة بین المُدام و الزُّهور (Ahlwardt : *Verz. Berlin*، شماره ۸۵۸۰) میں مقامے هی کی طرز میں لکھا ھے - اسی یوسف الحفنی نے مقامے کو المقامة الحفنیّة (موزۂ بریطانیه، شماره ۱۰۵۲، ۱) میں مدح کے لیے بھی استعمال کیا ھے - اقریطش کے ایک ترک باشندے احمد بن ابراهیم الرّسمی (م ۱۱۹۷ھ/۱۷۸۳ء) نے بھی اس انداز بیان کو اپنے المقامة الزُّلالیة البشاریّة میں، جسے المرادی نے سلک الدرر (۱ : ۴۷ ببعد) میں درج کیا ھے، اختیار کیا.

آخر میں هم یه بھی بتا دیں که انیسویں

صدی کے مصنفین نے اس طرز کے احیا کی کوشش کی ہے، چنانچہ بیروت کے ایک عیسائی ناصیف الیازجی (م ۱۸۷۱ع) نے مجمع البحرین میں، جس میں ساٹھ مقامے ہیں اور جس کی اس نے شرح بھی لکھی ہے (بیروت ۱۸۵۶ع، ۱۸۷۲ع، ۱۸۸۰ع، ۱۹۲۴ع)، الحریری کا بہت کامیابی سے تتبع کیا ہے۔ شہاب الدین محمود الآلوسی (م ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۳ع) نے جو مقامات ۱۲۳۷ھ/۱۸۲۲ میں لکھے اور ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۳ع میں شائع کیے (چاپ سنگی، بغداد ۱۲۷۳ھ) وہ اتنے کامیاب نہیں رہے۔ مصری مصنّف عبداللّٰہ پاشا الفکری (م ۱۳۰۷ھ/۱۸۹۰ع) کے مجموعۂ تصانیف الآثار الفکّریة (بولاق ۱۳۱۵ھ) میں بہت سے مقامے ہیں، جن میں سے ایک المقامة الفکّریة فی المَمْلَکة الباطنیّة علٰحدہ بھی شائع ہو چکا ہے (قاہرہ ۱۲۸۹ھ).

اس انداز تحریر کا، جو عربی میں اس قدر مقبول تھا، دوسری زبانوں کی ادبیات میں بھی تتبع کیا گیا۔ ایرانیوں کے ہاں قاضی حمیدالدین ابوبکر بن عمر بن محمود البلخی (م ۵۵۹ھ/۱۱۶۴ع) کے مقامات (المقامات الحمیدیة یا مقامات حمیدی)، جو اس نے ۵۵۱ھ/۱۱۵۶ع (حاجی خلیفہ شمارہ ۱۲۷۱۶) میں لکھے، خاص طور پر قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں۔ [نظامی] عروضی نے اپنے چہار مقالہ (طبع میرزا محمد [قزوینی] ص ۱۳ س ۱۱ و مترجمۂ براؤن Brown، ص ۲۰) میں ان مقامات کا مقابلہ الهمذانی اور الحریری کے مقامات سے کیا ہے۔ یہ مقامات متعدد مناظروں پر مشتمل ہیں، مثلاً جوانی اور بڑھاپے کے مابین، ایک سنی اور ایک شیعی کے مابین، ایک طبیب اور ایک نجومی کے مابین؛ نیز ان میں بہار و خزاں، عشق و جنون اور شریعت و تصوف کے مسائل پر بحث کی گئی ہے؛ لیکن یہاں بھی موضوع اور نفس مضمون انداز بیان کے مقابلے میں ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ موزۂ بریطانیہ کے مخطوطے (Rieu : *Cat. Pcrs. Mss.*، شمارہ ۷۴۷) کے تئیس یا چوبیس مقامات کی ترتیب اور نام تہران اور کانپور کی سنگی طباعتوں کی دی ہوئی ترتیب اور ناموں سے بہت مختلف ہیں (دیکھیے Browne : *A Lit. Hist. of Persia*، ۲ : ۳۴۷)۔ معلوم ہوتا ہے کہ حمیدالدین کی مثال کی پیروی زیادہ لوگوں نے نہیں کی؛ صرف ایک صحافی ادیب الممالک (م ۱۰ فروری ۱۹۱۷ع) نے بموجب ایک مخطوطے کے، جو براؤن کے پاس تھا (دیکھیے *Lit. Hist.*، ۴ : ۳۴۹)، مقامات کا ایک مجموعہ تصنیف کیا تھا.

ہسپانیہ میں یہودی ربی یہودہ بن شلومو حریزی نے، جو تیرھویں صدی ہجری کی ابتدا میں ہوا ہے، مقامات الحریری کا ترجمہ عبرانی زبان میں کیا اور پچاس مقامے اسی طرز میں لکھے، جن کا نام اس نے سفر تحکمونی رکھا۔ ان میں اس نے بڑی مہارت سے الحریری کے انداز تحریر کا تتبع کیا ہے اور جا بجا کتاب مقدس سے اقتباسات دیے ہیں (دیکھیے *Iudae Harizii Macamac*، طبع P. de Lagarde، گوٹنگن ۱۸۸۱ع، ہینوور ۱۹۲۴ع).

آخر میں نصیبین کے اسقف اعظم عبد یشُوع Ebedyeshu (م ۱۳۱۸ھ) نے ۱۲۹۰-۱۲۹۱ھ میں الحریری کی طرز میں سریانی زبان میں مذہبی اور اخلاقی موضوعات پر پچاس نظمیں لکھیں، جو دو حصوں میں منقسم ہیں اور حضرت ادریس[۴] (Enoch) اور حضرت الیاس[۳] (Elias) کے نام سے منتسب ہیں۔ اس نے ان نظموں کی مصنوعی زبان کی تشریح ۱۳۱۶ھ میں خود ایک شرح لکھ کر کی (پہلا حصہ : *Pardaisa dha Edhen seu Paradisus Eden Carmina auctore Mar Ebediso Sobensi*، طبع Gabriel Cardahi، بیروت ۱۸۸۹ع).

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ھیں .

(C.BROCKELMANN)

⊗ **مَحاضَرات** : (ع)، واحد محاضرہ : ھی اَنْ یُجِیبَ الانسانُ مخاطبہٗ، بما یحضرہٗ من اجابتہ، یعنی (۱) مخاطب کے سوال کا جواب دینا (محمد فرید وجدی : دائرۃ المعارف القرآن الرابع عشر ، بذیل المحاضرۃ)؛ (۲) سوال و جواب کردن باھم (فرھنگ آنند راج ، بذیل مادہ)؛ (۳) مجالس میں ھونے والی گفتگو (المعجم الوسیط، بذیل مادہ)؛ (۴) مجلس کی کارروائی، رُوداد، سرکاری رپورٹ (*A Dictionary of Modern Arabic* : Hans Wehr)۔ علما کی مجالس اور خلفا، امرا و وزراء کے ایوانوں میں ارباب علم و فضل علمی، ادبی اور تاریخی موضوعات پر اظہار خیال کیا کرتے تھے ۔ کبھی نحو کے کسی مسئلے پر بحث چھڑ جاتی تھی، کبھی کوئی شعر موضوع سخن بن جاتا تھا، کبھی کوئی ندرت آمیز تاریخی واقعہ بیان کیا جاتا تھا اور کبھی ملوک عرب، شاھان عجم اور خلفاے اسلام کا تذکرہ ھوتا ۔ کبھی کبھی دو عالموں کے درمیان کسی موضوع پر مناظرہ بھی ھو جاتا تھا اور سوال و جواب اور رد و قدح کا سلسلہ چھڑ جاتا ۔ بعض اوقات ان علمی مجالس کے مذاکرات و مکالمات کو کتابی صورت میں جمع کر لیا جاتا تھا ۔ یہ کتابیں کتب مجالس یا کتبِ محاضرات کہلاتی ھیں۔ ان میں سے چیدہ چیدہ کتابوں کا یہاں ذکر کیا جاتا ھے :۔

اس موضوع پر قدیم ترین کتاب ابو عبیدہ مَعْمر بن المُثنی (م ۲۱۰ھ/۸۲۵ء) کی کتاب المحاضرات والمحاورات ھے ۔ ابوعبیدہ دوسری صدی ھجری کے ممتاز عالم اور مفسّر قرآن تھے ۔ اس کتاب کا مخطوطہ کتاب خانۂ شیخ الاسلام، مدینۂ منوّرہ، میں محفوظ ھے (براکلمان (تعریب) ، ۲ : ۱۴۳ ، قاہرہ ۱۹۶۱ء) ؛ (۲) احمد امین : ضحی الاسلام ، ۲ : ۳۰۴ تا ۳۰۵ ، مطبوعۂ قاھرہ) ۔

ثعلب (م ۲۹۱ھ/ ۹۰۴ء) نے، جو تیسری صدی ھجری کا ممتاز عالم، ادیب اور نحوی تھا، مجالس ثعلب (قاھرہ ۱۹۴۸ء) میں قرآن مجید، حدیث اور قدیم اشعار کے بعض مشکل الفاظ کی تشریح کلام عرب کی روشنی میں کی ھے ۔ اس کتاب میں بعض دلچسپ تاریخی واقعات بھی مذکور ھیں .

ابوالقاسم عبدالرحمن اسحٰق الزجاجی (م ۳۴۰ھ/ ۹۵۱ء) چوتھی صدی ھجری کا سربرآوردہ نحوی اور ادیب تھا ۔ مجالس العلماء (کویت ۱۹۵۲ء) میں اس نے مختلف نحوی مسائل پر ثعلب، ابن السکیت، المازنی اور الزجاج کے مناقشات و مذاکرات جمع کر دیے ھیں۔ ان میں سیبویہ اور الکسائی کا مشہور مناظرہ بھی شامل ھے ، جو ھارون الرشید کے دربار میں ھوا تھا (مجالس العلما، ص ۸) ۔ اس کتاب میں بعض دلچسپ قصص بھی شامل ھیں .

ابوعلی الحسّن التّنُوخی (م ۳۸۴ھ/۹۹۴ء) عالم، ادیب شاعر اور ظریف تھا ۔ اس کی تصنیفات میں سے (۱) کتاب الفرج بعدالشِّدّۃ (مطبوعۂ قاھرہ) میں تنگی کے بعد فراخی اور مصیبت کے بعد راحت کے دلچسپ واقعات ملتے ھیں؛ (۲) المستجاد من فعلات الاجواد (دمشق ۱۹۴۶ء) میں اھل بیت کرام ، خلفا ، وزرا ، امرا، بالخصوص برامکہ کی سخاوت اور دریا دلی کے سبق آموز واقعات مذکور ھیں؛ (۳) نِشْوار المُحاضرہ و اخبار المذاکرہ، طبع مرجلیوث، قاھرہ ۱۹۲۱ء، (ایک جلد) و دمشق ۱۹۷۴ء (۶ جلدیں)، تیسری اور چوتھی صدی ھجری کے وزرا اور ان کے عروج و زوال کی افسانوی داستان ھے ۔ اس میں بہت سی حکایات ایسی بھی ھیں جو عوام کی عادات و اطوار اور ان کے احوال و مشاغل کی ترجمان ھیں۔ انداز بیان سادہ اور رواں، دلچسپ اور مؤثّر ھے (یاقوت : معجم الادباء، مطبوعۂ قاھرہ ، ۱۷ : ۹۲ تا ۱۱۶).

ابو حیان التوحیدی (م ۴۰۰ھ/۱۰۱۰ء) چوتھی صدی ہجری کی نادرۂ روزگار شخصیت ہے ۔ وہ علم و فضل اور ذہانت و ذکاوت میں یکتاے زمانہ، امام البلغاء، رئیس المتکلمین اور شیخ المتصوفین تھا (یاقوت: معجم الادباء، ۱۵ : ۵ تا ۵۰) ۔ تلاش معاش میں اس نے بیشتر ممالک اسلامیہ کی خاک چھانی تھی، لیکن گوہر مقصود حاصل کرنے میں ناکام رہا ۔ وہ عمر بھر محرومی قسمت کا شاکی رہا ۔ ابو حیان التوحیدی کی بیشتر کتابیں دستبرد زمانہ کی نذر ہو گئیں ۔ ادب اور محاضرات پر جو کتابیں بچ گئی ہیں، وہ یہ ہیں : (۱) الاِمتاع والمؤانسة (۳ جلدیں، قاہرہ ۱۹۵۰ء) : التوحیدی کے علمی و ادبی محاضرات کا مجموعہ ہے، جس میں اس نے وزیر ابن عارض کے سوالات کے جوابات دیے ہیں ۔ الف لیلة ایک ہزار ایک، راتوں پر مشتمل ہے اور الامتاع صرف چالیس راتوں پر ۔ الف لیلة میں افسانوی واقعات ہیں جبکہ الامتاع کے مباحث، عقلی اور حکیمانہ ہیں ۔ الامتاع سے عہد بویہی کی علمی اور عملی سرگرمیوں کا بھی پتا چلتا ہے ۔ اس میں اس مناظرے کی دلچسپ روداد بھی ملتی ہے جو یونانی اور عربی نحو کے بارے میں متی بن یونس اور ابو سعید السیرافی کے درمیان ہوا تھا (الاِمتاع، ۱ : ۱۰۸ تا ۱۲۸؛ مترجمۂ مرجلیوث Margoliouth : *The discussion between Abu Bishr matta and Abu Said Al Sirafi on the Merits of logic and grammar*، در *GRAS*، ۱۹۰۵ء، ص ۷۹ تا ۱۳۹) ۔ ایک دوسرے مناظرے میں حکمت یونان اور شریعت اسلامیہ کے درمیان دلچسپ موازنہ کیا گیا ہے (الامتاع، ۲ : ۹ تا ۲۳، مطبوعۂ قاہرہ)؛ (۲) المقابسات (۱۹۲۹ء) : وزیر اعظم ابن عارض (م ۳۸۵ھ) کے مکان پر ایک دلچسپ علمی نشست ہوا کرتی تھی، جس میں ہر مذہب و ملت کے فلسفی، طبیب، ریاضی دان، ادیب اور متکلم شریک ہوتے تھے ۔ ان مجالس میں ادب، فلسفہ اور تصوف پر بحثیں ہوتی تھیں ۔ المقابسات ان مجالس کی روداد ہے ۔ اس کے بیشتر مباحث نہایت دقیق، مبہم اور غامض ہیں ۔ اس میں کسی قسم کی تبویب و ترتیب نہیں ۔ التوحیدی کی نثر سلاست زبان اور رنگینی بیان کا عمدہ امتزاج اور نثر مزدوج کا بہترین نمونہ ہے (ابراہیم کیلانی: ابو حیان التوحیدی، ص ۵۷ تا ۷۶، قاہرہ ۱۹۵۷ء) ۔

ابو منصور الثعالبی (م ۴۲۹ھ) مشہور زمانہ مصنف، شاعر اور نثر نگار تھا (وفیات الاعیان، ۱ : ۵۲۱ ، قاہرہ ۱۲۹۱ھ) ۔ الثعالبی کی نثر میں سجع کا التزام پایا جاتا ہے، جو تکلف اور ابہام سے خالی ہوتا ہے ۔ اس کی تصنیفات میں سے (۱) المؤنس الوحید فی المحاضرات (وی انا ۱۸۲۹ء)، (۲) کتاب التمثیل والمحاضرہ (قاہرہ ۱۹۶۱ء) اور (۳) حلیة المحاضرہ و عنوان المذاکرہ و میدان المسامرہ (مخطوطۂ پیرس، عربی، عدد ۵۹۱۴ تا ۵۹۱۸؛ براکلمان، تکملہ، ۱ : ۵۰۱) قابل ذکر ہیں ۔

ابن عبدالبر القرطبی (۴۶۳ھ/۱۰۷۱ء) اندلس کے مشہور محدث، مؤرخ اور ادیب تھے (ابن بشکوال : الصلة، عدد ۱۳۶۸، مطبوعہ میڈرڈ) ۔ بہجة المجالس و انس المجالس (قاہرہ ۱۹۷۲ء) محاضرات پر مشتمل ہے، جس میں اکابر اسلام کے اقوال، دلچسپ حکایات اور تاریخی واقعات ہیں ۔

حسین بن محمد الراغب الاصفہانی (۵۰۲ھ/۱۱۰۸ء) لغت، عربیت، شعر، اخلاق اور حکمت کے امام تھے ۔ المفردات فی غریب القرآن ان کی یادگار زمانہ تصنیف ہے ۔ دوسری اہم کتاب الذریعہ الی مکارم الشریعة ہے، جسے امام غزالیؒ سفر و حضر میں اپنے ساتھ رکھتے تھے ۔ ادب میں قابل ذکر کتاب محاضرات الادباء و محاولات الشعراء و البلغاء (مطبوعۂ قاہرہ و بیروت) ہے، جو ادب، شعر، حکیمانہ اقوال، دلچسپ واقعات اور

امثال کا خزانہ ہے۔ اس میں اخلاقی موضوعات، مثلاً علم، جہالت، انصاف، ظلم، بخل، کرم، زہد اور تقوی وغیرہ مضامین سے بحث کی گئی ہے۔ درمیان میں موزوں اشعار بھی مذکور ہیں (محمد کرد علی : کنوز الاجداد، ص ۲۶۸ تا ۲۷۱، دمشق ۱۹۵۰ء).

محمود بن عمر الزمخشری (م ۵۳۸ھ / ۱۱۴۳ء) تفسیر، لغت اور ادب کے ماہر تھے۔ تفسیر میں الکشاف ان کی لازوال تصنیف ہے (جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغة العربیه، ۳ : ۴۷ تا ۴۹، مطبوعۂ بیروت)؛ ربیع الابرار فِیما یسرّ الخواطِر والاَ فکار (مطبوعۂ قاہرہ) محاضرات پر ہے، جو عام قاری کی تفریح طبع کے لیے لکھی گئی ہے .

محی الدین ابن عربی (م ۶۳۸ھ/ ۱۲۴۰ء) اکابر صوفیہ میں ہیں۔ محاضرات الابرار و مسامرة الاخیار فی الادبیات و النوادر و الاخبار (قاہرہ ۱۹۰۶ء) تراسی کتب ادب و تاریخ اور محاضرات سے مأخوذ ہے۔ اس میں مواعظ، امثال، نادر حکایات اور خلفاے اسلام کے واقعات ہیں .

موجودہ زمانے میں محاضرات کا اطلاق خطبات اور علمی تقاریر پر ہونے لگا ہے، مثلاً Ignaz Guidi : محاضرات ادبیات الجغرافیه و التأریخ واللغة عند العرب (قاہرہ ۱۳۳۰ھ)؛ (۲) محمد الخضری : محاضرات تاریخ الامم الاسلامیه؛ (۳) محاضر جلسات مجمع اللغة العربیه وغیرہ.

ان کے علاوہ عیون الاخبار (ابن قتیبه)؛ (۲) کتاب المحاسن والمساوی (ابراہیم البیہقی)؛ (۳) العقد الفرید (ابن عبد ربّه)؛ (۴) کتاب المکافئة (ابن دایه)؛ (۵) کتاب الاغانی (ابوالفرج الاصبہانی)؛ (۶) البصائر و الذخائر (ابو حیان التوحیدی) وغیرہ بھی محاضرات کا پہلو لیے ہوئے ہیں، لیکن ہم نے اس قسم کی کتابوں کو نظر انداز کر دیا ہے کیونکہ یہ ہماری بیان کردہ تعریف سے ذرا ہٹی ہوئی ہیں.

مآخذ : متن میں مذکورہ کتابوں کے علاوہ دیکھیے (۱) براکلمان : تکمله، ج ۱ تا ۳، مطبوعۂ لائیڈن؛ (۲) یاقوت : معجم الادباء، قاہرہ ۱۹۳۸ء؛ (۳) ابن خلکان : وفیات الاعیان، بیروت ۱۹۷۰ء تا ۱۹۷۲ء؛ (۴) ابن العماد : شذرات الذہب، قاہرہ ۱۳۵۰ھ؛ (۵) زکی مبارک: النثرالفنی فی قرن الرابع، قاہرہ ۱۹۳۴ء؛ (۶) محمد کرد علی: امرالبیان، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۷) وہی مصنف : کنوزالاجداد، دمشق ۱۹۵۰ء؛ (۸) حاجی خلیفه : کشف الظنون، استانبول ۱۹۴۱ء؛ (۹) ذیل کشف الظنون، استانبول ۱۹۴۷ء؛ (۱۰) سرکیس : معجم المطبوعات، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۱) الزرکلی : الاعلام، قاہرہ ۱۹۵۴ تا ۱۹۵۹ء؛ (۱۲) جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغة العربیه، بیروت ۱۹۶۷ء.

(نذیر حسین)

صناعات

⊗ **بَحْریات** : رَكَ به ابن ماجد؛ بار بروسه؛ سلیمان المهری.

⊗ **علم حربیات** : رَكَ به محمّد رسول اللہ صلّی اللہ علیه و سلّم (بذیل غزوات).

علم (فن) الفُرُوْسِیَّه : (ع) شهسواری (نظری و عملی) کی جمله اصناف کا علم، جس میں اسپ شناسی کے اصول (خَلْق الخَیْل)، گھوڑوں کی نگهداشت اور بیطاری اور سیاسة الخیل شامل هیں.

جو لوگ عربوں کے هاں فن شهسواری کا مطالعه کرنا چاهتے هیں ان کے لیے لغت کی کتابیں زیاده دلچسپی کا موجب نه هوں گی کیونکه یه کتابیں لغویوں کی تصنیف کرده هیں، اسپ سواروں کی لکھی هوئی نهیں (چنانچه ان کی نوعیت فنی نهیں، ادبی هے) ۔ اس سلسلے میں قدیم ترین تصنیف الاصمعی : کتاب الخیل (طبع Haffner، وی‌انا ۱۸۷۵ء) هے ۔ اس کے علاوه هشام الکلبی اور ابن الاعرابی کی کتابیں بھی قابل ذکر هیں، جن کے بعض اجزا کو G. Levi Della Vida نے مرتب کر کے شائع کیا هے (لائیڈن ۱۹۲۸ء) ۔ کتاب الفهرست میں ابو عبیده کی تین کتابوں کتاب السَّرج، کتاب الخیل اور کتاب اللِّجام کا ذکر آیا هے ۔ ان کے بعض اجزا الدمیاطی نے اپنی کتاب فضل الخیل میں نقل کر کے محفوظ کر دیے هیں ۔ الجاحظ کی کتاب الحیوان میں بعض مفقود کتابوں کے اقتباسات ملتے هیں ۔ شهسواری کے بارے میں قیمتی معلومات زیاده تر ایسی کتابوں میں ملتی هیں جن کا گھوڑوں کے موضوع سے براه راست کوئی تعلق نهیں، مثلاً الجاحظ: رسالة فی مناقب الاتراک.

ادب عربی میں فروسیه کے متعلق فنی رسائل بعد کے دور میں لکھے گئے ۔ ان رسائل کے مصنفین شهسوار، سلوتری اور اسپ سوار هوتے تھے، جو اپنے علم و فضل کے اظهار کے لیے لغت کی کتابوں سے عبارتوں کی عبارتیں یا ان کے بعض ٹکڑے اپنے رسائل میں نقل کر لیا کرتے تھے ۔ خوش قسمتی سے وه چند صفحات شهسواری کے بارے میں بھی لکھ دیتے تھے، جن میں شهسواری کے تربیت کا بیان هوتا تھا یا نو عمر شهسواروں کے لیے چند اصول قلمبند کر دیے جاتے تھے .

مسلم ممالک میں شهسواری کی دو قسمیں رائج تھیں اور ان میں بنیادی فرق ملحوظ رکھنا چاهیے ۔ ایک تو وه اسپ سواری تھی جس کی مشق عرب صحرا میں کیا کرتے تھے اور دوسری وه گھڑ سواری جو اعلیٰ تعلیم و تربیت کا نتیجه هوتی تھی ۔ اول الذکر کے بارے میں همارے پاس بعض دستاویزات موجود هیں، جن کی مدد سے هم اس کا تفصیلی نقشه پیش کر سکتے هیں ۔ بنیادی طور پر یه دو صورتوں میں سامنے آتی هے، یعنی جنگ اور گھڑدوڑ ۔ قبائلی جنگ جووں کی شهسواری کا مدار حملے اور فرار (الکَرّ و الفَرّ) کی جنگی حکمت عملی پر تھا ۔ وه چھوٹے چھوٹے دستے بنا کر اس کی مشق کیا کرتے تھے ۔ ان جنگی مشقوں میں وه تلوار اور نیزے کے استعمال کو کمان پر ترجیح دیتے تھے ۔ الجاحظ کا خیال تھا که عرب کمان کو بھدے طریقے سے گرفت میں لیتے تھے ۔ اس کا یه بھی بیان هے که ''ایک خارجی قریب سے لڑتا هوا زیاده تر نیزے پر انحصار رکھتا هے اور خارجی اور بدو دونوں گھوڑے پر سوار هو کر نامور تیر انداز نهیں هو سکتے'' ۔ اس عهد میں ساز کا سوال بھی عقدهٔ لاینحل رهتا هے ۔ عربی اشعار کی مدد سے هم یه بھی فیصله نهیں کر سکتے که قبائلی شهسوار کس قسم کی

زین استعمال کرتے تھے۔

اب لگام کا بھی سوال پیدا ہوتا ہے۔ انیسویں صدی عیسوی کے سیاحوں کے بیانات سے پتا چلتا ہے کہ مشرق میں عرب شہسواروں نے فولادی لگام شاذ و نادر ہی استعمال کی تھی۔ وہ اس کو فولادی لگام پر ترجیح دیتے تھے۔ ہم پوچھ سکتے ہیں کہ کیا جاہلیت کی شاعری میں لجام کا لفظ لوہے کی زنجیر والی لگام کے لیے آیا ہے؟ شاید اس کا استعمال حملے کے وقت ہوتا تھا تا کہ گھوڑے یکایک ٹھیر سکیں یا تیزی سے آدھا چکر کاٹ سکیں۔

گھڑدوڑ (سَبْق، سِبَاق) کے بارے میں ہمارے پاس دستاویزی شہادتیں موجود ہیں۔ اگرچہ ان میں بعض تفصیلات کے بارے میں اختلاف بھی پایا جاتا ہے، لیکن ان کے مصنفین نے گھوڑوں کے تربیت (تضمیر، اضمار) کے بارے میں شرائط بھی بیان کی ہیں۔ گھوڑوں کی تربیت میں چالیس سے ساٹھ دن تک صرف ہوتے تھے اور مناسب خوراک دینے سے ان کی حالت عمدہ ہو جاتی تھی۔ ان کا مٹاپا دور کرنے کے لیے ان پر کمبل ڈال دیے جاتے تھے۔ اس طرح پسینہ خارج ہو کر وہ چھریرے بدن کے نکل آتے تھے۔ ایسے ہلکے پھلکے گھوڑے جِناد کہلاتے تھے اور خارج شدہ پسینہ سِراح کے نام سے موسوم ہوتا تھا۔

اسلام کی آمد سے قبل عرب میں مختلف قبائل کے گھوڑوں میں دوڑنے کا مقابلہ ہوتا تھا۔ ان گھڑ دوڑوں کا فاصلہ طویل اور راستہ مختلف ہوتا تھا۔ یہ مقابلے بسا اوقات لمبی اور خونی جنگوں کا پیش خیمہ بن جاتے تھے (رکَ بہ فرس)۔ گھڑ دوڑ (حلبہ) میں دس گھوڑے حصہ لیتے تھے۔ سب سے آگے آنے والے آٹھ گھوڑے دوڑ ختم ہونے پر میدان کے جس احاطے میں داخل ہوتے تھے وہاں نیزوں پر سات نشانات ہوتے تھے۔ ان میں سے سات گھوڑے اعلیٰ قدر کارکردگی کا انعامات حاصل کرتے جبکہ آٹھواں گھوڑا انعام سے محروم رہتا تھا، تاہم اس کا داخلہ بھی ایک قسم کا اعزاز ہوتا تھا۔ جیتنے والے گھوڑوں کے نام باعتبار کارکردگی ترتیب سے رکھے جاتے تھے؛ چنانچہ مختلف مصنفوں نے ان کے مختلف نام دیے ہیں۔ بقول المسعودی پہلے آنے والے کا نام السابق، دوسرے کا مُتَبرِّز، تیسرے کا مُجَلِّی، چوتھے کا مُصَلِّی، پانچویں کا مُسَلِّی، چھٹے کا تالی اور ساتویں کا مُرتاح ہوتا تھا۔ الثعالبی نے الجاحظ کی پیروی کرتے ہوئے مختلف نام دیے ہیں، جس میں تیسرے کو مقفّی اور پانچویں کو عاطف لکھا گیا ہے۔ دونوں روایات میں نویں کو لطیم (= جسے دھکے مار کر احاطے سے باہر نکال دیا ہو) اور دسویں کو سکیت (= جو مقابلے کے خاتمہ پر شرم کے مارے خاموش ہو گیا ہو) کہا گیا ہے۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے گھڑدوڑ کی ممانعت نہیں فرمائی، اس لیے کہ اس سے پالنے والوں میں مسابقت اور گھوڑوں کے تحفظ اور ان کی افزائش نسل کا جذبہ پیدا ہوتا تھا، جو جنگوں کے باعث روز بروز گھٹتے جا رہے تھے۔ آپؐ نے گھڑدوڑ کے ضوابط بھی وضع کیے تھے اور آپؐ ہی کے مشورے سے کھلے مقابلوں کا آغاز ہوا تھا۔ اس سلسلے میں آپؐ نے میدان کی حدود میں یکسانی اور گھڑدوڑ میں شریک گھوڑوں کی عمروں کے اعتبار سے فاصلوں کا تعین فرمایا تھا۔ احادیث میں آیا ہے کہ آپؐ نے مدینۂ منورہ میں گھڑدوڑوں کا انتظام فرمایا تھا اور پختہ عمر کے گھوڑوں کے لیے حضیة سے ثَنِیّة الوداع (۶۰ غلوات) اور نو عمر گھوڑوں کے واسطے ثنیة الوداع سے بنو زریق (۱۰ علوات) کا فاصلہ تجویز فرمایا تھا۔ ان گھڑدوڑوں کے لیے آپؐ گراں قدر انعام بھی

دیتے تھے اور اپنے گھوڑوں کو بھی شریک فرمایا کرتے تھے۔

خلفاے راشدین کے زمانے میں جنگی فتوحات نے عربوں کو شہسواری کی بیرونی روایات سے واقف کرایا۔ ان سے شناسا ھو کر وہ گھوڑے پر سوار ھو کر جنگ کرنے کی نئی نئی تدبیریں منظم کرنے لگے۔ یہ روایات ایرانی، ترکی اور یونانی تھیں۔ فروسیہ پر رسائل لکھنے والوں نے ایرانی اور ترک شہسواروں کے عربی نام دیے ھیں۔ اس سے ظاھر ھوتا ھے کہ غیر عربوں نے شہسواری کے نئے فن کے فروغ میں حصہ لیا ھوگا۔ یہ اثر ابتدائی زمانے سے محسوس ھونے لگا تھا۔ پہلی صدی ھجری میں حضرت علیؓ کا آزاد کردہ غلام قنبر فتی تھا۔ روایت ھے کہ اس نے حضرت علیؓ کے ایک منہ زور گھوڑے کو سدھایا تھا (دیکھیے تاج العروس، ۳ : ۵۰۷).

اس فن کا تاریخی مطالعہ کسی قسم کی دلچسپی کا موجب نہ ھوگا۔ در اصل گھڑ سواری میں دو عناصر طبعی ارتقا کا موجب ھوتے ھیں: زیر استعمال گھوڑے کی قسم اور نئے اسلحہ کا استعمال۔ ان میں پہلا عنصر تو خارج از بحث ھے، اگرچہ مفتوحہ ممالک میں عربی گھوڑوں کو مقامی گھوڑوں سے ملا کر مخلوط نسل کے گھوڑے پیدا کیے جاتے ھیں (رَمَکَ بہ فرس)، جو مشرقی نسل ھی سے تعلق رکھتے تھے۔ دوسرے عنصر نے، جس کا قریبی رشتہ فنون جنگ سے ھے، دوسری صدی ھجری / آٹھویں صدی عیسوی میں ظہور پذیر ھونے والے اسلامی فن شہسواری پر فیصلہ کن اثر ڈالا تھا اور جس کے عروج و ترقی کا زمانہ اندلس اور مصر میں چھٹی صدی ھجری / بارھویں صدی عیسوی اور ساتویں صدی ھجری / تیرھویں صدی عیسوی ھے۔

شہسواری کی تربیت کا اصول : گھڑ سواری کے لئے بچھیروں کی تربیت تین سال کی عمر میں شروع ھوتی تھی۔ ان کی تربیت پر جو رسالے لکھے گئے ھیں ان پر موجودہ شہسواری کی چھاپ لگی ھوئی معلوم ھوتی ھے، لیکن ان کی باقاعدہ تربیت کے قواعد و ضوابط کے نقوش کچھ دھندلے سے معلوم ھوتے ھیں۔ ان قواعد کی مصطلحات زیادہ تر ترکی اور ایرانی ھیں۔ ”میدان“ کی اصطلاح گھڑدوڑ کے لیے مستعمل تھی اور ناوردقازان سے وہ چکّر مراد تھا جہاں گھوڑے کو سدھایا جاتا تھا (استخراج الخیل فی الناورد)۔ ترتیب المیدان کی اصطلاح گھڑ سواروں کی منظم حرکات کا مظہر تھی، جیسے ھمارے زمانے میں نمائشی فوجی نقل و حرکت کہا جاتا ھے۔ آگے اور پیچھے میں توازن (تعدیل) اور لگام میں لچک (عَلْق اللّجام و لوک اللّجام) بھی شہسواری میں شامل تھی۔ شوقین شہسواروں کو جو مشورہ دیا جاتا تھا وہ بےحد آسان تھا، یعنی شہسواری کا راز نشست کے جماؤ (ثبات) اور لگاموں کی برابری (تسویۃ العنان) میں مضمر ھے۔ نشست میں استواری گھوڑے کی ننگی پیٹھ پر چڑھنے سے آتی ھے۔ سوار اپنی رانوں کو اچھی طرح جما کر ھی گھوڑے پر ٹھیر سکتا ھے۔ نوخیز شہسوار کو تھوڑا سا تجربہ حاصل ھو جاتا ھے تو وہ زین اور دو شاخی کاٹھی استعمال کرنے لگتا ھے۔ ھم دیکھتے ھیں کہ آج کل شمالی افریقہ میں گھڑ سواری کی مشق کے جو طریقے مروج ھیں وہ اندلس کے طور طریقوں سے کتنے مختلف ھیں۔ گھڑ سواری کے ان مختلف طریقوں کی تاریخ بیان کرنی مشکل ھے، لیکن فولادی کمان اور بندوق کی ایجاد سے ان میں بلا شبہہ تبدیلیاں ظہور میں آئیں۔ مصنفین نے گھوڑوں کی جن پیدائشی اور غیر پیدائشی خرابیوں کی نشاندہی کی ھے ان کی فہرست کافی لمبی ھے۔ ان میں سے بعض یہ ھیں: ھارون وہ گھوڑا ھے جو آگے

بڑھنے سے انکار کر دے؛ شرمیلے گھوڑے کا نام رواغ ھے؛ جموع منہ‌زور گھوڑے کو کہتے ھیں؛ منازع وہ ھے جو لگام کو دانتوں میں دبا کر چباتا ھے اور سر بھی جھٹکتا ھے؛ اگلا پاؤں مارنے والا گھوڑا خبوط کہلاتا ھے؛ زیر تربیت گھوڑے کو شبوب کہتے ھیں؛ شموس وہ گھوڑا ھے جو اپنے اوپر سواری نہ کرنے دے؛ قالوق وہ ھے جس کے مزاج کا پتا نہ چل سکے؛ شرمیلے اور ڈگمگانے والے گھوڑے کو نفوز کہتے ھیں؛ طموع وہ گھوڑا ھے جس پر سوار ہونا ناممکن ہوتا ھے۔ مصنفین نے سر اور شانے کی وضع قطع سے پیدا ہونے والے بعض نقائص کا بھی ذکر کیا ھے۔ سر کی خراب وضع قطع رکھنے والا گھوڑا سنقص کہلاتا ھے۔ ان نقائص کے ازالے کے لیے بعض علاج بھی تجویز کیے جاتے ھیں، لیکن وہ اکثر اوقات ظالمانہ اور بعض صورتوں میں بعید از حقیقت ہوتے ھیں۔

رسائل فروسیہ میں ساز (لجام) کی اصطلاحات کا صحیح بیان آیا ھے۔ ان میں عنان (باگ)، ازار (آھنی رکاب) اور عصاب (پیشانی کی پٹی) بھی شامل ھیں۔ اس زمانے میں تین قسم کی لگامیں استعمال ہوتی تھیں: ایوان سیدھی لگام تھی، فک بے کانٹوں کی اکہری لگام ہوتی تھی اور نازکی موجودہ زمانے کی لگام کے ہم معنی تھی، جو سپاھیوں کے استعمال میں رہتی تھی۔ لگام لوہے کے ٹکڑے (شاکمہ)، دھن گیر، خمدار دھانے (فنس) اور لوہے کی زنجیر (حکمہ) پر مشتمل ہوتی تھی۔ ان دنوں عام طور پر خوارزمی کاٹھیاں استعمال ہوتی تھیں، جو ہموار اور چوڑی ہوتی تھیں اور ان کا قربوس (اگلا حصہ) اور مؤخرہ (پچھلا حصہ) ابھرا ہوتا تھا۔ کاٹھی ایک گدی (مزشحہ) پر رکھی رہتی تھی، جسے دو تنگ (حزام) اور سینہ بند (لبب) تھامے رہتے تھے۔ گھوڑے کے ہار (قلادہ) اور جامے ہوتے تھے، جو کبوش اور شلیل کہلاتے تھے۔ تشاھر اور جلے اصطبلی کپڑے ہوتے تھے۔ جنگی گھوڑے کو براسم (کھپرے) اور براقع (خود) بھی پہناتے تھے۔

چھٹی۔ ساتویں صدی ھجری / بارھویں۔ تیرھویں صدی عیسوی میں فن شہسواری سے متعلق تمام کھیلوں کی باقاعدہ مشقیں ہوا کرتی تھیں۔ شہسوار جرید اور برجاس میں حصہ لیا کرتے تھے، جو ایک قسم کی نیزہ بازی تھی۔ وہ پولو (رک بہ چوگان)، صید افگنی (طرد) اور گھیرا بنا کر شکار کھیلا کرتے تھے۔ شکار کی مؤخرالذکر قسم ممالیک کا دل پسند کھیل تھا۔ ان کھیلوں سے مردوں اور گھوڑوں کو جہاد کی عمدہ تربیت حاصل ہوتی تھی۔ مختلف رسائل، جن میں نیزہ بازی اور تیغ زنی کے طور طریقے مذکور ھیں، بے شمار تشریحات سے بھرے پڑے ھیں۔ ان میں حملہ کرنے اور وار روکنے (البنود والتبطیل) کا تفصیلی بیان بھی موجود ھے۔ اس کے علاوہ چھوٹے ھتّے (کبق) یا لمبی کمان (ندال) سے تیر اندازی کی مشق کا ذکر ملتا ھے۔ امتداد زمانہ کے ساتھ ان سب جنگی کھیلوں کا رواج ختم ہوگیا۔ اب مسلم ممالک میں گھڑ دوڑ کے مغربی قواعد و ضوابط مروج ھیں اور صرف خیالی جنگ (لعب البارود، لعب الخیل) گذشتہ زمانے کے فنون شہسواری کی آخری نشانی رہ گئی ھے۔

مآخذ: رک بہ فرس

(G. DOUILLET)

سلطنت ممالیک میں: عہد ممالیک کی تاریخوں میں گھڑ دوڑ کی مشقوں کے بارے میں کافی سواد ملتا ھے۔ ان میں اھم ترین مآخذ ابو المحاسن یوسف بن تغری بردی (رک بآن) ھے جو کہ ایک بلند مرتبہ مملوک امیر کا فرزند اور اپنے زمانے کے ماھرین فروسیہ سے قریبی روابط رکھتا تھا۔

بہر حال یہاں یه واضح کر دینا ضروری ھے که مسلمانوں کے فنون جنگ سے متعلق کتب کے بہت زیادہ گہرے مطالعے کے بعد ھی تاریخی مآخذ کے مواد سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ھے .

ابن تغری بردی کے بیان کے مطابق ”فروسیه شجاعت اور جانبازی (الشجاعة والاقدام) سے مختلف شے تھی، اس لیے که ایک بہادر اپنے مدمقابل کو صرف بہادری سے زیر کرتا ھے [یعنی اس میں فن کو کم دخل ھوتا ھے]، لیکن شہسوار (فارس الخیل) وہ ھے جو [بہادری کے علاوہ] فن اور ھنر سے حریف کو مغلوب کرتا ھے۔ وہ حملے (کَر) اور فرار (فَر) کے وقت اپنے گھوڑے کو اچھی طرح قابو میں رکھتا ھے؛ اسے اسپ شناسی سے کماحقه آگاھی ھوتی ھے اور وہ ماھرین جنگ کے مانے ھوئے قواعد کے مطابق اسلحه کو استعمال کر سکتا ھے“ (النجوم الزاھرہ، طبع Popper، ٦ : ۴۴٥)۔ فروسیه کے اصطلاحی معنوں کو دیکھتے ھوئے یه تعریف بلا شبهه نہایت موزوں ھے۔ اس کے بعد روز سرہ کے استعمال میں فروسیه اور شجاعة (یا اقدام) کے درمیان فرق دھندلا پڑتا چلا گیا اور عهد ممالیک کے مؤرخین ان کو گڈ مڈ کرنے لگے۔ فروسیه کا کبھی کبھار استعمال جوانمردی اور شہسواری کے معنوں میں بھی ھوتا تھا .

بیشتر حالات میں فروسیه کی اصطلاح اکیلی نہیں آتی بلکه دوسرے لفظ کے ساتھ مل کر استعمال ھوتی ھے۔ زیادہ عام ترکیبیں فنون الفروسیه اور انواع الفروسیه، یعنی جنگی مشقوں کی قسمیں اور ان کے فنون ھیں۔ بعض اوقات فنون کا لفظ فنون الفروسیه کے معنوں میں آتا ھے۔ اسی مفہوم میں فنون الاتراک کی ترکیب بہت کم استعمال ھوتی ھے اور فن الفروسیه (واحد) کا پیرایۂ بیان بھی زیادہ عام نہیں ھے۔ تاریخی مصادر میں علم الفروسیه کی اصطلاح شاذ و نادر ھی استعمال ھوئی ھے اور زیادہ تر جنگی فنون کے رسائل ھی میں نظر آتی ھے۔ انواع الفروسیة کے مفہوم میں انواع الملاعب کی ترکیب عام طور پر مستعمل ھے۔ مملوک شہسوار کے لیے شہسواری کی مشقوں میں مہارت شرط اولیں تھی۔ مہارت کی یه مشقیں (اعلٰی استعداد پیدا کرنے کے لیے) کمالات یا فضائل کہلاتی تھیں.

گھڑ دوڑ کی تربیت کے مطالعے کے لیے گھڑ دوڑ کے میدانوں (میادین؛ واحد: میدان) کی طرف خصوصی توجه مبذول کی جاتی تھی۔ اکھڑے، ناھموار میدانوں میں شہسواری کی تربیت کسی وقت بھی ممکن نه تھی۔ ان میدانوں کی عمدگی کے معیار کا ان کی تعداد اور ان کی مرمت اور نگہداشت سے پتا چلتا تھا۔ بحری ممالیک کے عہد میں (٦۴٨ھ/١٢٥٠ء تا ۷٨۴ھ/١٣٨٢ء) میں قاھرہ اور اس کے نواح میں گھڑ دوڑ کے بہت سے میدان تھے، جہاں باقاعدگی اور بڑے جوش و خروش سے شہسواری کی مشقیں کی جاتی تھیں۔ یه سرگرمیاں سلطان بیبرس (٦٥٨ھ/١٢٦٠ء تا ٦۷٦ھ/١٢۷۷ء) کے عہد میں بہت بڑھ گئی تھیں اور سلطان قلاون (٦۷٨ھ/١٢۷٩ء تا ٦٨٩ھ/١٢٩٠ء) اور سلطان الناصر محمد (٦٩٣ھ/١٢٩٣ء تا ۷۴١ھ/١٣۴٠ء) کے زمانوں میں وقفوں کے ساتھ کسی نه کسی شکل میں جاری رھیں۔ سلطان الناصر محمد کی وفات کے بعد قلاؤونی خاندان کا شیرازہ بکھرنا شروع ھو گیا۔ معلوم ھوتا ھے که اس افراتفری کی بنا پر ھونے والی شورشوں نے مملوکوں کی شہسواری کی تربیت پر برا اثر ڈالا۔ سلطان الاشرف شعبان (۷٦۴ھ/١٣٦٣ء تا ۷۷٨ھ/١٣۷٦ء) نے شہسواری کی تربیت کے گرتے ھوئے معیار کو سنبھالنے کی کوشش کی، لیکن وہ کامیاب نه ھوسکا۔ سلطان قانصوہ الغوری (٩٠٥ھ/١٥٠٠ء تا ٩٢٢ھ/١٥١٦ء) کے عهد

میں مختصر سے وقفے کو چھوڑ کر چراکسہ کے زمانے (۷۸۴ھ / ۱۳۸۲ء تا ۹۲۳ھ / ۱۵۱۷ء) تک فن شہسواری پر بڑی تیزی سے ضعف و انحطاط آتا گیا.

شہسواری کی تربیت کے معیار کا گھڑ دوڑ کے میدانوں کی حالت سے پتا چلتا ہے ۔ مملیک کے زمانے میں گھڑ دوڑ کے لیے مندرجۂ ذیل میدان تھے، جن میں سے اکثر خالی رہتے تھے :- (الف) میدان الصالحی : یه میدان بحری جیش کے بانی سلطان الصالح نجم الدین ایوب نے ۶۴۱ھ/ ۱۲۴۳ء میں بنوایا تھا؛ (ب) سلطان بیبرس کا تعمیر کرده میدان الظاهری؛ (ج) میدان القالق بھی اسی سلطان نے ۶۶۵ / ۱۲۶۷ء میں بنوایا تھا؛ (د) میدان برکة الفیل، سلطان العادل کتبغا (۶۹۴ھ/ ۱۲۹۴ء تا ۶۹۶ھ/۱۲۹۶ء) نے تعمیر کرایا؛ (ہ) المیدان الناصری، یا میدان الکبیر الناصری، جو سلطان الناصر محمد نے ۷۱۲ھ / ۱۳۱۲ تا ۱۳۱۳ء میں بنوایا تھا؛ (و) میدان سریاقس : ۷۲۴ھ / ۱۳۲۳ء تا ۷۲۵ھ / ۱۳۲۵ء میں سلطان مذکور کا تعمیر کرده میدان؛ (ز) میدان المهاری : یه میدان سلطان مذکور نے ۷۲۰ھ / ۱۳۲۰ء میں قائم کیا تھا.

سلطان الناصر محمد کی حکومت کے خاتمے سے لے کر سلطان قانصوہ الغوری کے زمانے تک کسی فرمانروا نے بھی گھڑدوڑ کا میدان تعمیر نہیں کرایا ۔ رہے سہے میدان چراکسه کے عهد حکومت میں اجڑ گئے ۔ نویں صدی هجری/ پندرھویں صدی عیسوی میں شہسواری کی مشقیں محدود پیمانے پر شاهی قلعے کے میدان (الحوش السلطانی) میں ہونے لگیں ۔ تاریخی مآخذ میں ان کا وقتاً فوقتاً ذکر برکة الحبش کے متصل ملتا ہے، کسی مآخذ میں گھڑ دوڑ کے میدانوں کی موجودگی کا پتا نہیں چلتا.

چرکسی سلاطین میں صرف قانصوہ الغوری نے (۹۰۹ھ / ۱۵۰۳ء میں) ایک گھڑ دوڑ کا ایک میدان مصر میں تعمیر کرایا تھا ۔ شہسواری کی مشقوں کی تجدید کی کوشش بہت تاخیر سے عمل میں آئی کیونکه جب مملیک کی روایتی فوجی مشقیں رو به زوال هوئیں تو اس وقت آتشیں اسلحه کا آهسته آهسته مگر مسلسل ظهور هو رها تھا ۔ اس کی وجه سے جنگی فنون اور ان کی تربیت میں انقلاب آ گیا (شہسواری کے اس پہلو پر بحث کے لیے دیکھیے مقاله نگار کا کتابچه بعنوان *Gunpowder and firearms in the Mumluk Kingdom*، لنڈن ۱۹۵۶ء، ص ۴۶ تا ۱۴۰؛ نیز رک به بارود).

فروسیه میں شہسواری کی مندرجۂ ذیل فروع شامل تھیں: (الف) نیزه بازی (لُعَبُ الرُّمح؛ ثقافة الرمح؛ ثقافه یا ثقاف)؛ (ب) چوگان کا کھیل (لَعِبُ الکُره، اَلضَّرْب بالکره، لَعْب الصَّوْلَجان؛ (ج) قَبَق (تونبے کا کھیل)؛ (د) تیر اندازی (رمی النُّشّاب، الرومی بِالنُّشّاب)، (ح) شمشیر بازی (الضرب بالسیف یا ضرب السیف)؛ (د) بِرجاس کا کھیل (سَوْق البِرجاس)؛ (ز) گُرز بازی (فن الدَّبُّوس)؛ (ح) کشتی (صِراع)؛ (ط) محمل کے همراه هونے والے کھیل (سَوْق المَحْمِل)؛ (ی) شکار (صید)؛ (ک) بندوق کے ساتھ نشانه بازی (الرمی بالبندوق)؛ (ل) گھڑ دوڑ (سِباق الخیل).

ان میں سے پہلی تین فروع، نیز محمل کے همراه هونے والے کھیلوں کے بارے میں همیں وافر معلومات ملتی هیں ۔ کتابوں میں گرز بازی کا ذکر شاذو نادر هی آتا ہے ۔ فنون الفروسیه میں شمشیر کا اکثر تذکره هوتا ہے، لیکن بطور علٰحده فن کے نہیں ۔ برجاس کے کھیل کا ذکر بار بار آتا ہے، لیکن تفصیلات سے خالی ۔ مآخذ میں فن تیراندازی کے بارے میں مفصل بیان نہیں ملتا ۔ یه امر خاص طور پر مایوس کن ہے کیونکه کمان مملیک کا اهم ترین هتیار تھی اور نیزے کی

به نسبت جنگ میں زیادہ اهمیت کی حامل تھی ۔ ممالیک میں شطرنج کے کھیل کا عام رواج تھا ۔ اگرچه اس لفظ کے اصطلاحی معنوں کے پیش نظر شطرنج کے کھیل کو فنون فروسیه میں شامل نہیں کیا جا سکتا، لیکن اس کھیل میں مہارت بھی ایک هنر سمجھا جاتا تھا، جو عہد ممالیک کے کمالات فروسیه کے پہلو به پہلو قابل ذکر ہے ۔

فروسیه کا استاد مُعَلِّم کہلاتا تھا ۔ اگر وہ نیزہ بازی کا ماہر ہوتا تو اسے مُصَلِّح الرمح (یا رَمّاح) کہتے تھے اور تیر و کمان کا ماہر مُعَلِّم النُّشّاب کہلاتا تھا، وغیرہ وغیرہ ۔ استاذ کا ذکر عہد ممالیک کی تاریخی کتابوں میں بار بار آتا ہے اور فنون جنگ سے متعلقہ کتب میں تو اس کا بیان بہت زیادہ ملتا ہے ۔ ہم ایسے اساتذہ کے ناموں سے، بالخصوص جن کا تعلق چراکسه کے زمانے سے ہے، باخبر ہیں۔

مآخذ : D. Ayalon : *Notes on the Fursūiyya experience and games in the mamluk sultanate* در *Scripta Hiereselymitana*، ج ۹ (*Studies in Islamic History and Civilization*)، یروشلم ۱۹۶۱ء، ص ۳۱ تا ۶۲ (نیز وہ کتابیں جن کا اس میں ذکر آیا ہے) .

(D. AYALON)

متفرقات

⊗ **علم الجمال** : (حسن شناسی) : عربی زبان و ادب کے سرمائے میں علم الجمال کے نظریے اور اس کی اصطلاحات کی ٹھیک ٹھیک تعریف کا فقدان نظر آتا ہے، تاہم بعض خصوصیات کا پتا چلایا جا سکتا ہے، جو جمالیاتی احساس اور اس کے ظاہری اظہار میں قدر مشترک کا درجه رکھتی ہیں۔ شاعری، جو عربوں کے علوم و فنون کا منتہائے کمال ہے، اپنے الفاظ اور معانی کے اعتبار سے ایک خاص معیار کی حامل ہے ۔ یه زمانۂ جاہلیت کی عربی شاعری ہے، جس میں شاعر غزل کے پیرائے میں مثالی حسن کے بارے میں اپنے محسوسات کا اظہار کرتا ہے ۔ عورتوں کی ایسی یکساں صفات بیان کی جاتی ہیں جن سے یه پتا نہیں چلتا که ممدوح حقیقی انسان ہے یه افسانوی مخلوق (امراؤ القیس : دیوان، قاہرہ ۱۹۵۸ء، ص ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۲۹، ۳۰؛ طرفه، دیوان : بیروت ۱۹۶۱ء، ص ۲۰، ۲۱؛ النابغه : دیوان، بیروت ۱۹۶۰ء، ص ۳۹ تا ۴۲؛ الاعشٰی : دیوان، بیروت ۱۹۶۰ء، ص ۱۴۴، ۱۴۵؛ عبداللہ بن عجلان، در شرح دیوان الحماسه، قاہرہ ۱۹۵۲ء، ج ۲، عدد ۴۷۶)۔ یه تعریفیں صرف جسمانی خوبصورتی تک محدود ہیں، تاہم ان میں کبھی کبھی روحانی اور اخلاقی تلمیحات بھی ملتی ہیں (الشنفری، در الاغانی، بیروت، ۱۹۶۱ء، ۲۱ : ۲۰۹، بیت ۷ تا ۱۰؛ عنترہ، در شعراء النصرانیه قبل الاسلام، بیروت ۱۹۶۷ء، ۵ : ۸۰۹؛ الاعشٰی، در کتاب مذکور، ۷ : ۱۴۴؛ النابغه، در کتاب مذکور، ۶ : ۱۴، قیس بن الخطیم، در الاغانی، ۳ : ۲۳، بیت ۳، ۹، ۱۰)۔ ان تفاصیل سے عربوں کے علم الجمال کے بعض اجزائے ترکیبی کا پتا چلتا ہے، مثلاً جسم کے دونوں حصوں میں تناسب

اعضا، جو پتلی کمر سے پیدا ہوتا ہے؛ شکل و صورت اور رنگوں کا تضاد، یعنی سیاہ بال اور سفید چہرہ، سرخ ہونٹ اور سفید دانت، آنکھ کی سیاہ پتلی، سفید انگلیاں اور حنائی ناخن۔ خوبصورتی کا یہ معیار سطحی نہیں بلکہ عربوں کی روح کا مظہر ہے، جس کی ترجمانی معلقات سے ہوتی ہے۔ جسم انسانی کے مختلف اعضا کے بیان میں عرب شاعر جو دلچسپی لیتے ہیں اس کا نتیجہ وہ احتیاط ہے جسے ملحوظ رکھتے ہوئے وہ قصیدے کی ہر بیت کو ایک مکمل وحدت کی صورت عطا کرتے ہیں۔ یہ قصائد مختلف وحدتوں (ابیات) کا مجموعہ ہوتے ہیں، جن میں ہر بیت مستقل بالذات اور مسلسل ہوتی ہے۔ اسے ایک ہی قافیہ مربوط رکھتا ہے اور اس میں ایک ہی جذبہ کار فرما ہوتا ہے۔ قصیدے کی ترکیب کے یہ اصول اسلامی فنون میں نظر آتے ہیں اور ایک خاص مفہوم کے تحت عربی گل کاری کے ابتدائی تصور کا درجہ رکھتے ہیں۔

اسلام نے اپنے پیروؤں کو آفاقی حسن پر غور و فکر کرنے کی دعوت دے کر جمالیات کے تصور میں مزید وسعت عطا کی، تاہم ایک رسمی معیار چلا آرہا تھا جس کے علمبردار شعرائے متقدمین تھے۔ اس کے برعکس معاشرتی ارتقا کے تحت اخلاقی اور علمی افکار کا ظہور ہوا، جو اس عہد کی غزل کا بڑا موضوع بن گئے (R. Blachére: *Les Principaux thèmes de la poèsie èrotique au Siècle des Umayyades de Damas*، در *AlEo* Alger، ٥ (١٩٣٩ / ١٩۴١ء): ٨٢ تا ١٢٨)۔ فنون لطیفہ پر مذہب کا اثر محدود سا رہا کیونکہ فن اور اخلاقیات دو مختلف میدان ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ابن ربیعہ کی شاعری کو حسن و عشق کے مضامین کے باوجود پسند کیا جاتا تھا (الاغانی، ١ : ١١٣) اور اموی دور کے قلعوں کو ننگی تصویروں اور برہنہ مجسموں سے مزین کیا جاتا تھا (R. Ettinghausen: *Arab Painting*، ص ١٣١، جینوا ١٩٦٢ء؛ D. Schlumberger: *Ḳaṣra al-Ḥayr al-Gharbi*، عربی ترجمہ، بیروت ١٩٦٥ء، لوحہ ١٨)۔ یہ جاننا دلچسپی کا موجب ہوگا کہ وحدت اور تسلسل کا ظہور مساجد کے قطار در قطار ستونوں کی صورت میں ہوا ہے اور حسن تناسب قبۃ الصخرہ اور قصر الطوبٰی کی عمارتوں اور ایوان مشتٰی کی روکاروں کی آرائش و زیبائش سے عیاں ہے۔ ان کے علاوہ قصر الحیرالغربی کے دیواری نقش و نگار میں گہرے اور ہلکے رنگوں کا تفاوت بھی قابل توجہ ہے (Creswell: *A Short Account of Early Muslim Architecture*، ١٩٥٨ء، ص ١٢۴ ببعد؛ D. T. Rice: *L' art de l' Islam*، پیرس ١٩٦٦ء، ص ٢١ ببعد)۔

عباسی عہد میں نظریۂ جمال میں بہت سی تبدیلیاں ہوئیں۔ اس عہد کی نمایاں خصوصیت اعتدال و توازن کی طرف رجحان اور روحانی حسن اور جسم انسانی کے تناسب اعضا کی اہمیت ہے (صلاح الدین المنجد: جمال المراۃ عند العرب، بیروت ١٩٥٨ء، ص ٣٥ تا ۴٠)۔ علم ادب کا محبوب موضوع حسن بھی رہا ہے۔ اگرچہ حسن کا تذکرہ علم الجمال نہیں کہلا سکتا، تاہم اس میں تھوڑی سی علمی گہرائی ضرور ہے کیونکہ اس سے البصر بالجواری کی اصطلاح مأخوذ ہے۔ حسن انسانی کے علم کے ارتقا نے ادبی تنقید کو یہاں تک متأثر کیا ہے کہ ابن رشیق نے زحاف کی مخفف قسم کا مقابلہ جاریہ (باندی) کے ان نقائص سے کیا ہے جن کی تعریف و توصیف کی جاتی ہے (کتاب العمدۃ، قاہرہ ١٩٣۴ء، ١ : ١٧٧)۔ فنی تنقید کے فقدان کے سبب ادبی تنقید ان خصوصیات کی مظہر ہے جو عام طور پر غزل اور فنون میں پائی جاتی ہیں۔ یہ انتقاد رسمی قسم کا ہے، جس کا اظہار ٹھوس اصطلاحات کی صورت میں ہوتا ہے

اور ان کا اطلاق کبھی تو ایک انسان اور کبھی عبارت پر ہوتا ہے (العسکری: کتاب الصناعتین، استانبول ۱۳۲۰ھ، ص ۱۳۱؛ ابن رشیق: کتاب مذکور، ۱: ۱۰۶) اور کبھی یہ ناقدین ادب تناسب (توازن، توازی) اور تضاد (تکافؤ، طباق) پر زور دیتے ہیں۔ ان کا یہ تجزیہ جزوی سا ہے کیونکہ اس کے تحت نظم کے بجاے الفاظ، ابیات یا فقروں کو موضوع بحث بنایا جاتا ہے (ابن الأثیر: المثل السائر، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ۱: ۳۸۴، ۳۸۶؛ الجرجانی: دلائل الاعجاز، قاہرہ ۱۳۳۱ھ، ص ۳۱ ببعد)۔ فن اور دین میں تفریق، جو اموی عہد ہی سے عام ہو گئی تھی، عباسی عہد کے نقد الادب میں صاف طور پر نظر آتی ہے (ابن قدامہ: نقد الشعراء، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ص ۴؛ عبدالعزیز الجرجانی: الوساطۃ، صیدا ۱۳۳۱ھ، ص ۵۷، ۵۸)۔ ان خصوصیات کا جلوہ عربوں کے فن گلکاری (ارابیسک) میں دکھائی دیتا ہے، جس میں ایک ہی آرائشی طرز کی مسلسل تکرار قصیدے کی بیت یا مسجد کے ستون کے مماثل نظر آتی ہے۔ اس میں تجریدیت عربوں کی عینیت کی محض ایک شکل ہے۔ یہاں فن براے فن کے طور پر کارفرما ہے اور اس کی وحدتِ کل ناقدین ادب کی فکری وحدت سے موافقت رکھتی ہے (ابن الأثیر: المثل السائر، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۶۸؛ ابن طباطبا: عیار الشعر، قاہرہ ۱۹۵۶ء، ص ۱۷، ۱۱۱)۔

ان فنی حقائق اور تنقیدی حقائق کی صداے بازگشت اصولیوں کی کتابوں میں سنائی دیتی ہے۔ ابن سینا نے حسین اشیا کے حسی پہلوؤں پر گفتگو کی ہے اور خیر اور نافع کے فن میں خط امتیاز قائم کیا ہے۔ (دیکھیے اسمعیل: اُسس الجمالیہ فی النقد الادبی، بار ثانی، قاہرہ ۱۹۶۸ء، ص ۱۴۰ ببعد)۔

ابو حیان التوحیدی نے حسن کا حکم لگانے کے لیے اضافیت کا تصور پیش کیا ہے اور حسن وقبح جانچنے کے پانچ اصول بتلائے ہیں: فطرت انسانی، عرف (عادت)، فقہ، استدلال اور جذبہ (الامتناع والموانسہ، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ۱: ۱۵۰)۔ الغزالیؒ نے کسی خوبصورت شے کی طرف کشش کی یہ توجیہ پیش کی ہے کہ اس کے دیکھنے سے ایک قسم کی مسرت حاصل ہوتی ہے اور بدصورتی سے نفرت اور دکھ کا احساس ہوتا ہے۔ اگرچہ الغزالیؒ نے حواس کو جمالیاتی حس کی بنیاد قرار دیا ہے، لیکن انہوں نے اپنے فکر کے دینی اور فلسفی پہلوؤں کو بھی اجاگر کیا ہے، اس لیے کہ ''استدلال سے جو روحانی حسن حاصل ہوتا ہے، وہ بصارت سے نظر آنے والے تمثالی حسن سے بدتر ہوتا ہے''۔ جب وہ یہ دعوٰی کرتے ہیں کہ کسی شے کے حسن کا مدار اس کے تلازمے اور اس کا تصور کرنے والے انسان پر ہے اور وہ حسن کے عناصر کے بجائے ہمدردی کو قابل اعتنا سمجھتے ہیں، تو وہ معاملے کی تہ تک پہنچ جاتے ہیں (احیاء علوم الدین، ۴: ۲۹۶ ببعد، مطبوعۂ قاہرہ)۔

زمانۂ ما بعد میں حسن کا ذکر انسانی خوبصورتی کے حوالے سے ایک مخصوص علم بن جاتا ہے۔ ابن ابی حَجَلَۃ المغربی نے اس علم کی بعض اصطلاحات، مثلاً جمیل، حسن اور ملیح کی تشریح کی کوشش کی ہے اور مثالی حسن کا ایک معیار مقرر کیا ہے، جو چار چار اصناف کی آٹھ قسموں پر مشتمل ہے۔ ان میں سے ایک قسم کا تعلق اخلاق سے ہے (دیوان الصبابہ، ص ۳۱، ۳۲، قاہرہ ۱۲۶۹ء؛ کتاب خانۂ ملی، پیرس، مخطوطہ، عدد ۳۳۴۸، ورق ۷۰)۔ مشرق میں الغُزولی نے چار اصناف پر مشتمل بیس اقسام کا ایک معیار قائم کیا ہے (مطالع البدور، ۱: ۲۶۹، ۱۲۹۹ء)۔ ان میں

سات اقسام دواصناف میں مشترک ھیں ۔ اگرچہ ان میں خفیف سا اختلاف ھے، تاھم اس سے علم تصور متأثر نہیں ھوتا ۔ بہرحال یہ بتانا ضروری ھے کہ یہ دونوں معیار، جن میں سے ایک مغربی ھے اور دوسرا مشرقی، اس حسن و جمال کے تصور کے اعتبار سے ایک جیسے ھیں جس کے گیت دس صدی پیشتر عرب شعراے متقدمین نے گائے ھیں ۔

مآخذ: مقالے میں مذکور ھیں؛ نیز رک بہ فن .

(S. KAHWAJI)

⊗ **(علم) تعلیم و تعلم**: رك به المتعلم و المعلم .

⊗ **عُلماء**: رکَ به المتعلم و المعلم .

فہرست عنوانات

(جلد ۱/۱۴)

عنوان	صفحه
علم :	
۱ - علوم دینیه	۱
علوم القرآن	۱
علوم الحدیث	۲
علوم الفقه	۱۱
علم المیراث	۲۲
علم العقائد	۴۲
علم کلام	۶۱
علم تصوف	۱۲۳
علم الاخلاق	۱۳۴
علم النفس	۱۴۲
۲ - دیگر علوم	۱۷۳
(۱) سوانحی اور تاریخی ادب	۱۷۳
سوانحی ادب	۱۷۳
(الف) دینی سوانحی ادب	۱۷۴
سیرة	۱۷۴
رجال	۱۸۵
طبقات	۱۸۵
(ب) عام (غیر دینی) سوانحی ادب	۱۸۵
تاریخی ادب : رک به تاریخ	۱۸۷
بدائع وقائع	۱۸۷
تاریخی قصص و حکایت	۱۹۴
(۲) جغرافیه	۱۹۵
علم جغرافیه : رک به جغرافیه	۱۹۵
علم العجائب	۱۹۵
(۳) علوم الادب واللسان	۱۹۸
علم الصرف	۱۹۹
علم نحو	۲۰۴
علم الاشتقاق	۲۰۶
علم اللغة	۲۰۹
انشا : رک بآن	۲۳۰
بلاغت : رک بآن	۲۳۰
معانی و بیان : رک به بیان؛ معانی	۲۳۰
فنون شعر : رک به فن؛ شعر و شاعری؛ شاعر	۲۳۰
محاسن ادب و نقد ادب : رک به بلاغت؛ بیان؛ ادب	۲۳۰

عنوان	صفحه
جدید نظم	
(الف) عربی : رکّ به العربیه	۲۳۰
(ب) فارسی : رکّ به ایران	۲۳۰
(ج) اردو : رکّ باں؛ نیز رکّ به پاکستان	۲۳۰
(د) ترکی	۲۳۰
جدید نثر : رکّ به انشا	۲۳۶
۴- علوم حکمیه	۲۳۷
الٰهیات	۲۴۲
منطق	۲۴۸
ریاضیات	۲۶۱
علم الحساب	۲۷۵
علم الهندسه	۲۷۹
علم المساحة	۲۸۱
علم الجبر و المقابله : رکّ باں	۲۸۷
علم هیئت	۲۸۷
زیج و تقویم : رکّ به تاریخ؛ زمان	۳۰۲
علم المثلثات	۳۰۲
علم جمّل : رکّ به جمّل	۳۰۳
علم نجوم	۳۰۴
علم جفر : رکّ به جفر	۳۱۱
علم الحروف	۳۱۱
عام سیمیاء	۳۱۴
علم رمل	۳۱۷
علم موسیقی : رکّ به فن، موسیقی	۳۲۱
عام حساب العقد : رکّ به حساب العقد	۳۲۱
علم حساب الغبار : رکّ به حساب الغبار	۳۲۱

عنوان	صفحه
طبیعیات	۳۲۱
علم طبیعیات	۳۲۳
علم الکیمیاء	۳۲۹
علم المعاون	۳۴۷
عملی طبیعیات	
علم طب	۳۵۰
علم فلاحت	۳۵۹
۵- علوم حکمت عملی	
علم سیاسیات رکّ به سیاست	۳۸۶
علم معاشیات	۳۸۶
علم عمرانیات	۳۸۶
۶- طلسم و نیرنجات	
علم تعبیر خواب : رکّ به الرویاء	۴۹۷
علم فال	۴۹۷
۷- قصص و حکایة	
حکایت : رکّ باں	۵۰۲
قصه : رکّ باں	۵۰۲
محاضرات	۵۰۹
۸- صناعات	
بحریات : رکّ به ابن ماجد؛ باربروسه؛ سلیمان المهری	۵۱۲
حربیات : رکّ به محمّد صلّی الله علیه و آله وسلّم، بذیل غزوات	۵۱۲
الفروسیه	۵۱۲
۹- متفرقات	
علم جمال	۵۱۸
تعلیم و تعلم : رکّ به المتعلم و المعلم	۵۲۱
علماء : رکّ به المتعلم و المعلم	۵۲۱

طبع : اوّل

سال طباعت : ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء

ناشر : مسٹر عبدالقادر قریشی، رجسٹرار، دانش گاہِ پنجاب، لاہور

مقام اشاعت : لاہور

مطبع : پنجاب یونیورسٹی پریس، لاہور
طابع : مسٹر جاوید اقبال بھٹّی، ڈی جی آر ٹیکنالوجی، اے ایم آئی او پی (لندن)، ناظم مطبع

Urdū
Encyclopædia of Islām

Under the Auspices
of
THE UNIVERSITY OF THE PANJAB
LAHORE

Vol. XIV/I

(‘Ilm — ‘Ulamā)

1400 / 1980

اردو

دائرۂ معارفِ اسلامیہ

زیر اہتمام

دانش گاہ پنجاب، لاہور

جلد ۱۴ / ۲

(عملدار ... ... غیلان بن مسلم)

بار اول ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء
بار ثانی ۱۴۲۹ھ/۲۰۰۸ء

ادارۂ تحریر

ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ (پنجاب)	رئیس ادارہ
پروفیسر سید محمد امجد الطاف، ایم اے (پنجاب)	سینیئر ایڈیٹر
پروفیسر عبدالقیوم، ایم اے (پنجاب . .	سینیئر ایڈیٹر
پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر
شیخ نذیر حسین، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر
ڈاکٹر عبدالغنی، ایم اے، پی ایچ ڈی (پنجاب)	ایڈیٹر
حافظ محمود الحسن عارف، ایم اے (پنجاب) . . .	ایڈیٹر

مجلس انتظامیہ

۱۔ پروفیسر ڈاکٹر رفیق احمد، ایم اے (پنجاب)، بی اے (مانچسٹر)، ڈی فل (اوکسفرڈ)، وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب (صدر مجلس)

۲۔ پروفیسر ڈاکٹر منیر الدین چغتائی، ایم اے (پنجاب)، ڈی فل (آکسن)، پرو وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب

۳۔ پروفیسر شیخ امتیاز علی، ایم اے، ایل ایل بی (علیگ)، ایل ایل ایم (پنجاب)، ایل ایل ایم (اکسفرڈ)، وائس چانسلر، قائد اعظم یونیورسٹی، اسلام آباد

۴۔ جسٹس سردار محمد اقبال، محتسب وفاقی، پاکستان، اسلام آباد

۵۔ سید بابر علی شاہ، ۷۰۔ ایف سی گلبرگ، لاہور

۶۔ معتمد مالیات، حکومت پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)

۷۔ معتمد تعلیم، حکومت پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)

۸۔ ڈاکٹر ذوالفقار علی ملک، ایم اے (پنجاب)، پی ایچ ڈی (کیمبرج)، پرنسپل، اورینٹل کالج و ڈین کلیہ علوم اسلامیہ و ادبیات شرقیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۹۔ ڈاکٹر ایف۔ اے۔ شمس، ایم اے (کینٹب)، ایم ایس سی، پی ایچ ڈی (پنجاب)، ڈین کلیہ سائنس، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۰۔ ڈاکٹر ایم۔ اے۔ منان، بی اے، ایل ایل بی (پنجاب)، ایل ایل ایم، پی ایچ ڈی (لنڈن)، ڈین کلیہ قانون، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۱۔ رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۲۔ خازن، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۳۔ ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ، پروفیسر ایمریطس، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور (رکن و معتمد)

بار دوم: ۱۴۲۸ھ/ ۲۰۰۷ء
زیر نگرانی: پروفیسر ڈاکٹر محمود الحسن عارف
صدر شعبہ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور

اردو

دائرۂ معارفِ اسلامیہ

زیر اہتمام

دانش گاہ پنجاب، لاہور

جلد ۱۴ / ۲

(عملدار .... غیلان بن مسلم)

بار اوّل: ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء
بار دوم: ۱۴۲۳ھ/۲۰۰۲ء

ادارۂ تحریر

ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ (پنجاب)	رئیس ادارہ
پروفیسر سید محمد امجد الطاف، ایم اے (پنجاب)	سینئر ایڈیٹر
پروفیسر عبدالقیوم، ایم اے (پنجاب	سینئر ایڈیٹر
پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر
شیخ نذیر حسین، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر
ڈاکٹر عبدالغنی، ایم اے، پی ایچ ڈی (پنجاب)	ایڈیٹر
حافظ محمود الحسن عارف، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر

مجلس انتظامیہ

۱۔ پروفیسر ڈاکٹر رفیق احمد، ایم اے (پنجاب)، بی اے (مانچسٹر)، ڈی فل (اوکسفرڈ)، وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب (صدر مجلس)

۲۔ پروفیسر ڈاکٹر منیر الدین چغتائی، ایم اے (پنجاب)، ڈی فل (آکسن)، پرو وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب

۳۔ پروفیسر شیخ امتیاز علی، ایم اے، ایل ایل بی (علیگ)، ایل ایل ایم (پنجاب)، ایل ایل ایم (سٹنفرڈ)، وائس چانسلر، قائد اعظم یونیورسٹی، اسلام آباد

۴۔ جسٹس سردار محمد اقبال، محتسب وفاقی، پاکستان، اسلام آباد

۵۔ سید بابر علی شاہ، ۷۰ ے۔ ایف سی گلبرگ، لاہور

۶۔ معتمد مالیات، حکومت پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)

۷۔ معتمد تعلیم، حکومت پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)

۸۔ ڈاکٹر ذوالفقار علی ملک، ایم اے (پنجاب)، پی ایچ ڈی (کیمبرج)، پرنسپل، اورینٹل کالج و ڈین کلیہ علوم اسلامیہ و ادبیات شرقیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۹۔ ڈاکٹر ایف۔ اے۔ شمس، ایم اے (کینٹب)، ایم ایس سی، پی ایچ ڈی (پنجاب)، ڈین کلیہ سائنس، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۰۔ ڈاکٹر ایم۔ اے۔ منان، بی اے، ایل ایل بی (پنجاب)، ایل ایل ایم، پی ایچ ڈی (لندن)، ڈین کلیہ قانون، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۱۔ رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۲۔ خازن، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۳۔ ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ، پروفیسر ایمریطس، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور (رکن و معتمد)

بار دوم: ۱۴۲۸ھ / ۲۰۰۷ء
زیر نگرانی: پروفیسر ڈاکٹر محمود الحسن عارف
صدر شعبہ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ [illegible]

اختصارات و رموز وغیرہ

اختصارات

(الف)

عربی، فارسی اور ترکی وغیرہ کتب اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات، جن کے حوالے اس موسوعہ میں بکثرت آئے ہیں

آ آ = اردو دائرہ معارف اسلامیہ

آ آ، ت = اسلام انسائیکلوپیدیسی (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، ترکی)

آ آ، ع = دائرۃ المعارف الاسلامیۃ (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، عربی)

آ آ، لائیڈن، ایا ۲ = Encyclopaedia of Islam (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، انگریزی)، بار اول یا دوم، لائیڈن.

ابن الابار = کتاب تکملۃ الصلۃ، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۹ء، (BAH, V-VI).

ابن الابار = تکملہ = M.Alarcóny Palencia - C A.González، *Apéndice a la ádición Codera de Tecmila*، *Misc. d de estudios y textos arabes*، میڈرڈ ۱۹۱۵ء.

ابن الابار، جلد اول = ابن الابار = تکملۃ الصلۃ، *Texte arabe d'apres un ms. de Fes, tome I, completant les deux vol. edites par F. Codera*، طبع A. Bel و محمد ابن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء.

ابن الاثیر یا ا یا ۲ یا ۳ = کتاب الکامل، طبع ٹورنبرگ C.J.Tornberg، بار اول، لائیڈن ۱۸۵۱ تا ۱۸۷۶ء، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، یا بار چہارم، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۹ جلدیں.

ابن الاثیر، ترجمۂ فانیان = *Annales du Maghreb et de l'Espagne*، ترجمۂ فانیان E.Fagnon، الجزائر ۱۹۰۱ء.

ابن بشکوال = کتاب الصلۃ فی اخبار ائمۃ الاندلس، طبع کودیرا F. Codera (Codera)، میڈرڈ ۱۸۸۳ء، (BAH, II).

ابن بطوطہ = تحفۃ النظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار (Voyages d' Ibn Batoutah)، عربی متن، طبع فرانسیسی مع ترجمہ از *C.Defremery* و *B.R.sanguinetti*، ۴ جلدیں، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ء.

ابن تغری بردی = النجوم الزاہرۃ فی ملوک مصر والقاہرۃ، طبع W. Popper، برکلے و لائیڈن ۱۹۰۸ تا ۱۹۳۶ء.

ابن تغری بردی، قاہرہ = وہی کتاب، قاہرہ ۱۳۴۸ھ ببعد.

ابن حوقل، کریمرز۔ وائٹ = ابن حوقل، ترجمہ J.H.Kramers and G. Wiet، بیروت ۱۹۶۴ء، دو جلدیں.

ابن حوقل = کتاب صورۃ الارض، طبع J.H.Kramers، لائیڈن ۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹ء، (*BGA*, II، بار دوم)، ۲ جلدیں.

ابن خرداذبہ = المسالک والممالک، طبع دخویا (M.J.de Goeje)، لائیڈن ۱۸۸۹ء، (*BGA*, VI).

ابن خلدون: عبر (یا العبر): کتاب العبر و دیوان المبتداء والخبر، بولاق ۱۲۸۴ھ.

ابن خلدون: مقدمہ = *Prolegomenes d'Ebn Khaldoun*، طبع E.Quatremere، پیرس ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۸ء، (*Notices et Extraits*, XVI-XVII).

ابن خلدون: روزنتھال = *The Muqaddimah*، مترجمہ Franz Rosenthal، ۳ جلدیں، لنڈن ۱۹۵۸ء.

ابن خلدون: مقدمہ، دیسلان = *Les Prolegomenes d'Ibn Khaldun*، ترجمہ و حواشی M.de Slane، پیرس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۸ء، (طبع دوم ۱۹۳۴ء).

ابن خلکان = وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان، طبع وسٹنفلٹ (F.Wustenfeld)، گوٹنگن ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۰ء، (حوالے شمار تراجم کے اعتبار سے دیے گئے ہیں).

ابن خلکان = وہی کتاب، طبع احسان عباس، ۸ جلد، بیروت ۱۹۶۸ تا ۱۹۷۲ء.

ابن خلکان = کتاب مذکور، مطبوعہ بولاق ۱۲۷۵ھ، قاہرہ ۱۳۱۰ھ.

ابن خلکان، ترجمہ دیسلان Biographical dictionary of دیسلان. کتاب وفیات الاعیان، ترجمہ M. de Slane، ۴ جلدیں، پیرس ۱۸۴۲ تا ۱۸۷۱ء.

ابن رستہ = الاعلاق النفیسہ، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۳۹۲ تا ۱۸۹۲ء (BGA. VII).

ابن رستہ، ویت = Wiet، Les Atours precieux، مترجمہ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۵۵ء.

ابن سعد: کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ (H Sachau) وغیرہ، لائیڈن ۱۹۰۴ تا ۱۹۴۰ء.

ابن عذاری: کتاب البیان المغرب، طبع کولن (G.S Colin) و لیوی پرووانسال (E.Levi-provencal)، لائیڈن ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۱ء؛ جلد سوم، پیرس ۱۹۳۰ء.

ابن العماد: شذرات = شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، قاہرہ ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۱ھ (سنین وفیات کے اعتبار سے حوالے دیے گئے ہیں).

ابن الفقیہ: مختصر کتاب البلدان، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۸۶ء (BGA. V).

ابن قتیبہ: شعر (یا الشعر) = کتاب الشعر والشعراء، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ء.

ابن قتیبہ: معارف (یا المعارف) = کتاب المعارف، طبع وستنفلت، گوٹنگن ۱۸۵۰ء.

ابن ہشام: کتاب سیرۃ رسول اللہ، طبع وستنفلت، گوٹنگن ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰ء.

ابو الفداء: تقویم = تقویم البلدان، طبع رینو (J. T. Reinaud) و دیسلان (M.de Slane)، پیرس ۱۸۴۰ء.

ابو الفداء: تقویم، ترجمہ = Geographie d' Aboulfeda traduite de l' arabe en francais، ج ۱ و ۲/۱، از رینو، پیرس ۱۸۴۸ء، و ج ۲/۲، از St.Guyard، ۱۸۸۳ء.

الادریسی: المغرب = Description de l' Afrique et de l' Espagne، طبع دوزی R. Dozy و دخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء.

الادریسی، ترجمہ جوبار = Geographie d' Edrisi، مترجمہ P.A.Jaubert، ۲ جلد، پیرس ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰ء.

الاستیعاب = ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۲ جلد، حیدر آباد (دکن) ۱۳۱۸/ ۱۳۱۹ھ.

الاشتقاق = ابن درید: الاشتقاق، طبع وستنفلت، گوٹنگن ۱۸۵۴ء (اناستاتیک).

الاصابہ = ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۴ جلد، کلکتہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ء.

الاصطخری = المسالک والممالک، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۷۰ء (BGA. I)، بار دوم (نقل بار اول) ۱۹۲۷ء.

الاغانی ۱، یا ۲، یا ۳: ابو الفرج الاصفہانی: الاغانی، بار اول، بولاق ۱۲۸۵ھ؛ یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۴۵ھ ببعد.

الاغانی، برونو = کتاب الاغانی، ج ۲۱، طبع برونو R. E. Brunnow، لائیڈن ۱۸۸۸ء/ ۱۳۰۶ھ.

الانباری: نزہۃ = نزہۃ الالباء فی طبقات الادباء، قاہرہ ۱۲۹۴ھ.

البغدادی: الفرق = الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/ ۱۹۱۰ء.

البلاذری: انساب = انساب الاشراف، ج ۴ و ۵، طبع M.Schlessinger و S.D.F.Goitein، بیت المقدس (یروشلم) ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء.

البلاذری: انساب، ج ۱ = انساب الاشراف، ج ۱، طبع محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء.

البلاذری: فتوح = فتوح البلدان، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء.

بیہقی: تاریخ بیہق = ابو الحسن علی بن زید البیہقی: تاریخ بیہق، طبع احمد بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ش.

بیہقی: تتمہ = ابو الحسن علی بن زید البیہقی: تتمۂ صوان الحکمۃ، طبع محمد شفیع، لاہور ۱۹۳۵ء.

بیہقی، ابو الفضل = ابو الفضل بیہقی: تاریخ مسعودی، Bibl. Indica.

ت ا = تکملہ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

تاج العروس = محمد مرتضی بن محمد الزبیدی: تاج العروس.

تاریخ بغداد = الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۴ جلدیں، قاہرہ ۱۳۴۹ھ/ ۱۹۳۱ء.

تاریخ دمشق = ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۷ جلدیں، دمشق ۱۳۲۹ھ/ ۱۹۱۱ تا ۱۳۵۱ھ/ ۱۹۳۱ء.

تہذیب = ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۱۲ جلدیں، حیدر آباد (دکن) ۱۳۲۵ھ/ ۱۹۰۷ء تا ۱۳۲۷ھ/ ۱۹۰۹ء.

الثعالبی: یتیمۃ = الثعالبی: یتیمۃ الدہر، دمشق ۱۳۰۴ھ۔

الثعالبی: یتیمۃ، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۹۳۴ء۔

جوینی = تاریخ جہاں کشا، طبع محمد قزوینی، لائڈن ۱۹۵۶ تا ۱۹۳۷ء (GMS XVI)

حاجی خلیفہ: جہان نما = حاجی خلیفہ: جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ/ ۱۷۳۲ء۔

حاجی خلیفہ = کشف الظنون، طبع محمد شرف الدین یالتقایا (S.Yaltkaya) و محمد رفعت بیلگہ الکلیسی (Rifat Bilge Kilisli)، استانبول ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۳ء۔

حاجی خلیفہ، طبع فلوگل = کشف الظنون، طبع فلوگل (Gustavus Flugel)، لائپزگ ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۸ء۔

حاجی خلیفہ: کشف = کشف الظنون، ۲ جلدیں، استانبول ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱ھ۔

حدود العالم = The Regions of the World، مترجمہ مینورسکی V.Minorsky، لنڈن ۱۹۳۷ء، (GMS.XI، سلسلہ جدید)۔

حمد اللہ مستوفی: نزہۃ = حمد اللہ مستوفی: نزہۃ القلوب، طبع لی سٹرینج (Le Strange)، لائیڈن ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۹ء (GMS, XXIII)۔

خواندامیر: حبیب السیر، تہران ۱۲۷۱ھ، بمبئی ۱۲۷۳ھ/ ۱۸۵۷ء۔

الدرر الکامنۃ = ابن حجر العسقلانی: الدرر الکامنۃ، حیدرآباد ۱۳۴۸ھ تا ۱۳۵۰ھ۔

الدمیری = الدمیری: حیاۃ الحیوان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں)۔

دولت شاہ = دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن E.G. Browne، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۱ء۔

ذہبی: حفاظ = الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۴ جلدیں، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۵ھ۔

رحمان علی = رحمان علی: تذکرۂ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء۔

روضات الجنات = محمد باقر خوانساری: روضات الجنات، تہران ۱۳۰۶ھ۔

زامباور، عربی = عربی ترجمہ، از محمد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلدیں، قاہرہ ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۲ء۔

زبیری، نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع پروونسال، القاہرہ ۱۹۵۳ء۔

الزرکلی، اعلام = خیر الدین الزرکلی: الاعلام قاموس تراجم لاشہر الرجال والنساء من العرب والمستعربین والمستشرقین، ۱۵ جلدیں، دمشق ۱۳۷۳ تا ۱۳۷۸ھ/ ۱۹۵۴ء تا ۱۹۵۹ء۔

السبکی = السبکی: طبقات الشافعیۃ، ۶ جلد، قاہرہ ۱۳۲۴ھ۔

سجل عثمانی = محمد ثریا: سجل عثمانی، استانبول ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۱ھ۔

سرکیس = سرکیس: معجم المطبوعات العربیۃ، قاہرہ ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱ء۔

السمعانی، عکسی = کتاب الانساب، طبع باعتناء مرجلیوث D.S.Margoliouth، لائیڈن ۱۹۱۲ء (GMS, XX)۔

السمعانی، طبع حیدرآباد = کتاب مذکور، طبع محمد عبدالمعید خاں، ۱۳ جلدیں، حیدرآباد ۱۳۸۲ھ/ ۱۴۰۲ھ/ ۱۹۶۲-۱۹۸۲ء۔

السیوطی: بغیۃ = بغیۃ الوعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ۔

الشہرستانی = الملل والنحل، طبع کیورٹن W.Cureton، لنڈن ۱۸۴۶ء۔

الضبی، الضبی = بغیۃ الملتمس فی تاریخ رجال اہل الاندلس، طبع کودیرا (Codera) و ربیرا (J.Ribera)، میڈرڈ ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۵ء (BAH, III)۔

الضوء اللامع = السخاوی: الضوء اللامع، ۱۲ جلد، قاہرہ ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۵ھ۔

الطبری: تاریخ الرسل والملوک، طبع ڈخویا وغیرہ، لائیڈن ۱۸۷۹ء تا ۱۹۰۱ء۔

عثمانلی مؤلفلری = بروسہ لی محمد طاہر، استانبول ۱۳۳۳ھ۔

العقد الفرید = ابن عبد ربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۲۱ھ۔

علی جواد = علی جواد: ممالک عثمانیہ نک تاریخ و جغرافیہ لغاتی، استانبول ۱۳۱۳-۱۳۱۷ھ/ ۱۸۹۵ء تا ۱۸۹۹ء۔

عوفی: لباب = لباب الالباب، طبع براؤن، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶ء۔

عیون الانباء = طبع ملر A.Muller، قاہرہ ۱۲۹۹ھ/ ۱۸۸۲ء۔

غلام سرور = غلام سرور مفتی: خزینۃ الاصفیاء، لاہور ۱۲۸۴ء۔

غوثی ماندوی: گلزار ابرار = ترجمہ اردو موسوم بہ اذکار ابرار، آگرہ ۱۳۲۶ھ۔

فرشتہ = محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، طبع سنگی بمبئی ۱۸۳۲ء.

فرہنگ = فرہنگ جغرافیائی ایران، از انتشارات دائرۂ جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ھ ش.

فرہنگ آنندراج = منشی محمد پادشاہ: فرہنگ آنندراج، ۳ جلد، لکھنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۴ء.

فقیر محمد = فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیۃ، لکھنؤ ۱۹۶۰ء.

فلٹن و لنگز، Alexander S. Fulton، Martin Lings: Second *Supplementary Catalogue of Arabic printed Books in the British Museum*، لندن ۱۹۵۹ء.

فہرست (یا الفہرست) = ابن الندیم: کتاب الفہرست، طبع فلوگل، لائپزگ ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲ء.

(ابن) القفطی = ابن القفطی: تاریخ الحکماء، طبع لپرٹ J. Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳ء.

الکتبی، طبع بولاق، فوات = ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، ۲ جلد، بولاق ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء.

الکتبی، فوات طبع عباس = وہی کتاب، طبع احسان عباس، ۵ جلد، بیروت ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۴ء.

لسان العرب = ابن منظور: لسان العرب، ۲۰ جلدیں، قاہرہ ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸ھ.

م آ ا = مختصر اردو دائرۂ معارف اسلامیہ.

مآثر الامراء = شاہنواز خان: مآثر الامراء، Bib. Indica.

مجالس المؤمنین = نور اللہ شوستری: مجالس المؤمنین، تہران ۱۲۹۹ھ ش.

مرآۃ الجنان = الیافعی: مرآۃ الجنان، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۳۹ھ.

مسعود کیہان = مسعود کیہان: جغرافیائی مفصل ایران، جلد، تہران ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ھ ش.

المسعودی: مروج: مروج الذہب، طبع باربیہ مینارد (C. Barbier de Meynard) و پاوہ دو کورتی (Pavet de Courteille)، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء.

المسعودی: التنبیہ = المسعودی: کتاب التنبیہ والاشراف، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۹۴ء (*BGA*, VIII).

المقدسی = المقدسی: احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۷۷ء (*BGA*, VIII).

المقری: Analectes = المقری: نفح الطیب فی غصن الاندلس الرطیب، *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes de l'Espagne*، لائیڈن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱ء.

المقری، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲ء.

منجم باشی: صحائف الاخبار، استانبول ۱۲۸۵ھ.

میر خواند: روضۃ الصفا، بمبئی ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۹ء.

نزہۃ الخواطر = حکیم عبدالحی: نزہۃ الخواطر، حیدرآباد ۱۹۴۷ء ببعد.

نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع لیوی پروونسال، قاہرہ ۱۹۵۳ء.

الوافی = الصفدی: الوافی بالوفیات، ج ۱، طبع رٹر (Ritter)، استانبول ۱۹۳۱ء؛ ج ۲ و ۳، طبع ڈیڈرنگ (Dedering)، استانبول ۱۹۴۹ء، ۱۹۵۳ء.

الہمدانی = الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع مولر (D.H. Müller)، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء.

یاقوت طبع وستنفلت = معجم البلدان، طبع وستنفلت، ۵ جلدیں، لائپزگ ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۳ء، (طبع اناستاتیک، ۱۹۲۴ء).

یاقوت: ارشاد (یا ادباء) = ارشاد الاریب الی معرفۃ الادیب، طبع مرجلیوث، لائیڈن ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۷ء (*GMS*, VI)؛ معجم الادباء، (طبع اناستاتیک، قاہرہ ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء.

یعقوبی (یا الیعقوبی) = الیعقوبی: تاریخ، طبع ہوتسما (W. Th. Houtsma)، لائیڈن ۱۸۸۳ء؛ تاریخ الیعقوبی، ۳ جلد، نجف ۱۳۵۸ھ؛ ۲ جلد، بیروت ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء.

یعقوبی، بلدان (یا البلدان) = الیعقوبی: (کتاب) البلدان، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۹۲ء (*BGA*, VII).

یعقوبی، ویت = Wiet، *Yaqubi, Les pays*، مترجمہ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۳۷ء.

(ب)

کتب انگریزی، فرانسیسی، جرمنی، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

Al-Aghani:*Tables=Tables Alphabetiques du Kitab al-aghani, redigees par I. Guidi*, Leiden 1900.

Babinger= F. Babinger: *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*. 1st ed.,Leiden 1927.

Barkan: Kanunlar= *Omar Lutfi Barkan: XV ve XVI inci Asirlarda Osmanli. Imparat orlugunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esaslari, I. Kanunlar*, Istanbul 1943.

Blachere: *Litt.*=R. Blachere: *Histoire de la Litterature arabe*, i. Paris 1952.

Brockelmann, I, II=C. Brockelmann: *Geschichte der Arabischen Litteratur. Zweite den Supplement-banden angepasste Auflage*, Leiden 1943-1949.

Brockelmann, *SI*, II, III=*G.d A.L., Erster (Zweiter, Dritter). Supplementband*, Leiden 1937-42.

Brown i = E.G.Brown: *Al literary History of Persia, from the earliest times until Firdowsi* London 1902.

Browne, ii=*A Literary History of Persia, from Firdawsi to Sadi*. London 1908.

Browne, iii=*A History of Persian Literarture under Tartar Dominion*, Cambridge 1920.

Browne, iv=*A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924.

Caetani: *Annali*=L. Caetani: *Annali dell' Islam, Milano* 1905-26.

Chauvin: *Bibliographie*=V. Chauvin: *Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes*, Lille 1892.

Dorn: *Quelen*=B. Dorn: *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der sudlichen Kustenlander des Kaspischen, Meeres*, St. Petersburg 1850-58.

Dozy: *Notices*=R. Dozy: *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1847-51 and D.S. Margoliouth, London 1937.

Dozy :*Recherrches*= R. Dozy : *Recherches sur l'histoire et la litterature de l' Espagne Pendant le maoyen-age*, 3rd ed., Paris-Leiden 1881.

Dozy, *Suppl.*=R.Dozy :*Supplement aux dictionnaires* arabes, 2nd ed., Leiden-Paris 1927.

Fagnan :*Extraits* =E. Fagnan: *Extraits inedits relatifs au Maghreb*, Alger 1924.

Gesch. *des Qor.*=Th. Noldeke: *Geshichte des Qorans*, new edition by F. Schwally, G. Bergstrasser and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.

Gibb: *Ottoman Poetry*= E.J.W. Gibb: *A History of Ottoman Poetry*. London 1900-09.

Gibb-Bowen= H.A.R. Gibb and Harold Bowen: *Islamic Society and the West*, London 1950-57.

Goldziher:*Muh.St.*=I.Goldziher: *Muhammedanische Studien*, 2 Vols., Halle 1888-90

Goldziher :*Vorlesungen*= I Goldziher :*Vorlesungen uber den Islam*, Heidelburg 1910.

Goldziher:Vorlesungen^2=2nd ed., Heidelberg 1925.

Goldziher: Dogme= *Le dogme et la loi del Islam*, tr. F. Amin, Paris 1920.

Hammer-Purgstall: GOR=J.von Hammer (purgstall) : *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest 1828-35.

Hammer-Purgstall:*GOR*^{2}=the same, 2nd ed., Pest 1840.

Hammer-Purgstall,:*Histoire*=the same, trans by J.J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.). Paris (etc.)

1835-43.

Hammer-Purgstall:*Staatsverfassung*=J. von Hammer: *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*,2 vols., Vienna 1815.

Houtsma: *Recueil*= M.Th. Houtsma: *Recueil des textes relatifs a l'histoire des Seldjoucides*. Leiden 1886-1902.

Juynboll: Handbuch=Th. W. Juynboll: *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leiden 1910.

Juynboll: *Handleiding*= *Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet*, 3rd ed., Leiden 1925.

Lane=E.W. Lane: *An Arabic-English Lexicon*, London 1863-93 (Reprint, New York 1955-56).

Lane-Poole: *Cat*=S. Lane-Poole: *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 1877-90.

Lavoix: Cat.=H. Lavoix: *catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliotheque Nationale*, Paris 1887-96.

Le Strange=G Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate* 2ne ed., Cambridge 1930 (Reprint, 1966).

Le Strange: *Baghdad*=G. Le Strange: *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924.

Le Strange: Palestine=G. Le Strange: *Palestine under the Moslems*, London 1890 (Reprint, 1965).

Levi-Provencal:Hist. Esp. Mus.=E.Levi-Provencal: *Histoire de l' Espagne Musulmane*, nouv. ed., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.

Levi-Provencal: Hist.Chorfa=E. Levi-Provencal: Les *Historiens des Chorfa*, Paris 1922.

Maspero-Wiet: *Materiaux*=J Maspero et G. Wiet: *Materiaux pour servir a la Geographie de l'Egypte*, Le Caire 1914 (Mifao, XXXVI).

Mayer: Architects= L.A. Mayer: *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1958.

Mayer: Astrolabists=L.A. Mayer: *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1956.

Mayer:Metalworkers=L.A. Mayer: *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva 1959.

Mayer: Woodcarvers=L.A. Mayer: *Islamic Woodcarvers and their Works*, Geneva 1958.

Mez: Renaissance= A. Mez: *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922, (Spanish Translation by s. vila, Madrid- Granadal 1936).

Mez: *Renaissance*, Eng. tr.=the same, English translation by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S Margoliouth Londen 1937.

Nallino: Scritti=C.A. Nallino: *Raccolta di Scritti editi e inediri*, Roma 1939-48.

Pakahn=Mehmet Zeki Pakahn: *Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sozlugu*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.

Pauly-Wissowa=*Realenzyklopaedie* des klassischen Altertums.

Pearson=J.D. Pearson: *Index Islamicus*, Cambridge 1958.

Pons Boigues=*Ensayo bio-bibliografico sobre los historiadores y geografos arabio-espanole*, Madrid 1898.

Rypka, *Hist of Iramican litteratuare*= J.Rypka et alii, *History of Iramian literature*, Dordrecht 1968.

Santillana: *Istituzioni*=D. Santillana: *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1926-38.

Schlimmer=John L. Schlimmer: *Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique*, Tehran 1874.

Schwarz: *Iran*=P. Schwarz: *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1896.

Smith=W.=Smith: *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*

Hurgronje: *Verspr. Ged Geography*, London

1853.

Snouck Hurgronje: *Verspr. Geschr.*=C. Snouck Hurgronje: *Verspreide Geschriften* Bonn Leipzig-Leiden 1923-27.

Sources ined=Conte Henri de Castries: *Les Sources inedites de l' Histoire du Maroc*. Paris 1905, 1922

Spuler. *Horde*= B. Spuler: *Die Goldene Horde* eipzig 1943

Spuler: Iran=B.Spuler: *Iran in fruh-Islamischer Zeit*. Wiesbaden 1952.

Spuler: Mongolenz=B. Spuler: *Die Mongolen in Iran*. 2nd ed, Berlin 1955.

SNR=Stephan and Naudy Ronart:*Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*. Djambatan Amsterdam 1959.

Storey=C.A. Storey: ***Persian Litrerature: a** biobibliographical survey*. London 1927.

Survey of Persian Art = ed.by A.U.Pope, Oxford 1938.

Suter=H.Suter: *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*. Leipzig 1900.

Taeschner: *Wegenetz*=F.Taeschner: *Die Verkehrslage und den Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*. Gotha 1926.

Tomaschek=W.Tomaschek: *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Vienna 1891.

Wensinck: *Handbook*=A.J. Wensinck: *A Hand book of Early Muhammadan Tradition*. Leiden 1927.

Wiel: *Chalifen*=G.Weil: *Geschichte der Chalifen*. *Mannheim*-Stuttgart 1846-82.

Zambaur=E.de Zambaur: *Manual de de genealogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*. Hanover 1927 (anastatic reprint, Bad Pyrmont 1955).

Zinkeisen=J. Zinkeisen:*Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad=*The Contribution of India to Arabic Literature*. Allahbad 1946 (reprint, Lahore 1968).

(ج)

مجلات، سلسلہ ہاے کتب، وغیرہ، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

AB=Archives Berbers.

Abh. G. W. Gott=Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen.

Abh. K.M.=Abhandlungen f.d. Kunde des Morgenlandes.

Abh. Pr. AK. W.= Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.

Afr. Fr.=Bulletin du Comite de l'Afrique francaise

Afr. Fr. RC=Bulletin du Com. de l' Afr. franc., Renseignements Coloniaux.

AIEO Alger=Annales de l' Institute d' Etudes Orientales de l' Universite d' Alger.

AIUON=Annali dell' Instituto Univ. Orient. di Napoli.

AM=Archives Marocaines.

And=Al-Andalus.

Anth=Anthropos.

Anz. wien=Anzeiger der philos-histor. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien.

AO=Acta Orientalia.

Arab.=Arabica

ArO=Archiv Orientalni

ARW=Archiv fur Religionswissenschaft.

ASI=Archaelogical Survey of India.

ASI. NIS=the same. New Imperial Series.

ASI. AR=the same. Annual Reports.

AUDTCFD=Ankara Universitesi Dil ve Tarih-Cografya Fakultesi Dergisi.

As. Fr. B= Bulletin du Comite de l' Asie Francaise.

BAH=Bibliotheca Arabico-Hispana.

BASOR=Bulletin of the American School of Oriental Research.

Bell=Turk Tarih Kurumu Belleten.

BFac. Ar. = Bulletin of the Faculty of the Egyptian University.

BEt. Or. = Bulletin d' Etudes Orientales de l'Institut Francaise Damas.

BGA=Bibliotheca geographorum arabicorum.

BIE=Bulletin de l' Institut Egyptien.

BIFAO=Bulletin de l' Institut Francais d' Archeologie Orientale du Caire.

BIS=Bibliotheca Indica series.

BRAH=Boletin de la Real Academia de la Historia de Espana.

BSE=Bolshaya Sovetskaya Entsiklopediya (Large Soviet Encyclopaedia), 1st ed.

BSE^2=the Same, 2nd ed.

BSL(P)=Bulletin de la Societe de Linguistiq (de Paris).

BSO(A)S=Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.

BTLV=Bijdragen tot de Taal, Land-en Volkenkunde (van Ned-Indie).

BZ=Byzantinische Zeitschrift.

COC=Cahiers de l' Orient Contemporain.

CT=Cahiers deTunisie.

EI^1=Encyclopaedia of Islam, 1st edition.

EI^2=Encyclopaedia of Islam, 2nd edition.

EIM=Epigraphia Indo-Moslemica.

ERE=Encyclopaedia of Religion and Ethics.

GGA=Gottinger Gelehrte Anzeigen.

GJ=Geographical Journal.

GMS=Gibb Memorial Series.

Gr. I. ph=Grundriss der Iranischen Philologie.

GSAI=Giornale della Soc. Asiatica Italiana.
Hesp.=Hesperis.
IA=Islam Ansiklopedisi (Turkish).
IBLA=Revue de l'Institut des Belles Letters Arabes, Tunis.
IC=Islamic Culture.
IFD=Ilahiyat Fakultesi.
IG=Indische Gids.
IHQ=Indian Historical Quarterly.
IQ=The Islamic Quarterly.
IRM=International Review of Missions.
Isl.=Der Islam.
JA=Journal Asiatique.
JAfr. S.=Journal of the African Society.
JAOS=Journal of the American Oriental Society.
JAnthr. I=Journal of the Anthropological Institute.
JBBRAS=Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.
JE.=Jewish Encyclopaedia.
JESHO=Journal of the Economic and Social History of the Orient.
JNES=Journal of Near Eastern Studies.
JPak.HS=Journal of the Pakistan Historical Society.
JPHS=Journal of the Punjab Historical Society.
JQR=Jewish Quarterly Review.
JRAS=Journal of the Royal Asiatic Society.
J(R)ASB=Journal and Proceedings of the (Royal) Asiatic Society of Bengal.
J(R)Num.S=Journal of the (Royal) Numismatic Society.
JRGeog.S=Journal of the Royal Geographical Society.
JSFO=Journal de la Societe Finno-ougreine.
JSS=Journal of Semetic studies.
KCA=Korosi Csoma Archivum.
KS=Keleti Szemle (Revue Orientale).
KSIE=Kratkie Soobshceniya Instituta Etnografiv (Short Communications of the Institute of Ethnography).
LE=Literaturnaya Entsiklopediya (Literary Encyclopaedia).
Mash.=Al-Mashrik.
MDOG=Mitteilungen der Deutschen Orient- Gesellschaft.
MDVP=Mitteilungen und Nachr. des. Deutschen Palistina- vereins.
MEA=Middle Eastern Affairs.
MEJ=Middle East Journal.
MFOB=Melanges de la Faculte Orientale de Beyrouth.
MGG Wien=Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien.
MGMN=Mitt. Geschichte der Medizin und der naturwissenshaften.
MGWJ=Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums.
MI=Mir Islama.
MIDEO=Melanges de l' Institut Dominicain d' Etudes Orintales du Caire.
MIE=Memoires de l' Institut d' Egyptien.
MIFAO=Memories publies par les members de l' Inst. Franc d' Aracheologie Orientale du Caire.
MMAF=Memoires de la Mission Archeologique Franc au Caire.
MMIA=Madjallat al-Madjmaal-ilmi al Arabi Damascus.
MO=Le Monde oriental.
MOG=Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.
MSE=Malaya Sovetskaya Entsiklopediya-(Small Soviet Encyclopaedia).
MSFO=Memoires de la Societe Finno-ougrienne.
MSL=Memoires de la Societe Linguistique de Paris.

MSOS Afr.=Mitteilungen des Sem. fur Oriental. Sprachen Afr. Studien.

MSOS As.=Mitteilungen des Sem. fur Oriental. Sprachen Westasiatische Studien.

MTM=Mili Taebbuler medjmuasi.

MVAG=Mitteilungen der Vorderasiatisch-agyptischen Gesellschaft.

MW=The Muslim World.

NC=Numismatic Chronicle

NGW Gott.=Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wiss. zu Gottingen.

OA=Orientalisches Archiv

OC=Oriens Christianus.

OCM=Oriental College Magazine, Lahore.

OCMD=Oriental College Magazine. Damima. Lahore

OLZ=Orientalistische Literaturzeitung.

OM=Oriente Moderno

Or.=Oriens

PEFQS=Palestine Exploration Fund Quarterly Statement.

PELOV=Publications de l' Ecole des langues orientales vivantes

Pet Mitt.=Petermanns Mitteilungen.

PRGS=Proceedings of the R. Geographical Society.

QDAP=Quarterly Statement of the Department of Antiquities of Palestine.

RAfr.=Revue Africaine

RCEA=Repertoire Chronologique d'Epigrapie arabe

REI=Revue des Etudes Islamiques.

REJ=Revue des Etudes Juives

Rend. Lin.=Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei, Cl. di sc. mor., stor. e filol.

RHR=Revue de l' Histoire des Religions

RI=Revue Indigene

RIMA=Revue de l' Institut des manuscrits Arabes.

RMM=Revue du Monde Musulman

RO=Rocznik Orientalistyczny.

ROC=Revue de l' Orient Chretien.

ROL=Revue de l' Orient Latin.

RRAH=Rev. de la R. Academia de la Histoira. Madrid

RSO=Rivista degli Studi Orientali.

RT=Revue Tunisienne.

SBAK. Heid.=Sitzungsberichte der AK. der Wiss. zu Heidelberg.

SBAK. Wien=Sitzungsberichte der AK. der Wiss. zu Wien

SBBayr. AK.=Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften.

SBPMS Erlg.=Sitzungsberichte d. Phys. medizin. Sozietat in Erlangen

SBPr. AK. W.=Sitzungsberichte der preuss. AK. der wiss. zu Berlin.

SE=Sovetskaya Etnografiya (Soviet Ethnography)

SI=Studai Islamica

SO=Sovetkoe Vostokovedenie (Soviet Orientalism).

Stud. Isl.= Studia Islamica.

S Ya.=Sovetskoe Yazikoznanie (Soviet Linguistics)

SYB=The Statesman's Year Book

TBG=Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.

TD=Tarih Dergisi

TIE=Trudi instituta Etnografih (Works of the Institute of Ethnography).

TM=Turkiyat Mecmuasi

TOEM=Tarikh-i Othmani (Turk Tarikhi) Endjumeni medjmuasi.

TTLV=Tijdschrift v. Indische Taal. Land en Volkenkunde

Verh. Ak. Amst.=Verhandelingen der Koninklijke

Akademie van Westenschappen te Amsterdam.

Versl Med. AK. Amst = Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van wetenschappen te Amsterdam.

VI=Voprosi Istority (Historical problems).

WI=Die Welt des Islams.

WI.NS=the same, New Series.

Wiss. Veroff DOG=Wissenschaftliche Veraffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.

WMG=World Muslim Gazetteer, Karachi.

WZKM=Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes.

ZA=Zeitschrift fur Assyriologie.

Zap.=Zapiski.

ZATW=Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft.

ZDMG=Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft.

ZDPV=Zeitschrift des Deutschen Palasatinavereins.

ZGErdk. Berl.=Zeitschrift der Gesellschaft fur Erdkunde in Berlin.

ZK=Zeitschrift fur Klonialsprachen.

ZOEG=Zeitschrift f. Osteuropaische Geschichte.

ZS=Zeitschrift fur Semitistik.

علامات و رموز و اعراب

(۱)

علامات

* مقالہ ترجمہ از آ، لائیڈن

⊠ جدید مقالہ برائے اردو دائرہ معارف اسلامیہ

[ ] اضافہ از ادارہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ

(۲)

رموز

ترجمہ کرتے وقت انگریزی رموز کے مندرجہ ذیل اردو متبادل اختیار کیے گئے ہیں:

بعد = f.,ff.,sq.,sqq.

بذیل مادہ (یا کلمہ) = s. v.

دیکھیے: کسی کتاب کے حوالے کے لیے = see; s.

رک بہ (رجوع کیجیے بہ) یا رک باں (رجوع کیجیے باں): آآ کے کسی مقالے کے حوالے کے لیے = q.v.

بمواضع کثیرہ = passim.

کتاب مذکور = op.cit.

دیکھیے لغوی مفہوم (تقارب یا تقابل) = cf.

ق-م (قبل مسیح) = B.C.

م (متوفی) = d.

محل مذکور = loc. cit.

کتاب مذکور = ibid.

وہی مصنف = idem.

ھ (سنہ ہجری) = A.H.

ء (سنہ عیسوی) = A.D.

(۳)

اعراب

(ا)

Vowels

فتح (ـَ) = a

کسرہ (ـِ) = i

ضمہ (ـُ) = u

(ب)

Long Vowels

آ، ا = ā (آج کل: aj kal)

ی = ī (سیم: Sīm)

و = ū (ہارون الرشید: Harun al-Rashid)

اے = ai (سیر: Sair)

(ج)

ـٖ = e آواز کو ظاہر کرتی ہے (پین: pen)

ـٗ = o کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (مول: mole)

ـٗ = u کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (تورکیہ: Turkiya)

ـٗ = ō کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (کول: kol)

ـَ = ă کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (ارجب: aradjab: رجبُ (radjab

ـْ = علامت سکون یا جزم (بِسْمِلْ: bismil)

متبادل اردو عربی حروف

ب	=	b	ح	=	ḥ	س	=	s	گ	=	g
بھ	=	bh	خ	=	Kh	ش	=	sh·ch	گھ	=	gh
پ	=	p	د	=	d	ص	=	ṣ	ل	=	l
پھ	=	ph	دھ	=	dh	ض	=	ḍ	لھ	=	lh
ت	=	t	ڈ	=	ḋ	ط	=	ṭ	م	=	m
تھ	=	th	ڈھ	=	ḋh	ظ	=	z	مھ		mh
ٹ	=	ṫ	ذ	=	dh	ع	=	ʿ	ن		n
ٹھ	=	ṫh	ر	=	r	غ	=	gh	نھ	=	nh
ث	=	th	رھ	=	rh	ف	=	f	و	=	w
ج	=	dj	ڑ	=	ṛ	ق	=	ḳ	ہ	=	h
جھ	=	djh	ڑھ	=	ṛh	ک	=	k	ء	=	.
چ	=	č	ز	=	z	کھ	=	kh	ی	=	y
چھ	=	ch	ژ	=	ž, zh						

عَلَمدار: (شیعی نقطۂ نظر سے) عباسؑ بن علیؑ ابن ابی طالب۔

علمدار فوجِ حسینی، حضرت عباس امام حسین علیہ السلام کے عظیم جان نثاروں اور کربلا کے نامور مجاہدوں میں خصوصی احترام کے اہل ہیں۔ قومی ادب اور رثائی منظومات میں ان کا نام بہادری، وفاداری، برادری، خدمت گزاری، سقائی کی علامت سمجھا جاتا ہے، محرم ۶۱ھ کو امام حسینؑ نے اپنی چھوٹی سی فوج کی دستہ بندی کی تو میمنے کی سالاری زہیر بن قین کو عطا کی، میسرے کی سرداری حبیب بن مظاہر کو بخشی، فوج کا بڑا علم اپنے بھائی عباس کو مرحمت کیا (الطبری، ۶ : ۲۴۰) [یہیں سے ان کا نام علمدار پڑ گیا]۔

حضرت عباس نے اپنی بے مثال بصیرت، لاجواب عزیمت اور خاندانی وجاہت اور ذاتی عظمت کی بنا پر اس منصب کے تمام حقوق ادا کرکے زندگانی جاوید حاصل کی۔

ولادت: حضرت عباس سانحۂ کربلا کے موقع پر چونتیس سال کے تھے، اس سے ان کا سنہ ولادت ۲۶ ہجری ثابت ہوتا ہے (ابن عنبہ: عمدة الطالب، ص ۳۵۶؛ ابصار العین فی مقتل الحسینؑ، مطبوعۂ مصر، ص ۲۵؛ ما مقانی: تنقیح المقال، باب العباس)۔ تاریخ و ماہ سے متعلق چار بیان ہیں: ۴، جمادی الاولیٰ؛ ۲۶ جمادی الآخرۃ، ۱۸ رجب اور ۴ شعبان (المجالس السنیہ، ذکر العباس، ص ۲۱؛ العبد الصالح، ص ۴۵)۔ اہل تشیع کے ہاں عموماً ۴ شعبان کو ان کا جشن ولادت منایا جاتا ہے، شہادت کے وقت ان کی عمر ۳۴ سال پانچ ماہ اور کچھ دن تھی۔

خانوادہ: حضرت عباس پدری رشتے سے حضرت علیؑ کے فرزند اور ابو طالب و عبدالمطلب کی نسل سے تھے۔ حضرت علیؑ نے انساب عرب کے ماہر اپنے بھائی عقیل کے مشورہ سے ام البنین کلابیہ سے عقد کیا۔ ام البنین فاطمہ کے والد حزام بن خالد بن ربیعہ بن کعب بن عامر بن کلاب اور ان کی والدہ، لیلیٰ بنت السہیل بن مالک تھیں، اس خاندان میں ملاعب الاسنّہ (نیزوں سے کھیلنے والا) اور طفیل فارس قرزل جیسے بہادر گزرے ہیں (عمدة الطالب، ص ۳۵۶؛ الطبری، ۶ : ۸۹) اور لَبِید بن ربیعہ جیسے ادیب۔

حضرت علیؑ نے فاطمہ بنت حزام سے عقد فرمایا، جس کے نتیجے میں چار فرزند پیدا ہوئے: عباس، عبداللہ، عثمان اور جعفر (عمدة الطالب؛ مقاتل الطالبیین، شہید انسانیت)۔ چاروں حضرات بہت خوبصورت، دلیر اور خطیب تھے۔ حضرت عباسؓ ان میں بڑے تھے اور حسن و جمال کی وجہ سے قمر بنی الہاشم کہے جاتے تھے (مقاتل الطالبیین؛ مناقب آل ابیطالب؛ عمدة الطالب)۔ حضرت عباسؓ چودہ برس تک اپنے والد کے ساتھ رہے، جنگ جمل میں مدینے سے بصرے کا سفر کیا اور وہاں سے کوفے گئے۔ اخطب خوارزم نے لکھا ہے کہ: "فدعی ابنہ عباس و کان تاماً کاملاً من الرجال، فامرہ بان ینزل من فرسہ و ینزع ثیابہ، ففعل، فلبس علیؑ ثیابہ و رکب فرسہ والبس ابنہ العباس ثیابہ و ارکبہ فرسہ لئلا یجبن کریب عن مبارزتہ"، یعنی (حضرت علیؑ نے) اپنے بیٹے حضرت عباس کو بلایا جو اس وقت کامل (بالغ) مرد تھے۔ اور انھیں حکم دیا کہ اپنے گھوڑے سے اتریں اور اپنے کپڑے اتاریں۔ انھوں (حضرت عباس) نے تعمیل کی۔ حضرت علیؑ نے ان کے کپڑے پہن لیے اور ان کے گھوڑے پر سوار ہو گئے اور اپنے بیٹے عباس کو اپنے کپڑے پہنائے اور انھیں اپنے گھوڑے پر سوار کر دیا، اس لیے کہ کریب حضرت عباس کی جنگ سے گریز نہ کرے۔ (مناقب اخطب، ذکر العباس)۔ حضرت علیؑ کی

شہادت کے بعد عباس اپنے بڑے بھائی امام حسنؑ کے قوت بازو رہے۔ ۵۰ھ میں امام حسنؑ نے شہادت پائی تو وہ امام حسینؑ کا ہاتھ بٹاتے رہے (سفینۃ البحار ، ۲:۱۵۵) اب وہ ۳۴ برس کے ہو چکے تھے۔

ازواج و اولاد : خیال ہوتا ہے کہ ان کا عقد ان کے والد کی شہادت (۴۰ھ) کے بعد ہوا، خاندان ہی کی ایک معزز خاتون لبابہ، عبیداللہ بن عباس بن عبدالمطلب سے نکاح ہوا۔ لبابہ سے ان کے کئی فرزند ہوئے جن میں ایک کا نام فضل تھا۔ ہو سکتا ہے کہ عباس اسی فرزند کی بنا پر ابو الفضل کی کنیت سے موسوم ہوئے ہوں ورنہ وہ فضل و شرف ، حسب و نسب ، زہد و عبادت ، سخاوت و شجاعت کی بنا پر بھی ابو الفضل تھے۔ علامہ مامقانی نے تنقیح المقال فی علم الرجال میں ان کو عدل ، ثقہ ، تقی و نقی اور فقیہ من فقہاء و اولاد الائمہ لکھا ہے۔ امام جعفر صادق علیہ السّلام نے ایک موقع پر فرمایا تھا ”کان عمنا العباس بن علی نافذ البصیرۃ صلب الایمان، جاھد مع ابی عبداللہ علیہ السّلام وابلی بلاء حسناً ومضی شہیداً“ (عمدۃ الطالب ، ص ۳۵۶)، یعنی ہمارے عم بزرگوار ، عباس بن علیؑ بڑی گہری بصیرت اور ٹھوس ایمان کے مالک تھے، امام حسینؑ کے ساتھ شریک جہاد رہ کر بڑے بڑے مصائب برداشت کیے اور شہادت سے عزت پائی۔

حضرت عباس قدآور، تنومند اور بہادر تھے ، اسپ دو رکابہ پر سوار ہوتے تو اس کے باوجود پاؤں سے زمین پر خط پڑتے جاتے تھے (وکان رجلاً وسیماً جمیلاً ، یرکب الفرس المطھم ورجلاہ یخطان فی الارض (مقاتل الطالبیین)۔ بڑے متحمل مزاج و بردبار تھے ، اپنے بڑے بھائیوں کا بہت ادب کرتے تھے اور بھائی بھی ان سے غیر معمولی محبت رکھتے تھے، اسی بنا پر امام حسین علیہ السّلام انہیں کربلا کے قافلے میں اپنے ساتھ لے گئے۔ پورے سفر میں حضرت عباس امام حسینؑ کی خدمت کرتے رہے۔ انتخاب منزل، اور پڑاؤ، جیسے دوسرے مسائل میں کبھی بھی اختلاف رائے نہ کیا ، بلکہ وطن سے چلے تو اپنے بھائیوں اور اہل و عیال کو بھی ساتھ لائے تھے تاکہ انہیں بھی امام پر قربان کر دیں۔

عبداللہ ابن ابی المحل بن حزام نے عبیداللہ بن زیاد سے اپنی پھوپی کی اولاد (یعنی عباس وغیرہ) کے لیے امان نامہ لکھوا کر اپنے غلام کزمان کے ہاتھ کربلا بھیجا ، کزمان سے خط لے کر حضرت عباس نے جواب دیا۔ ”اقری خالنا السلام وقل لہ ان لا حاجۃ لنا فی امانکم ، امان اللہ خیرٌ من امان ابن سمیۃ“ (الطبری ، ۶ : ۲۳۶)، یعنی ماموں سے سلام کہنا اور کہنا کہ ہمیں تمہاری امان کی ضرورت نہیں ہے ، اللہ کی امان ابن سمیہ کی امان سے بہتر ہے۔ ان کے اس جواب سے ایمان و اعتماد، جان فروشی اور طمانیت قلب کا کس قدر پر معنی اظہار ہوتا ہے، فوجوں کی یلغار ہے، صورت حال نازک، اس حالت میں قاصد امان کا پیغام لا رہا ہے مگر وفاداری اور بہادری کا تقاضا کچھ اور تھا۔ ان کے ایمان کامل اور اسلام پر جان قربان کرنے کے جذبۂ صادق نے اس پیشکش کو ٹھکرا دیا۔

۹ محرم الحرام ۶۱ھ کو امام حسینؑ نے شامی فوج کو اس بات پر آمادہ کرنا چاہا کہ جنگ نہ کی جائے، امام حسینؑ آنے والی صبح تک پوری رات عبادت میں بسر کرنا چاہتے تھے۔ اس گفتگو کے لیے امام حسینؑ نے حضرت عباس کو منتخب فرمایا؛ چنانچہ عباس ہی عمر بن سعد کے پاس گئے [اور اپنا مقصد یعنی ایک رات کی مہلت حاصل کرنے میں کامیاب ہو کر لوٹے] (مقتل ابن نما ص ۲۶)۔

صبح یوم عاشورہ ۶۱ھ امام حسینؑ نے حضرت عباس کو علَم لشکر عطا فرمایا۔ وہ اس لشکر قلیل اور معرکۂ جلیل کے سپہ سالار مقرر ہوئے۔ دن کے وقت جب امام حسینؑ اتمامِ حجت کے لیے تقریر کر رہے تھے اور شامیوں کو تنبیہ فرما رہے تھے تو خیمے سے عورتوں کے رونے کی آواز آئی۔ انہوں نے تقریر روک کر عباس کو خیمے میں بھیجا تاکہ خواتین کو تسلی دیں اور سمجھائیں بجھائیں، حضرت عباس کی تسلّی و تشفی سے عورتوں کا رونا وقتی طور سے موقوف ہو گیا۔ (الطبری، ۶ : ۲۳۲) .

جنگ شروع ہوئی تو عباس اپنے اصحاب و انصار کی کمک کے لیے میدان میں موجود تھے، جب دشمن کا دباؤ بڑھا اور حضرت عمر بن خالد صیداوی تین مجاہدوں کو لے کر دشمن پر یلغار کرتے اور پیچھے دھکیلتے فوج میں گھس گئے تو حضرت عباس تن تنہا ان کی کمک کو پہنچے اور دشمن کو منتشر کر کے زخمی دوستوں کو نرغے سے نکال لائے۔

انصار کے بعد بنی ہاشم میدان میں آئے اور شہادت پانے لگے تو عباس نے اپنے تینوں بھائیوں عبداللہ، عثمان اور جعفر کو یکے بعد دیگرے جہاد کے لیے بھیجا۔ انہوں نے بہادری کے جوہر دکھائے اور شہادت کا شرف حاصل کیا۔ اب عباس اکیلے تھے، لیکن غم و اندوہ، حسرت و یاس کا نام و نشان نہ تھا، وہ امام حسینؑ کے ساتھ ساتھ تھے۔ جس طرف امامؑ رخ فرماتے، عباس بھی ادھر مڑ جاتے تھے (الاخبار الطوال، ص ۲۵۵)۔ آخر انہوں نے جہاد کی اجازت طلب کی۔ امام نے بڑی حسرت سے فرمایا تم میرے علمدار ہو، انہوں نے عرض کیا اب مجھ میں تاب نہیں، زندگی بارِ گراں ہے۔ امام نے فرمایا اچھا تو پانی کی فکر کرتے جاؤ، حضرت عباس نے سوکھی مشک لی اور نہر کی طرف روانہ ہوئے، شامی فوج نے راستہ روکا، حضرت عبّاس نے نہر تک رسائی حاصل کی۔ مشک پانی میں ڈال دی، چلو میں پانی لے کر پینا چاہا مگر امام حسینؑ اور اطفال کی پیاس یاد کر کے پھینک دیا، مشک بھری اور پانی پیے بغیر نہر سے پلٹے۔ علَم اور مشک لیے رجز پڑھتے ہوئے آگے بڑھے جس کا پہلا مصرعہ یہ ہے۔

لا ارھب الموتَ اِذ الموت زقا
حتّٰی اواری فی المصالیت لقا

یعنی موت خواہ کتنی ہی گھیرا تنگ کرنے والی ہو، میں موت سے کبھی نہیں ڈرتا، یہاں تک کہ تلواروں کے سائے میں زمین پر گرا دیا جاؤں۔

رجز کے اشعار حضرت عباس کی نفسیات، عزیمت، شجاعت اور غیر معمولی وفاداری کا اعلان ہیں، معلوم ہوتا ہے کہ دشمن ان سے ڈر کر سامنے سے ہٹے اور پہلو کی آڑ لے کر حکیم ابن طفیل السنبسی نے ان کے داہنے ہاتھ پر تلوار کا وار کیا، انہوں نے علَم سنبھالتے ہوئے کہا:

یعنی خدا کی قسم، تم نے میرا داہنا ہاتھ ضرور کاٹ دیا، مگر میں ہمیشہ اپنے دین اور صادق الیقین امام کی حمایت کرتا رہوں گا، وہ امام جو طاہر و امین رسول کے فرزند ہیں۔ یہ رجز پڑھ کر حملہ کیا اور دشمن کو پیچھے ہٹا دیا۔ اب کی مرتبہ زید بن ورقاء الجہنی یا حکیم بن طفیل نے ایک درخت کی آڑ لے کر بائیں ہاتھ پر تلوار کا وار کیا۔ عباس کے دونوں ہاتھ قلم ہو چکے تھے، مگر وہ یہ شعر پڑھ رہے تھے (المناقب، ۴ : ۹۷؛ مقاتل الطالبیین، ص ۸۲؛ قمقام زخار، ص ۲۳۳؛ منتہی الآمال، ۴ : ۳۸۵.

اس موقع پر ایک شخص نے مشک پر تیر مارا اور دوسرا تیر سینے پر لگا۔ حضرت عباس گھوڑے سے گر گئے اور امام حسینؑ کو آواز دی۔ امام نے صدا

ملی تو بڑے کرب سے کہا : الآن انکسر ظهری وقلّت حیلتی ، یعنی اب میری کمر ٹوٹ گئی ، اور تدبیر ختم ہو گئی (بحار الانوار، ترجمہ اردو، ص ۲۳۱).

حضرت عباس کو مشک لانے اور پانی پہنچانے کی سعی کرنے کی وجہ سے "ابو القربہ" اور سقّا بھی کہا جاتا ہے (مقاتل الطالبیین، ترجمہ ۸۰؛ عمدة الطالب، ص ۳۵۶؛ عبدالزهراء الکعبی : الحسینؑ قتیل العبرة، ص ۴۴). امام حسینؑ پر اس سانحے کا بےحد اثر ہوا ۔ ابو حمزة الثمالی سے روایت ہے کہ ایک دفعہ امام زین العابدین علی بن حسین علیہما السّلام نے عبیداللہ بن عباس بن علی کو دیکھ کر گریہ فرماتے ہوئے کہا رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم پر بہت سخت تھا وہ دن، جب اسد اللہ و اسد الرسول حضرت حمزہؓ نے شہادت پائی؛ دوسرا مؤتہ کا دن، جب جعفر ابن ابی طالب نے شہادت پائی ۔ ایسے ہی وہ دن بہت سخت تھا دن جب میرے عمّ بزرگوار نے اپنے بھائی پر اپنی جان قربان کی ۔ ان کے دونوں ہاتھ قطع کیے گئے تھے اور خدا نے انھیں جنت میں دو پر عطا کیے (سفینة البحار، ۲ : ۱۵۵؛ قمقام زخار، ص ۲۵۷؛ منتہی الآمال، ۱ : ۳۸۵).

حضرت عباس کی والدہ ام البنین مدینے میں تھیں ، اس غم میں ان کا یہ عالم ہوا کہ مدینہ کے قبرستان بقیع میں چلی جاتی تھیں اور بڑے دردناک بین کرتی اور مرثیے پڑھتی تھیں ۔ لوگ ان کے بین سن کر روتے تھے اور حلقہ در حلقہ شریک ماتم ہوتے تھے ، (مقاتل الطالبیین).

حضرت عباس کی اولاد ان کے فرزند عبیداللہ کے ذریعے پھیلی اور اب تک موجود ہے (عمدة الطالب ، ص ۳۵۷).

حضرت عباس کا مزار [illegible] حسینؑ کے روضے کے قریب واقع ہے ۔ یہ عمارت دنیا کی خوبصورت عمارتوں میں سے ہے اور آرائش و زیبائش کے اعتبار سے بہت گران قدر ہے ۔ دنیا بھر کے مسلمان زیارت کو حاضر ہوتے ہیں .

مآخذ : (۱) الطبری : تاریخ الامم والملوک ، مطبوعۂ بیروت؛ (۲) ابو الفرج الاصفہانی : مقاتل الطالبیین، قاہرہ ۱۹۴۹ء؛ (۳) سید ہاشم رسولی : مقاتل الطالبیین، ترجمۂ فارسی ، تہران ۱۹۷۱ء؛ (۴) محمد بن علی بن شہر آشوب : المناقب آل ابی طالب ، مطبوعۂ بمبئی؛ (۵) ابن عنبہ جمال الدین احمد بن علی : عمدة الطالب ، نجف ۱۹۶۱ء؛ (۶) محمد باقر مجلسی و میرزا محمد علی : مصائب الابرار، ترجمۂ بحار الانوار، جلد ۱۰، مطبوعۂ لکھنؤ؛ (۷) شیخ عباس قمی : منتہی الآمال ، جلد اول ، تہران ۱۳۷۹ء؛ (۸) وہی مصنف : سفینة البحار، جلد دوم، نجف ۱۳۵۵ھ؛ (۹) فرہاد میرزا : قمقام زخار ، تہران ، ۱۳۷۷ھ؛ (۱۰) محمد ہاشم خراسانی : منتخب التواریخ ، تہران ۱۳۴۷ش؛ (۱۱) سید علی نقی : شہید انسانیت ، لکھنؤ ۱۹۶۰ء؛ (۱۲) آغا مہدی : العبد الصالح ، کراچی ۱۳۹۱ھ؛ (۱۳) نجم الحسن کراروی : ذکر العباس؛ (۱۴) مرتضٰی حسین : چہرۂ حسینی ، کراچی ۱۹۵۷ء؛ (۱۵) *Biography of Hazrat Abbas* ، کراچی ۱۹۷۳ء؛ (۱۶) عبدالزهراء الکعبی : حسینؑ قتیل العبرة ، کربلا ، ۱۳۸۹ھ؛ (۱۷) شیخ مفید : الارشاد ، تہران ۱۳۷۷ھ؛ (۱۸) عبدالرزاق المقرم : مقتل الحسینؑ ، نجف ، ۱۳۸۳ھ .

(مرتضٰی حسین فاضل)

العلمی : یروشلم کے ایک قدیم خاندان کا نام جو علم الدین (م ۷۹۰ھ/۱۳۸۸ء) کی طرف منسوب ہے ۔ یہ خاندان اپنا نسب ابن مَشیش سے ملاتا ہے اور ممکن ہے کہ وہ ان مغربی خاندانوں میں سے ایک ہو جو چودھویں صدی عیسوی میں ہجرت [illegible] چلے گئے تھے ، گو مجیر الدین

(۲: ۶۱۶) نے اشارۃً کہا ہے کہ یہ خاندان ترکمانی الاصل تھا۔

عَلَم الدّین کے دو بیٹے موسٰی (م ۸۰۴ھ/ ۱۳۹۹ء) اور عمر (م ۸۰۶ھ/۱۴۰۳ء) یکے بعد دیگرے اس شہر کے حاکم (نائب السّلطنت) اور مقامات مقدسہ بیت المقدس اور حَبْرون کے محافظ (ناظر الحرمین) مأمور ہوئے، اور کم از کم اس خاندان کے تین اور نرد پولیس کے اعلٰی ترین عہدے دار، یعنی امیر حاجب رہے، اس سے پہلے کہ بحدود ۸۵۷ھ/۱۴۵۳ء میں الاشرف اِینال نے اس عہدے کو حاکم کے عہدے میں مدغم کر دیا۔ محمّد العَلمی (م یروشلم ۱۰۳۸ھ/ ۱۶۲۸ء)، جن کی تصانیف کے لیے دیکھیے براکلمان، تکملہ، ۲: ۴۰۷) اپنے زمانے میں ملک شام کے مشہورتر صوفیوں میں سے تھے۔ انھوں نے یہ منصوبہ بنایا تھا کہ جبل زَیتون پر مقام صعود مسیح علیہ السلام کے قریب ایک مسجد بنائی جائے، جسے پہلے تو یروشلم کے عیسائیوں نے [حکومت] قسطنطنیہ سے مرافعہ کرکے رکوا دیا، لیکن اس کے بعد شیخ محمّد نے شیخ اَسْعد بن حسن مفتی قسطنطنیہ کی تائید و اعانت حاصل کرلی (المحبّی، ۱: ۳۹۶) چنانچہ جب ۱۰۲۵ھ/۱۶۱۶ء میں یہ عمارت مکمل ہوگئی تو اسی مفتی کے نام پر اس کا نام اَلاَسْعَدِیہ رکھا گیا اور بعد میں شیخ محمّد اسی میں مدفون ہوئے۔ شیخ محمّد کی تعلیم کو ان کے بعد ان کے بھتیجے صَلاح (م ۱۰۵۵ھ/۱۶۲۵ء) نے جاری رکھا اور وہ بھی یروشلم میں شاذلیوں کے خلیفہ بنے، ان عرب سیّاحوں نے جو اٹھارھویں صدی میں وہاں پہنچے، متعدد عَلَمِیوں کا ذکر کیا ہے، خصوصاً مسجد اقصی میں معلّمین اور حنفی مفتیوں کی حیثیت سے موجودہ صدی کے آغاز میں علمی افراد پھر اداری زندگی میں نظر آنے لگے ہیں جن میں سے ایک فیض اللہ تھا (وہ ایک فہرست کلمات قرآن بنام فتح الرحمٰن، قاہرہ ۱۹۲۲ء، ۱۹۵۵ء کا مصنف بھی ہے) اور دوسرا اس کا بیٹا موسٰی (جو ابھی زندہ ہے)۔

مآخذ: (۱) مُجِیر الدّین: اُنْس، ۲: ۵۰۶، ۶۰۹؛ (۲) مُحِبّی، بمدد اشاریہ؛ (۳) مُرادی، ۱: ۹۴، ۷۱، ۱۱۶؛ ۲: ۲۳۰؛ ۳: ۸۸؛ ۴: ۲۱۸؛ (۴) حسینی: تراجم اہل القدس؛ (۵) نابلسی: الحضرۃ الاُنسیّہ (دونوں مخطوطے کاتب سطور کے پاس ہیں)؛ (۶) Kirk: *The Middle East 1945-1950*، لندن ۱۹۵۴ء، ص ۳۱۴ تا ۳۱۵۔

(W. A. S. KHALIDI)

اَلعَلَمیْ: محمّد بن الطّیّب مرّاکش کا شاعر اور ادیب، جو شرفائے عَلَمیّوں کی ایک شاخ کا فرد تھا (یعنی مرّاکش کے صوفی عبدالسّلام بن مَشیش [رک بآں] کی اولاد میں سے تھا، جو شمالی مرّاکش میں جبل العَلَم کے جبالہ کے درمیان مدفون ہیں)۔ وہ شہر فاس میں پیدا ہوا اور اس نے وہیں تعلیم پائی، پھر کچھ عرصے مکناس میں مولای اسمٰعیل کے دربار سے وابستہ رہا اور اس نے ۱۱۳۴ھ یا ۱۱۳۵ھ/۱۷۲۱ء میں فریضۂ حج کی ادائگی کے لیے عرب جاتے ہوئے قاہرہ میں وفات پائی۔ اس نے ایک تصنیف چھوڑی ہے جو بیک وقت منتخب اشعار کا مجموعہ بھی ہے اور بعض فنی موضوعات پر بھی مشتمل ہے اور اس میں مرّاکش کی بارھویں/اٹھارھویں صدی کی ادبی اور علمی زندگی سے متعلق بہت سی معلومات موجود ہیں۔ کتاب جس کا نام اَنِیس المُطْرِب فِی مَن لَقِیتُہٗ مِن اُدَباء المَغْرِب ہے اور ۱۳۱۵ھ میں فاس میں لیتھو میں چھپی تھی۔

مآخذ: (۱) E Lévi-Provençal: *Chorfa*، ص ۲۹۵ تا ۲۹۷ (اور حوالے جو وہاں درج ہیں)؛ (۲) براکلمان، ۲: ۶۸۰؛ (۳) J. Berque: *La* *littérature marocaine et l' Orient au XVIII*ᵉ *siècle*، در *Arabica* ۱۹۵۵ء، ص ۳۱۱-۳۱۲ ۔

(L. LÉVI-PROVENÇAL)

* **علمیّه** : دولت عثمانیه میں بلند پایه مسلمان مذهبی عهدیداروں (علماء) کی جماعت ، اور خصوصاً وہ جن کا تعلق عدلیه کے انتظام اور دینی مدارس میں تعلیم و تدریس سے تھا [رکّ به مدرسه]۔ علماے دین کی یه جماعت ، جس کی مثال تاریخ اسلام میں اور کہیں نہیں ملتی ، دسویں صدی هجری/سولھویں صدی عیسوی سے بعد تک استانبول کے مفتی کے ماتحت رهی جسے شیخ الاسلام کہا جاتا تھا .

قضاۃ کی تنظیم ، جو عثمانی عہد کے علما کا ایک بلند ترین ادارہ سمجھی جاتی تھی ، دولت عثمانیه کی توسیع ، مختلف علاقوں سے اس کی دست برداری، اور حکومتی شعبوں سے متعلق مختلف عہدوں کی اهمیت میں تغیّر و تبدّل کے نتیجے کے طور پر، مختلف قرون میں بدلتی رهی اور مختلف طبقات میں بتدریج ان کی تقسیم ظہور پذیر هوتی رهی ۔ یہاں تک که بارهویں صدی هجری/اٹھارهویں صدی عیسوی میں اس نے ایک مستقل شکل اختیار کرلی ۔ اس تنظیم کے سب سے بڑے عہدے دار قاضی عسکر یا سلطان محمّد ثانی (م/۸۸۶ھ/۱۴۸۱ء) کے عهد حکومت کے اختتام کے قریبی دور میں، اس کے دو مختلف عہدوں میں تقسیم هو جانے کے بعد ، قاضی عسکرِ روم ایلی (صدرِ روم) اور قاضی عسکر آناطولی (صدرِ آناطولی) تھے ۔ یه دونوں دیوان شاهی (رکّ به دیوان همایوں) کے بلحاظِ عہدہ رکن هوا کرتے تھے جب که شیخ الاسلامؒ انیسویں صدی تک اس دیوان کا رکن نہیں هوتا تھا ۔ وہ تمام صوبائی قضاۃ کا تقرر کرتے تھے ۔ ماسوا بلند مراتب (مخرج) کے جو که قرون متأخرہ میں استانبول کی مساجد (رکّ به تخت) کے واعظوں اور مدرّسوں کی طرح شیخ الاسلام کی سفارش پر متعین کیے جاتے تھے .

قضاۃ عسکر کے بعد جلیل القدر ملاؤں کا عہدہ هوتا تھا جن میں سے سب سے بڑے عہدیدار سلطنت کے بڑے بڑے شہروں کے عہدۂ قضا پر متمکن هوتے اور ان کی تنخواہ پانچ سو آقچه (نقرئی سکّه) یومیه تھی ۔ بعد ازیں یه بھی کئی مراتب میں تقسیم هوتے تھے، ان میں سے عظیم ترین عهده دارالخلافت کے قاضی (استنبول قاضی سی یا افندی سی) کا تھا ۔ جس کی اهمیّت میں اضافے کا ایک سبب یه بھی تھا که ایسے امور بلدیه پر اختیار حاصل هوتا تھا اور دارالخلافت میں اشیاے ضرورت اور ان کی قیمتوں کے تعیّن کا بھی وهی ذمّے دار هوتا ۔ علاوہ ازیں وہ خود اور دارالخلافت کے مضافات کے قاضی (نیچے دیکھیے) صدر اعظم کے دیوان میں عدالت کیا کرتے تھے .

مذهبی عہدیداروں کے سلسلے میں اس کے بعد دو مقدس شہروں (حرمین) مکّے اور مدینے کے قاضی آتے تھے، موخر الذکر کو ۱۱۳۵ھ/۱۷۲۲ء میں مکّے کے قاضی کا هم مرتبه قرار دیا گیا ۔ (کوچک چلبی زادہ عاصم : تاریخ استانبول، ۱۲۸۲ھ، ص ۱۰۶ ببعد) .

ان کے بعد (اٹھارهویں صدی سے) چار بڑے شہروں (بلاد اربعه) ، جن میں سلطنت کے دو سابق دارالحکومت ادرنه اور برسه اور خلافت کے دو پرانے مرکز قاهرہ اور دمشق شامل تھے، کے قاضیوں کا مرتبه تھا، بعض اوقات فیلیب (Plovdiv) کو بلادِ خمسه میں سے پانچواں شمار کیا جاتا رها .

اس سے کمتر عهده مندرجۂ ذیل شہروں کے قضاۃ کا تھا : استانبول کے مضافات (غلطه ، اور بعض اوقات ایوب اور اسکودار) ، بیت المقدس ،

حلب ، ازمیر ، سلانیک اور ینگی شہر (Larissa) نیز مختلف زمانوں میں طرابزون ، صوفیہ اور کریٹ۔ ان قاضیوں کے عہدے مَخرَج مُلّاری کہلاتے تھے کیونکہ یہ منصب ان مدرسوں کو تفویض کیے جاتے تھے جو ابھی نئے نئے ، تحصیل علم سے فارغ ہو کر مدارس سے نکلتے تھے۔

جن عدالتی عہدیداروں کا اب تک ذکر کیا گیا ہے ، صحیح مفہوم کے اعتبار سے ، صرف وہی مُلّا (نیز مَنلا یا مینلا عربی کلمہ مَولٰی سے مشتق کے خطاب کے حق دار ہوتے تھے ، اگرچہ عملی طور پر یہ خطاب ان علما کو بھی تفویض ہوتا تھا جو بلحاظ عہدہ ان سے کمتر تھے، یعنی وہ جو کہ دوریّہ عہدوں سے تعلق رکھنے والے ہوتے ، یہ لوگ (اٹھارھویں صدی سے) دس/تیرہ مشہور شہروں کے قاضی تھے۔ بلغراد ، بوسنہ سرائے (Sarajevo) بغداد، عینتاب ، مرعش ، دیار بکروغیرہ۔

مُلّا کے عظیم المرتبت عہدیداروں کی صف میں، بسا اوقات، سلطان کا معلّم یا خواجہ، اس کے دو ذاتی امام، محل کا سب سے بڑا طبیب (حکیم باشی یا رئیس الاطبّاء) اور سب سے بڑا منجّم (منجّم باشی) بھی شمار ہوتے تھے۔ گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی سے نقیب الاشراف کا عہدہ بھی آل رسولؐ میں سے کسی ایسے عالم کے سپرد کیا جاتا تھا جو مُلّا کے اس مرتبے کا حامل ہوتا۔

بلند مناصب مُلّا کے بعد ، بلحاظ عہدہ ، اوقات کے انتظام و انصرام کے لیے پانچ خاص عدالتی عہدیدار (مفتّش) ہوتے تھے - جن میں سے تین استانبول میں متعیّن ہوتے (اور جو بالترتیب شیخ الاسلام، صدر اعظم اور سب سے بڑے خواجہ سرا کی زیر نگرانی اوقاف کے منتظم تھے) اور ایک ایک ادرنہ اور بروسہ میں مقرر کیا جاتا تھا۔ ان کے علاوہ دیگر خاص قاضی مندرجہ ذیل تھے - محمل قاضی سی جو کہ ہر سال حج کے موقع پر مکّۂ معظّمہ کو جانے والے قافلے کے ساتھ رہتا تھا، اردو قاضی سی جو کہ اس وقت فوج کے ساتھ رہتا جب سلطان اور قضاۃ عسکر مہم میں شریک نہ ہوتے اور دونما قاضی سی جو کہ بحری بیڑے کے سالانہ سفر میں اس کا ہم رکاب ہوتا۔

شرعی نظام عدلیہ کے منصب داروں کی سب سے آخری صف میں نائب کا درجہ آتا تھا ، یہ عہدیدار یا تو کسی قاضی کے قائم مقام کے طور پر امور خفیفہ (باب نائبی) کے سلسلے میں خدمات بجا لاتے ، یا قاضی کے ضلع میں کسی سب ڈویژن کے مختار (قضا نائبی) ہوتے یا اس صورت میں کہ قاضی اپنے دائرۂ اختیار میں بذات خود موجود نہ ہوتا تو وہ اس کے وکیل کے طور پر کام کرتے جس کی آمدنی [رُکَ بآن] سے ادا کی جاتی، یہ نائبین جو کہ عموماً مقامی علما ہوتے تھے مساوی درجے کے حامل ہوتے ، ان کا تقرّر ، قاضی عسکر کی تصدیق سے، وہ قاضی کرتا تھا جس کی وہ قائم مقامی کے فرائض بجا لاتے اور وہ اس قاضی کو اپنی آمدنی کا کچھ فیصد یا ایک مقرّرہ ماہانہ رقم ادا کرتے تھے - دولتِ عثمانیہ کے عہد زوال میں نائبین کے عہدے زیادہ سے زیادہ بولی دینے والوں کو ملے۔ اس طرح یہ عہدے غیر مستند لوگوں کو بھی ملے - جس سے نظام عدلیہ میں شدید بدعنوانی اور بگاڑ پیدا ہو گیا۔

ابتدائی عہد میں کم مرتبے کے ملّا بلند مراتب پر فائز نہیں ہوتے تھے، بلکہ اپنے ہی زمرے کے اندر گردش کرنے (دوریّہ) کے پابند ہوتے۔ جب کہ ، ان کے برعکس ، اول درجے کا ایک ملّا مروجہ قوانین کے مطابق ترقی کرنے کی امید رکھ سکتا تھا۔ مخرج کے منصب سے آغاز

کرکے وہ چار (یا پانچ) شہروں میں سے کسی ایک کا قاضی مقرر کیا جا سکتا تھا ، اس کے بعد مکے یا مدینے کا ، پھر استانبول کا اور اس کے بعد آناطولی یا روم ایلی کے قاضی عسکر کے طور پر خدمات سرانجام دینے کے بعد وہ سب سے بلند مرتبے یعنی شیخ الاسلام کے عہدے تک جا پہنچتا ۔

چونکہ مذہبی عدالتی نظام میں ان بلند مرتبت عہدوں کی تعداد ، نسبۃً ، بہت کم تھی ، اس لیے متاخر عہد میں بہت زیادہ امیدواروں کے دباؤ نے درمیانے درجے کے عہدوں کا قیام ناگزیر بنا دیا ، چنانچہ یہ ایک رسم بن گئی کہ ایک ملّا یا سابق ملّا کو اونچے درجے تک پہنچنے سے پہلے اس درجے کی قضا کا اعزازی خطاب (پایہ) عطا کر دیا جاتا ۔ انیسویں صدی میں بہت سے علما ، سرکاری عہدیداروں اور معروف شخصیتوں کو فقط اعزازی عہدوں (پایہ مجردہ) پر فائز کیا گیا حالانکہ انھوں نے کبھی بطور قاضی کام نہیں کیا تھا ۔

مندرجۂ بالا ، بلند تر اور کمتر درجے کے ملّاؤں سے بالکل الگ عام قسم کے قاضیوں کی ایک اور جماعت بھی تھی ، یہ چھوٹے شہروں میں عدالتی خدمات بجا لاتے (قضاۃ قصبات) اور نسبۃً بہت کم تنخواہ وصول کرتے (۲۰ - ۱۵۰ آقچہ یومیہ) ، ان کی تعداد گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی میں ایک ہزار سے زائد تھی ، لیکن آہستہ آہستہ کم ہوتی چلی گئی ۔ چنانچہ بارھویں صدی ہجری/اٹھارویں صدی عیسوی کے اواخر میں اس قسم کے قاضی ۴۵۶ سے زائد نہیں تھے ۔ وہ تین گروہوں ، یعنی روم ایلی ، آناطولی اور مصر میں منقسم تھے ، پھر ان کے مزید کئی طبقے تھے ، اگرچہ ایک طبقے سے دوسرے بلند تر طبقے میں ترقی کا امکان موجود ہوتا تھا ، لیکن عام طور پر کوئی قاضی ایک جغرافیائی گروہ سے دوسرے میں منتقل نہیں ہو سکتا تھا ۔ ہر طبقے میں سے (جسے "مثّہ" کہا جاتا تھا) بلند ترین مرتبے کے حامل دو ارکان (اشراف قضاۃ) ۔ گویا چھے تختہ باشی ۔ ۔ ۔ استانبول میں اپنے اپنے قاضی عسکر کے مشیر کے طور پر کام کرتے تھے ۔

ابتدا میں عثمانی قاضی کئی کئی سال تک اپنے عہدوں پر برقرار رہتے تھے ، لیکن اختیارات میں ناجائز فائدہ اٹھانے سے روکنے اور امیدواروں کی بڑھتی ہوئی تعداد کو عہدے مہیا کرنے کی غرض سے ، عموماً ملّا کے منصب کی میعاد بتدریج ، ایک سال اور دوسرے قاضیوں کی میعاد ۲۴ ، ۲۰ ، ۱۸ اور آخرکار بارہ ماہ تک گھٹا دی گئی ۔ اگر وہ اپنے منصب پر کام نہیں کر رہے ہوتے تھے (معزول) تو وہ استانبول میں نئی تقرری کے لیے انتظار کرتے اور ہر چہار شنبے کو اپنے قاضی عسکر کے دیوان میں موجود رہتے ، جب کہ اکثر ملّا ، عہدے پر کام نہ کرتے وقت (یا تقاعد کی حالت میں) کسی مدرسے میں از سرنو تعلیم و تدریس کا آغاز کر دیتے ۔

اونچے درجے کے تقریباً تمام قاضی انھیں مدارس کے اساتذہ میں سے منتخب کیے جاتے تھے اور یہ لوگ دولت عثمانیہ کی ایک اور اہم دینی مناصب کی حکمران جماعت بن گئے تھے ۔ دورِ اول میں مدرّسین کی ترقی اور عدالتی عہدوں پر ان کے تقرّر کے لیے کوئی خاص قوانین موجود نہیں تھے ، بہرحال بعد کے زمانے میں سب سے بلند مرتبہ ملّاؤں کے زمرے میں صرف کبارِ مدرسین کو داخل کیا جاتا تھا ، یعنی استانبول کے مدارس کے وہ اساتذہ جو کالجوں کے بارہ درجوں میں سے چار سب سے اونچے درجوں میں سے کسی ایک سے منسلک ہوتے . . . . . "سلیمانیہ" خوامیسی (خامسۂ) سلیمانیہ ، سلیمانیہ اور سب سے اعلی

دارالحدیث۔

چونکہ ان میں سے ہر سال صرف آٹھ (بعد میں گیارہ) افراد ہی قاضی کے منصب پر فائز کیے جاتے تھے، اس لیے مدرسین کے اعلٰی مناصب پر ترقی کرنے کے مواقع لازماً محدود تھے۔ سب سے بڑی رکاوٹ ..... مدارس کا چھٹا اہم درجہ صحن ثمان (یا مدارس جامع فاتح کا آٹھواں درجہ) تھا۔ ان آٹھ تدریسی عہدوں کے لیے شمار امیدواروں کی اکثریت مصلّی صحن کے کمتر درجے سے منسلک ہو جایا کرتی تھی اس لیے اسے "باتاق" (دلدل) کہتے تھے۔ ترقّی کے منتظر لوگوں کو مطمئن کرنے کے لیے اعلٰی درجے کے مدرّسوں کے عہدوں کی تعداد میں بتدریج اضافہ کیا گیا اور بہت سے ایسے مدارس میں محض رسمی طور پر تقرّریاں کی گئیں جو اس وقت حقیقۃً موجود ہی نہیں تھے۔

استانبول اور صوبوں کے ادنٰی درجے کی تعلیم گاہوں، حتّٰی کہ برصہ اور ادرنہ کے قدیم کالجوں کے مدرّس بھی، بعد کے ادوار میں صرف "دوروِیہ" عہدوں کے لیے درخواست دے سکتے یا عام قسم کے قاضی بن سکتے تھے، صوبوں میں بہت سے مدرّس بیک وقت مفتی کے فرائض بھی انجام دیتے تھے۔ ایسے طلبہ (سفتہ، دانشمند) جنھوں نے استانبول کے اعلٰی مدارس میں سے کسی ایک کی سند حاصل نہیں کی ہوتی تھی، وہ نائب یا مفتی مقرر کیے جاتے تھے۔

استانبول اور سلطنت کے دوسرے شہروں کی بڑی مساجد کے واعظین، علما کے ایک اور خاص زمرے سے منسلک ہوتے تھے۔ مذہبی عہدیداروں کی اس مستقل تنظیم کا سب سے بڑا منصب جامع ایا صوفیا کے شیخ کا تھا۔

سلطنت عثمانیہ کے دوسرے حکومتی اداروں کی طرح دسویں [illegible]

صدی عیسوی کے اختتام کے قریب علمیّہ کا زوال بھی شروع ہو چکا تھا۔ اعلٰی مناصب کے حامل علما میں جن کے ذمّے دارالخلافت اور دوسرے صوبوں میں (تفصیل کے لیے دیکھیے علما) عدلیہ کا انتظام و انصرام ہوتا تھا، ناجائز طرفداری، رشوت اور نا اہلیت جیسی بری صفات تیزی کے ساتھ پھیلتی جا رہی تھیں۔ شرعی نظام میں عمومی تنزّل سے بھی تعلیم گاہوں کا کام متاثر ہوا۔ سلطان محمّد ثانی اور سلطان سلیمان کے زیر نگرانی عثمانی مدارس میں ترقّی یافتہ تخلیقی عقلیّت پسندی کی جگہ زیادہ سے زیادہ، محض عقائد پرستی لے رہی تھی۔ مدارس میں تربیت یافتہ علما کی کم علمی سلطنت عثمانیہ کی معاشرتی اور معاشی زندگی کو بری طرح متاثر کر رہی تھی۔ پھر بھی بارھویں صدی ہجری/اٹھارھویں صدی عیسوی تک جب کہ علمیہ کی غلط کاریاں اپنی انتہا کو پہنچ چکی تھیں، علما کو معاشرے کے عام افراد کی عزت و تکریم حاصل تھی۔ اس کا سبب شاید کمتر منصب کے حامل ان علما کا بہتر کردار تھا جو عام لوگوں کے ساتھ قریبی تعلقات کو قائم رکھے ہوئے تھے۔

اس وقت تک علمیّہ قدیم طرز کے لوگوں کی ایک مخصوص جماعت بن کر رہ گئی تھی جس کی رہنمائی ملّا خاندانوں کے طبقۂ اشراف کے ہاتھوں میں تھی، جو اپنے حقوق و مراعات کی بقا کے لیے ینی چری کے ساتھ تعاون کرتے تھے، لیکن بارھویں صدی ہجری/اٹھارھویں صدی عیسوی کے آغاز سے، تحریک تجدّد کی بدولت ترکی علما کے اثر و رسوخ میں کمی آنے لگی۔ ۱۸۲۶ء میں ینی چری کے خاتمے نے علما کو سلطنت کے امور میں طاقت آزمائی کے سلسلے میں فوجی امداد و اعانت سے محروم کر دیا اور سلطان محمود ثانی (۱۸۰۸ - ۱۸۳۹ء) نے [illegible] اوقاف کے قیام کی اجازت دے

دی۔ اس طرح اوقاف کی زمینوں پر علما کا اختیار و اقتدار ختم ہو گیا جو ان کی ملک و دولت کے حصول کا سب سے بڑا ذریعہ تھا۔ علاوہ ازیں عہد تنظیمات کے دوران میں نظامیہ عدالتوں کے قیام کے سبب شرعی عدالتوں کا دائرۂ اختیار بھی صرف شخصی قوانین تک محدود ہو کر رہ گیا۔ اسی طرح غیر دینی بنیادوں پر قائم نئے سکولوں نے بھی بڑی حد تک تعلیمی میدان میں پرانے مدارس کا کام سنبھال لیا . . .

اٹھارھویں صدی کے ابتدائی ایام میں علمیّہ کی اصلاح کی کوششوں کا آغاز کیا گیا۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ۱۷۰۰ء اور اس کے قریبی عہد میں سلطان سلیم ثالث (۱۷۸۹ - ۱۸۰۷ء) کے جاری کردہ قوانین، نظم و انضباط کی بحالی کے سلسلے میں کسی نہ کسی حد تک مثبت نتائج کے حامل تھے۔ شرعی عدالتوں کے لیے با صلاحیت قاضیوں کو تربیت دینے کی غرض سے استانبول میں معلّم خانۂ نوّاب (۱۸۵۴ء) کا افتتاح کہیں زیادہ مؤثر ثابت ہوا۔ عثمانی دینی اداروں کو جدید عصری تقاضوں کے مطابق ڈھالنے کے لیے مزید اصلاحی کوشش نوجوان ترکوں کے عہد اقتدار میں بروے کار لائی گئی۔ ۱۹۱۴ء میں معلّم خانۂ نوّاب کو مدرسۂ قضاۃ بنا دیا گیا اور اسی سال استانبول میں مدارس کے لیے قابل اساتذہ کی تربیت کے مقصد کے تحت دارالخلافہ کا قیام عمل میں لایا گیا۔ ان جدید تعلیمی اداروں میں روایتی نصاب تعلیم کے ساتھ ساتھ نئے مضامین . . . . . معاشرتی اور طبیعی علوم . . . . . کو بھی اضافہ کیا گیا۔

ترکوں کے قائم کردہ علمیّہ کی تجدید کی یہ کوششیں مستقل طور پر بار آور ثابت نہ ہو سکیں۔ نئی قائم شدہ جمہوریّۂ ترکیہ نے ۳ مارچ ۱۹۲۴ء کو خلافت کا خاتمہ کر دیا، تو علما کے طبقے کو دبا دیا گیا اور حکومت کی غیر مذہبی بنیادوں پر تشکیل ہو گئی۔

مآخذ: (۱) M. D' Ohsson: *Tableau général de l'Empire Ottoman*، پیرس ۱۷۸۷ء، ۴: ۴۸۲ تا ۶۱۶؛ (۲) جودت: تاریخ، استانبول ۱۳۰۹ھ، ۱: ۱۰۹ تا ۱۱۷؛ (۳) مصطفٰی نوری: نتائج الوقوعات، ۴ جلدیں، استانبول ۱۳۲۷ھ، بمواضع کثیرہ؛ (۴) علمیہ سالنامہ سی، استانبول ۱۳۳۴ھ: ۳۰۸ تا ۳۲۰، ۶۴۲ تا ۶۵۲؛ (۵) Pakalin: S.V.؛ Gibb-Bowen، i/2، باب ۹، ۱۲؛ (۶) Niyazi Berkes: *The Development of Secularism in Turkey*، مانٹریل ۱۹۶۴ء، بمدد اشاریہ؛ (۷) اسمٰعیل حقی اوزون چار شیلی: عثمانلی دولتی علمیہ تشکیلاتی، انقرہ ۱۹۶۵ء؛ (۸) Benard Lewis: *The Emergence of Modern Turkey*، لنڈن ۱۹۶۸ء، بمدد اشاریہ، بذیل مادۂ اسلام، شریعۃ، علما؛ (۹) R. Mantran: *Istanbul dans la seconde moitie du XVIII e seicle*، پیرس ۱۹۶۲ء، ۱۲۰ تا ۱۲۳؛ (۱۰) Uriel Heyd: *The Ottoman 'ulema and westernization in the time of Selim III and Mahmud II*، در *Scripta Hierosolymitana*، ۹ (۱۹۶۱ء): ۶۳ تا ۹۶؛ نیز دیکھیے: باب مشیخت اور دوسرے متعلقہ اداروں اور عہدیداروں کے بارے میں مضامین۔ (پروفیسر ہائیڈ (Heyd) کی وفات (۱۰ مئی ۱۹۶۸ء) کے باعث مقالہ غیر مکمل رہ گیا تھا، جو ان کے کاغذات سے برآمد ہوا۔ ادارہ پروفیسر Kuran کا شکر گزار ہے کہ انھوں نے مقالے کی تکمیل کر کے مآخذ سمیت درج کر کے ہمیں روانہ کیا)۔

(U. Heyd و E. Kuran)

* **عَلْوا [یا عَلْوَۃ]:** نُوبہ کی ایک قوم اور سلطنت کا نام۔ یہ سلطنت مُقَرّہ [رَکّ باں] [مقرا، در الیعقوبی، ص ۳۳۶] کی سلطنت سے متصل تھی۔ یہ نیل ابیض اور دریاے اَتْبَرۃ کے مقام اتصال سے

قدرے نیچے واقع تھی اور جنوبی سمت میں شروع ہو کر جانب جنوب نیل ابیض اور نیل ازرق کے مقام اتصال سے خاصی دور تک پھیلی ہوئی تھی ۔ اس کا صدر مقام سوبۃ (Sōba) تھا جو موجودہ خرطوم سے قریب ہی تھا ۔ اس مسیحی سلطنت نے اپنی خود مختارانہ حیثیت دولت مقرّہ کے سقوط کے بعد تک بھی قائم رکھی اور کہیں دسویں صدی ہجری/ سولھویں صدی عیسوی میں ان عربی قبائل کے دباؤ کی وجہ سے ختم ہو گئی جو فنج سے مل گئے تھے [نیز دیکھیے مادہ نوبہ اور النّیل)] .

مآخذ : (۱) ابن الفقیہ : کتاب البلدان، مطبوعۂ لائیڈن، ص ۸۰؛ (۲) الیعقوبی : تاریخ، مطبوعۂ لائیڈن، ص ۳۳۵؛ (۳) المسعودی : مروج الذہب، ۳ : ۳۱؛ (۴) ابن سلیم الاسوانی، در المقریزی : الخطط، (مترجمۂ G. Troupeau، در *Arabica*، ۱۹۵۴ء، ص ۲۸۳)؛ (۵) یاقوت : معجم البلدان، مطبوعۂ لائپزگ، ۳ : ۸۲۰؛ (۶) الدمشقی : نخبۃ الدہر، ص ۲۶۹؛ (۷) J. Marquart : *Die Benin Sammlung*، لائیڈن ۱۹۱۳ء، اشاریہ؛ (۸) J. S. Trimighan : *Islam in the Sudan*، ص ۷۲ تا ۷۵؛ (۹) U. Monneret de Villard : *Storia della Nubia cristiana*، روم ۱۹۳۸ء، اشاریہ؛ (۱۰) O. G. S. Crawford : *The Fung Kingdom of Sennar*، Gloucester ۱۹۵۱ء، ص ۲۵ ببعد؛ (۱۱) P. L. Shinnie : *Excavations at Soba*، خرطوم ۱۹۵۵ء .

(S. M. STERN)

* **عَلُوک** : رک بہ الجنّ .

⊗ **عُلُوم** : رک بہ عِلْم (علوم مدّونہ) .

* **عَلَوی** : (عَلَوِی، مشتق از اہل علی ، بقول V. Maltzan : *Reise*، ص ۳۵۶) ایک قبیلہ اور ضلع جو عدن ۔ قعطبہ ۔ صنعاء کے کاروانی راستے پر واقع ہے اوران نو اضلاع میں سب سے چھوٹا ضلع ہے جو اب [جنوبی] جمہوریہ یمن میں واقع ہیں ۔ اس کے شمال میں علاقۂ عامری اور جنوب میں علاقۂ حوشبی ہے ، اور یہ پہلے بنو عامر کے قبضے میں تھا (V. Maltzan : محلّ مذکور)، لیکن بعد میں یہ خود مختار ہو گیا اور اس نے ۱۸۹۵ء میں برطانیہ سے ایک معاہدے پر دستخط کیے ۔ اس کی آبادی ایک ہزار سے پندرہ سو تک ہے ۔ شیخ السُّودہ میں رہتا ہے جو تنہا ایک ایسا مقام ہے جسے کچھ اہمیت حاصل ہے اور جہاں ہوائی جہازوں کے اترنے کی ایک جگہ موجود ہے .

مآخذ : (۱) *Handbook of Arabia* (Admirality) (بحریۂ برطانیا)، ۱ : ۲۰۲؛ (۲) Hunter : *Account of the British settlement of Aden*، ص ۸۲ ببعد، ۱۵۵، ۱۹۹ ببعد؛ (۳) von Maltzan : *Rise nach Südarabien*، ۲۰۴، ۳۵۶؛ (۴) D Ingrams : *Survey of Social and economic conditions in the Aden Protectrate*، ص ۲۳، ۲۷، ۳۳ .

* **عَلَوِیُون** : (عَلَوِیّہ) : مراکش کا ایک حکمران خاندان .

علوی خاندان کے ظہور کے وقت مراکش کی حالت : جس زمانے میں علوی شرفا [رک بہ شریف] اپنا تسلّط مراکش پر قائم کرنے میں کامیاب ہوئے اس وقت یہ ملک ایک اہم سیاسی، اجتماعی اور مذہبی بحران میں گرفتار تھا ۔ اس زمانے میں یہاں مرابطون کی اور غیر ملکیوں سے بیزاری کی زبردست تحریک نے ایک نئی شکل اختیار کرلی تھی ، جس کی نشوونما کے لیے تصوّف ، شریعت اور مذہبی برادریوں کے ظہور نے بہت دنوں سے راستہ ہموار کر رکھا تھا اور جو پندرھویں صدی عیسوی ہی سے، یعنی اس زمانے سے جب پرتگیزی اور اندلسی عیسائی مراکش کے ساحلوں پر حملے کرنے لگے تھے، رونما ہو گئی تھی ۔ جب وہ دونوں

سعدی مخزن جو فاس اور مراکش میں قائم کیے گئے تھے تباہ ہو گئے، تو زبردست صوبجاتی جماعتوں کی وجہ سے جو مذہبی عقائد پر مبنی تھیں، ملک کے حصے بکھرے ہوگئے اور خانہ جنگی شروع ہوگئی۔ ایک وقت میں ایسا معلوم ہوتا تھا کہ دِلّاء [رک بآں] کے مرابطین جنوبی وسطی اور مرکزی کوہ اطلس کے بربر باشندوں کی اعانت حاصل تھی، جن میں سے بعض نے ان دنوں بحر ظلمات کے ساحلی میدانوں میں داخل ہونا شروع کر دیا تھا، مرّاکش میں صنہاجی بالا دستی قائم کر لیں گے۔ مراکش کی بحالی، تنظیم اور نیز تالیف قلوب کی ضرورت تھی، کیونکہ فوضویت اور غارتگری پھیلتی جا رہی تھی۔ علویوں کو گو یہ مشکل تو پیش نہیں آئی کہ وہ کسی اپنے سے پہلے حکمران خاندان پر غالب آنے کے لیے جدوجہد کریں، لیکن پھر بھی انھیں چاروں طرف سے بہت سی مشکلات اور دقّتوں کا سامنا کرنا پڑا۔

خاندان علویّہ کی تاسیس: علوی، جو حسنی نسل سے ہیں، عرب سے تیرھویں صدی کے آخر میں تافیلالت میں آ گئے تھے۔ کچھ عرصے تک انھوں نے ملکی سیاست میں کوئی حصہ نہیں لیا، لیکن اس فوضویت کی حالت میں جو سَعدیہ خاندان کے زوال کے دور میں پیدا ہو گئی تھی، تافیلالت کے باشندوں نے جنھیں ایک وقت ابو الحسن السِّملالی اور الدِّلاء کے مرابطین دونوں کی جانب سے خطرہ پیدا ہو گیا تھا، مولائی الشّریف کو اپنا قائد مقرر کر لیا۔ اس کے بیٹے مولائی محمّد (کذا) نے جو ۱۰۴۵ھ/۱۶۳۵-۱۶۳۶ء میں اس کی زندگی ہی میں اس کا جانشین ہو گیا تھا، بیس سال تک لگاتار کوشش کی کہ مشرق مراکش میں اپنے لیے ایک چھوٹی سی ریاست منظم کر لے، لیکن اس نے اپنے بعد کوئی مستقل ریاست نہ چھوڑی۔ اس کے بعد اس کے بھائی مولائی الرّشید [رک بآں] نے اس سے زیادہ دور اندیشی اور عزم سے اس کام کو سنبھالا؛ اس وقت کے حالات بھی اس کے مساعد تھے، کیونکہ ملک فوضویت سے بیزار ہو چکا تھا اور مرابطین کی عظیم تنظیمات روبہ انحطاط تھیں۔ مولائی الرّشید کو اپنے باپ مولائی الشّریف کے انتقال (۱۰۶۹ھ/۱۶۵۹ء) پر اپنے بھائی مولائی محمّد سے بچنے کے لیے مراکش میں قسمت آزمائی کا خیال آیا۔ اس نے ایک مختصر سی جمعیت بہم پہنچائی تھی اور ایک دولتمند یہودی ابن مَشْعَل کو مار کر روپیہ حاصل کر لینے کے بعد وہ مشرقی مراکش میں مَعْقِل عربوں اور ایت ازنَسن بربروں کی مدد سے اپنے قدم جمانے میں کامیاب ہوگیا۔ رفتہ رفتہ وہ اپنی سلطنت کی حدود بڑھاتا گیا اور اس نے تازا (Tza) کو اپنا عارضی دارالسّلطنت قرار دیا۔ ۱۰۷۶ھ/۱۶۶۶ء میں اس نے فاس فتح کر لیا۔ اس کے بعد سے اس نے سلطان کا لقب اختیار کر لیا اور وہ ان مرابطی قوتوں کا قلع قمع کرنے کی طرف متوجہ ہوا، جنھوں نے مراکش میں بحر ظلمات کے کنارے کے علاقے کو آپس میں بانٹ رکھا تھا۔ اس نے پہلے شمالی مراکش کو فتح کیا اور پھر دلائیوں کو شکست دی اور ان کے زاویے پر قبضہ کر لیا۔ ۱۰۷۹ھ/۱۶۶۹ء میں وہ مراکش میں داخل ہوا اور سوس اور مقابل اطلس (Anti-Atlas) پر قبضہ کر لیا، لیکن وہ ۱۰۸۲ھ/۱۶۷۲ء میں شہر مراکش میں فوت ہوگیا اور اسے اپنی فتوحات کو مستحکم کرنے کی فرصت نہ ملی۔

اس طرح فیلالی شریفوں نے اپنی حکومت شخصی طالع آزمائی کی بدولت حاصل کی اور اس حکومت کی حیثیت عرصے تک رہزنی اور جنگ کے بین بین رہی۔ ان کا انتہائی عروج مرّاکش کے [illegible] اور نخلستانی علاقے کی فتح تھی۔ مولای الرّشید

کے اصلی مددگار صرف چند عرب قبائل تھے، پھر بھی ملک کی کمزور حالت اور عظیم مرابطی تنظیمات کے زوال کی بدولت وہ لوگوں کی نئی جماعتیں بنانے اور ملک میں نظم و نسق قائم کرنے کا کام انجام دینے میں کامیاب رہا، لیکن اس ملک میں تقریباً ہر چیز اصلاح طلب تھی۔ اگرچہ مرابطوں کا زور یکایک ختم ہو چکا تھا؛ تاہم عربوں کے مسئلے کے متوازی، جو ہمیشہ وقیع اور اہم رہا تھا، ایک زبردست بربر مسئلہ پیدا ہونے کو تھا جس کا اہم پہلو اطلس کے صنہاجہ کی شمال اور مغرب کی سمت پیش قدمی تھی۔ ابھی تک ایک باقاعدہ فوج کی تنظیم، حکومت کی از سرنو ترتیب، اور جو مقام مراکش بحر متوسط کے منظر میں حاصل کرنا چاہتا تھا، اس کے استحکام کے کام باقی تھے۔

مولای اسمٰعیل (۱۰۸۲ھ/۱۶۷۲ء تا ۱۱۳۹ھ/۱۷۲۷ء) اور خاندان کی تحکیم و توثیق: الرّشید نے امن و سکون قائم کرنے کا جو کام کیا تھا وہ عارضی ثابت ہوا۔ اس کے بھائی اور جانشین اسمٰعیل [رک بآں] (۱۶۷۲ تا ۱۷۲۷ء) کو دو رقیب مدّعیانِ تخت کا سامنا کرنا اور شہروں اور قبائل میں متعدّد بغاوتوں کو فرو کرنا پڑا۔ اس نے فاس اور مرّاکش دونوں کو، جن کا اسے مجبوراً محاصرہ کرنا پڑا تھا، ان کی مرکزی حیثیت سے محروم کرکے، اپنی حکومت سمیت مکناسہ میں سکونت اختیار کرلی۔ مولای اسمٰعیل کو سب سے پہلے فوج کا مسئلہ حل کرنا پڑا، چنانچہ شروع میں اس نے عرب گیش [جیش] کی پرانی ترکیب اختیار کی اور اس میں اس نے نخلستانوں کے مُعقل عربوں کا اضافہ کرکے پوری فوج کو گیش اُودایہ کا نام دیا، لیکن خاص طور سے اس نے ان حبشی غلاموں کی اولاد کو فوجی ملازمت میں لے لیا جنھیں سعدی حکمران بڑی تعداد میں یہاں لے آئے تھے۔ یہ لوگ عبید البخاری کہلاتے تھے، لیکن یہ کلی فوج کسی وقت بھی عسکری لحاظ سے گرانقدر اور کارآمد ثابت نہیں ہوئی۔

مولای اسمٰعیل جو اپنے آغاز حکومت سے الجزائر میں اپنے اقدامات میں ناکام رہتا چلا آ رہا تھا اور ترکوں سے حسب معمول شرائط پر صلح کرنے پر مجبور ہوگیا تھا، ہسپانوی معمورہ سے مہدیّہ اور العرائش (Larache) واپس لینے میں کامیاب ہوگیا۔ ادھر برطانیہ نے طنجہ (Tangier) خالی کر دیا مگر البریجہ (Mazagan) اور سبتہ (Ceuta) اور ملیلہ عیسائیوں کے تصرف میں رہے۔

اس کی حکومت کا تقریباً تمام طویل دور اندرونی بغاوتوں کے دبانے، مدّعیانِ حکومت کی شورشوں کو کچلنے اور قبائل کی طغیانیوں کی روک تھام کرنے میں گزرا۔ یہ ایک دشوار کام تھا، ملک میں ایک عرصے سے لاقانونیت کی روایت چلی آتی تھی، اور سلطان نے مفتوحہ علاقوں پر جو گرانبار محصولات عائد کیے تھے وہ واضح طور پر بغاوت کے محرک ہوئے۔ سخت ترین جنگیں وہ تھیں جو صنہاجہ بربروں کے خلاف لڑی گئیں۔ انھیں بربروں میں سے بعض کی مدد سے مولای اسمٰعیل نے کچھ عرصے کے لیے وسطی اطلس میں امن و امان برقرار کر دیا تھا، لیکن وہ تمام مراکش پر قبضہ کرنے میں کبھی کامیاب نہیں ہوا۔

مولای اسمٰعیل کے یورپ سے سفارتی تعلقات اکثر غلط فہمیاں پیدا کرنے کا باعث ہوتے رہے ہیں۔ یہ حکمران عیسائی دنیا سے نفرت کرتا تھا۔ یورپ کی جانب اس کا سفارتی رویّہ مثبت نہ تھا۔ باوجود اقوام یورپ کی کوششوں کے جنگی قیدیوں کا حل طلب مسئلہ طے نہ ہوسکا۔ یورپی ممالک سے تجارت بدستور قریب نہ

ہونے کے برابر رہی اور مراکش بیش از بیش یورپ اور ترکی الجزائر سے الگ ہوتا گیا ۔ ان حالات میں بیداری اور ترقی کے بیج باہر سے لا کر نہیں بوئے جا سکتے تھے ۔

ملک کے اندر اسمٰعیل نے اپنے خاندان کی حیثیت مستحکم کر لی تھی اور ملک کے ایک حصّے میں امن بھی قائم کر دیا تھا ، لیکن وہ مسئلۂ عرب اور مسئلۂ بربر دونوں کے حل کرنے میں ناکام رہا ۔ اس کے مرنے کے بعد حبشیوں کی فوج ملکی شورشوں کے بھڑکانے میں اوروں سے پیش پیش رہی ۔ اسمٰعیل مراکش کی خرابیوں کا علاج نہ کر سکا تھا جن کی جڑیں گہری ہو چکی تھیں اور نہ وہ ملک کو کسی نئی راہ پر ڈال سکا تھا ، اسی لیے اس کے مرنے کے بعد جو فوضویت اور بد امنی پیدا ہوئی وہ ہمیشہ سے بدتر تھی ۔

فوضویت کا زمانہ (۱۱۳۹ھ/۱۷۲۷ء تا ۱۱۷۰ھ/ ۱۷۵۷ء): مسلسل تیس سال تک عبید، گیش (جیش)، بلکہ وہ بربر قبائل بھی جو میدانوں میں آ گئے تھے ، مولای اسمٰعیل کے مختلف بیٹوں کو سلطان منتخب اور معزول کرتے رہے ۔ اس طرح سات حکمران یکے بعد دیگرے آئے اور گئے ۔ ان میں سے ایک یعنی احمد الذّہبی نے دو بار حکومت کی اور عبداللہ [رکِ باں] نے چار مختلف اوقات میں ۔ یہ دور مراکش کی تاریخ کے تاریک ترین ادوار میں سے تھا ۔ فوضویت اور غارتگری نے محکوم علاقے اور اور بڑے بڑے شہروں کو ویران کر ڈالا تھا ۔

محمّد بن عبداللہ (۱۱۷۰ھ/۱۷۵۷ء تا ۱۲۰۴ھ/ ۱۷۹۰ء) کے زمانے میں ملک کی بحالی کا کام ۔ ۱۱۷۰ھ/۱۷۵۷ء میں سلطان منتخب ہونے سے پہلے ہی محمّد نے شہر مراکش میں اپنے والد کے خلیفہ کی حیثیت سے اہم کام انجام دیا تھا ۔ اس میں بھی نئے حل تلاش کرنے اور ملک کی حقیقی محتوں میں از سرِ نو تنظیم کرنے کی صلاحیت اپنے پیش رووں یا جانشینوں کی نسبت چنداں زیادہ نہ تھی ۔ وہ ان اڑے مسائل ، ، سے جن سے اسے دو چار ہونا پڑا ایک کو بھی حل نہ کر سکا ؛ تاہم اپنے محدود ذرائع کو خیال میں رکھتے ہوئے ، جہاں تک اس سے ہو سکا اور جہاں تک ملکی حالات نے اسے اجازت دی ، اس نے اپنی سلطنت کو امن اور خوشحالی بخشی ۔ اس نے محاصل کی وصولی کے طریقوں کو منظّم کیا ، زر مشکوک کو درست و بے عیب بنایا ، گیش [جیش] اور عبید کے بچے کھچے سپاہیوں سے ایک مختصر سی فوج مرتّب کی اور کچھ دستے ماتحت قبائل میں سے بھرتی کیے ، لیکن باوجود اس کے کہ اس نے بربروں سے دوستانہ معاہدے کیے وہ میدانی علاقے میں صنہاجی قبائل کی تاخت و تاراج کو نہ روک سکا ، چنانچہ وہ سڑک جو فاس سے تادلا ہو کر مرّاکش تک جاتی تھی ، بند ہو گئی ۔

وہ اس بارے میں خوش قسمت تھا کہ اس نے البریجیہ (Mazagan) پر دوبارہ قبضہ کر لیا جسے پرتگیزوں نے ۱۱۸۲ھ/۱۷۶۹ء میں خالی کر دیا تھا ۔ سبتہ اور ملیلہ کے مقامات پر دو شکستیں کھانے کے بعد اس نے ہسپانیہ سے صلح کر لی ۔ اس نے جان لیا کہ بیرونی ممالک سے تجارت ایک حد تک مراکش کے لیے بہت ضروری ہے ۔ اسی بنا پر اس نے یورپ کی بڑی بڑی سلطنتوں سے تجارتی اور دوستانہ معاہدے کیے ۔ اس نے بے سود کوشش کی کہ بیشتر یورپی تاجروں اور قنصلی افسروں کو الصُّویرۃ (Mogador) کے نئے شہر میں مرکوز کر دے ، جس کا نقشہ یورپ کے ماہران تعمیر نے بتایا تھا اور جس کی تعمیر ۱۱۷۹ھ/۱۷۶۵ء میں شروع ہوئی تھی ۔

محمّد بن عبداللہ کے عہد حکومت کا آخری

دور اس کے بیٹے اور ولی عہد الیزید کی باغیانہ سرگرمیوں کی بدولت تلخ رہا۔

علویوں کی قدامت پسند سیاسی حکمت عملی۔ مراکش کے بحران (۱۷۹۰ تا ۱۸۹۴ء) کا پیش خیمہ: الیزید کے مختصر سے دور حکومت (۱۲۰۴ھ / ۱۷۹۰ء تا ۱۲۰۶ھ / ۱۷۹۲ء) کے نمایاں واقعات ھسپانیہ سے لڑائی اور جنوبی مراکش میں ایک خطرناک بغاوت تھے۔ اس متعصب اور سفاک سلطان کی وفات پر اس کا بھائی سلیمان اپنے دو حریفوں کو دور کرکے اس کا جانشین ھوا اور کچھ دنوں تک کے لیے مراکش کو لڑائیوں سے نجات دینے میں کامیاب ھوا۔

اس کے بعد انیسویں صدی کے آخر تک مراکش جانشینی کے بحرانوں سے محفوظ رھا؛ چنانچہ ھر موقع پر نامزد ولی عہد بغیر کسی دشواری کے تخت نشین ھوتا رھا۔

سلاطین سلیمان (۱۲۰۶ھ/۱۷۹۲ء تا ۱۲۳۸ھ/ ۱۸۲۲ء)، [رک بآں] محمد بن عبدالرحمٰن (۱۲۷۶ھ/ ۱۸۵۹ء تا ۱۲۹۰ھ / ۱۸۷۳ء)، مولای الحسن (۱۲۹۰ھ/۱۸۷۳ء تا ۱۳۱۱ھ/ ۱۸۹۴ء) [رک بآں] سب کے سب مصلحت شناس اور عام سمجھ بوجھ کے حکمران تھے، تاھم ان کی حکمت عملی، اگرچہ اس میں مستقل مزاجی اور جزئیات کے معاملے میں لچک موجود تھی، ترقی پسندانہ نہیں تھی۔ اس پورے دور میں مراکش کے اندرونی مسائل جیسے تھے ویسے ھی رھے۔ فوج کمزور تھی، عبید کو دبایا جا چکا تھا، لیکن گیش (جیش) جسے پھر تفوق حاصل ھو گیا تھا، بدستور غیر منظم اور بڑی حد تک بے کار تھا۔ بہترین سپاھی وہ تھے جو معاون قبائل کے ان دستوں پر مشتمل تھے جنھیں کسی فوجی مہم کے موقع پر جمع کر لیا جاتا تھا۔ سلاطین کی توجہ تمام تر معمولہ علاقوں پر محصولات لگانے کی طرف منعطف رھتی تھی، جس میں انھیں ھمیشہ کامیابی نہ ھوتی تھی۔ وہ بلاد السّیبہ [رک بآں] میں، جو روز بروز وسیع تر ھوتے جا رھے تھے، امن و امان قائم کرنے کے تمام دعاوی سے دست بردار ھو گئے تھے۔

مقامی بغاوتوں کو فرو کرنے اور محاصل وصول کرنے کے لیے انیسویں صدی کے علوی سلاطین اپنا کچھ وقت اپنے ممالک میں "حرکات" [دورے] کرنے میں صرف کیا کرتے تھے، لیکن ان دوروں کا اثر اکثر محدود اور عارضی ھوتا تھا۔ قوت کی بجائے تدبّر سے کام لیا جاتا تھا؛ اور کوشش کی جاتی تھی کہ ان قبائل کی جو عملی حیثیت سے خود مختار تھے، دور کی [برائے نام] اطاعت ھی حاصل کی جا سکے۔ ان سب ذرائع سے "مخزن" [مرکزی حکومت] اپنے لوگوں میں نہ سہی، کم از کم یورپ کی نظر میں اپنا بھرم قائم رکھنا چاھتی تھی۔ وہ طاقتور غیر مطیع جماعتوں سے تصادم سے اجتناب کرتی تھی اور اپنی جگہ پر یہ جماعتیں اس قابل نہ تھیں کہ مرکزی حکومت کے خلاف مجتمع ھو جائیں۔ پھر بھی مولای الحسن انیسویں صدی عیسوی کے آخر میں خوش قسمتی سے ان زبردست قائدین کو جو جنوبی مراکش میں اپنا اثر قائم کر چکے تھے، اپنے حلقۂ اقتدار میں لے آیا۔

ان سلاطین کی سیاسی اور عسکری سرگرمیاں اپنے دائرۂ عمل میں محدود اور تھکا دینے والی تھیں۔ ان کے مالی وسائل، گو ان سے احتیاط کے ساتھ کام لیا جاتا تھا، قلیل ھی رھے؛ مخزن کے ان قلیل مالی ذرائع کی وجہ سے کوئی ایسے کام سر انجام نہیں دیے جا سکتے تھے جو پائیدار نوعیت کے ھوں۔

مراکش میں جو حیرت خیز طریقے پر

قرون وسطیٰ کی رسوم و روایات کا پابند رہا، یورپ کی دخل اندازیوں کا دباؤ روز بروز زیادہ ہوتا گیا اور خارجی حکمت عملی کے مسائل نے بالآخر بیسویں صدی کے شروع میں اندرونی معاملات پر تقدم حاصل کر لیا۔ مراکش کی، جو بحیرۂ روم کا وہ آخری ملک تھا جس نے نئی دنیا سے اپنے آپ کو الگ تھلگ رکھا تھا، قسمت کا فیصلہ اس سے پہلے اس لیے نہ ہو سکا کہ مختلف حکومتوں میں آپس میں رقابت تھی اور سب سے بڑھ کر فرانس کی خواہش مصالحت، جسے اس ملک میں سب سے زیادہ دلچسپی تھی، اسے تادیر اس کی موجودہ حالت میں باقی رکھنے کا باعث تھی، لیکن مراکش نے ناعاقبت اندیشی کی بنا پر یورپی قوتوں سے دو لڑائیاں مول لے لیں۔ عبدالرحمٰن نے عبدالقادر بن محی الدین [رک بآں] کو اس کی فرانس سے آویزش میں مدد دی۔ مراکش کی فوج کو اِسلی (Isly) کے مقام پر شکست ہوئی (۲۸ جمادی الآخرة ۱۲۶۰ھ/ ۱۵ جولائی ۱۸۴۴ء) اور فرانسیسی بحری بیڑے نے طنجہ اور الصویرة (Magador) کی بندرگاہوں پر گولہ باری کی، اس پر سلطان نے فوراً صلح کر لی۔ اس کے بیٹے اور جانشین محمد نے بعض سرحدی واقعات کی بنا پر، اسپین کے خلاف اعلان جنگ کر دیا۔ اسپین کی فوج نے سبتہ (Ceuta) سے یلغار کرکے تِطوان (Tetuan) پر قبضہ کر لیا اور طنجہ پر پیش قدمی کر رہی تھی کہ برطانیہ نے آپس میں صلح کرا دی۔ علوی خاندان ان دونوں آفتوں سے جن میں وہ اپنی جانب سے بیزاری اور جہاد سے دلبستگی کی بنا پر پھنس گیا تھا، بغیر کسی نقصان اٹھائے نکل آیا۔ اس کے باوجود اس ملک میں مولای الحسن [رک بآں] کے زمانۂ حکومت میں یورپ کا عمل دخل بڑھ گیا۔ ۱۲۹۷ھ/ ۱۸۸۰ء میں میڈرڈ کے معاہدے (Convention of Madrid) کے ذریعے تجارت اور تحفظ کے سوالات پر فیصلے صادر کیے گئے؛ اور بندرگاہوں میں یورپ کی تجارت بڑھ گئی۔ مولای الحسن کی تمام تر کوشش اس پر مرکوز تھی کہ محکوم علاقے میں اس کا اقتدار قائم رہے اور اس کی خود مختارانہ حیثیت، جو روز افزوں معرض خطر میں تھی، باقی رہے۔ یہ متزلزل اور متناقض حیثیت صرف اس وقت تک چل سکتی تھی جب تک کہ شریفی سلطنت کا قائم کردہ سیاسی روکار جوں کا توں قائم رہے۔

مراکش کا بحران اور فرانسیسی محمیّہ (Protectorate) کا قیام (۱۳۱۱ھ/ ۱۸۹۴ء تا ۱۳۳۰ھ/ ۱۹۱۲ء): بیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں مراکش کا اندرونی انقراض تیز تر ہو گیا۔ عبدالعزیز [رک بآں] جب اپنے باپ مولای الحسن کا جانشین ہوا، تو اس کی عمر صرف چودہ سال کی تھی۔ ۱۹۰۰ء تک حقیقی اختیارات وزیر با احمد کو حاصل رہے، اور اس نے بہمہ وجوہ سابق حکومت کے طرز عمل کو قائم رکھا۔ سلطان کے غلط مگر نیک ارادوں اور اس کی اصلاح کی کوششوں کے باوجود خود "بلاد المخزن" (مرکزی علاقوں) میں شکستگی رونما تھی۔ سلطنت کے ایک جھوٹے دعویدار نے، جو شاہی خاندان سے کوئی تعلق نہ رکھتا تھا، روگی (Rugi) بوحمارہ (ابوحمارہ) نے تازہ میں اپنی حکومت قائم کر لی اور شریفی افواج کے مقابلے میں ڈٹا رہا۔ حکمران خاندان متزلزل ہو رہا تھا۔ اس طرح مراکش غیر ارادی طور پر بیرونی ممالک کی سیاست بازی کی صف اول میں آ گیا۔ روز افزوں بدنظمیوں اور ملکی انتشار نے ان تمام معاہدات کو نیست و نابود کر دیا جو یورپ کے سفارتی دفتر خانوں میں امن و امان کے تحفظ کی خاطر مرتب کیے گئے تھے۔ وہ بڑے بڑے واقعات [illegible] پیش آئے، ان کا منبع جرمنی

کے فوجی یا دیگر اقدامات تھے جن کا مقصد یہ تھا کہ مراکش میں فرانسیسی اثر کی توسیع کو روکا جائے۔ مؤتمر جزیرہ الخضرا (Conference of Algeciras) نے جس کے انعقاد کی غرض ان تصادمات میں سب سے پہلے کی روک تھام تھی، سلطان کی خود مختاری، اس کی مملکت کی سالمیت، اور حکومتوں میں مراکش کی اقتصادی مساوات کا اعلان کیا، اگرچہ فرانس کی ایک گونہ امتیازی حیثیت کو تسلیم کر لیا گیا۔

فرانس کے زیر حمایت بعض لوگوں کے قتل اور الجزائر کی سرحد پر بےچینی کے باعث فرانس کو وجدہ (Oujda) کے علاقے میں امن و امن قائم کرنے اور شاویہ پر قبضہ کر لینے کی ترغیب ہوئی۔ ایک نیا سیاسی بحران ۱۹۰۹ء میں فرانس اور جرمنی کے درمیان معاہدے سے ختم ہوا اور فرانس اور ہسپانیہ نے مراکش میں اپنی سرگرمیوں کو تیز کر دیا۔

ان تمام واقعات کے دوران میں علوی خاندان جو اپنی بدنظمیوں میں مبتلا اپنے دفاع کی تدابیر میں منہمک تھا، عجیب طور پر خاموش اور ساکن رہا۔ عبدالعزیز کی جگہ اس کا بھائی مولای عبدالحافظ [کذا: عبدالحفیظ]، جس نے اس کے خلاف مراکش میں بغاوت کی تھی، سلطان ہوا۔ سب سے آخر میں اغادیر (Agadir) کے سانحے کے نتیجے میں، جس نے کچھ عرصے کے لیے تمام یورپ کے امن کو خطرے میں ڈال دیا تھا، فرانس اور جرمنی کے درمیان ایک نیا معاہدہ ہوا جس کی رو سے حکومت جرمنی (Reich) کو استوائی افریقہ (Equatorial Africa) میں معاوضے کے طور پر حقوق دیے گئے اور جس سے محمیہ (Protectorate) کے متعلق معاہدے پر دستخط کا امکان پیدا ہو گیا (۱۱ ربیع الآخر ۱۳۳۰ھ/۳۰ مارچ ۱۹۱۲ء)۔ اس طرح علوی خاندان جو ختم ہونے کو تھا، فرانسیسی حمایت حاصل ہو جانے کی بدولت اپنی حیثیت کو قائم رکھ سکا اور ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ مولای عبدالحفیظ بن الحسن، جس نے ان اصلاحات کا اعلان کرنے میں جو فرانسیسی حمایت کے معاہدے کے تحت متوقع تھیں بے حد بددلی کا اظہار کیا تھا، بالآخر ۱۹۱۳ء میں تخت سے دست بردار ہو گیا اور اس کا بھائی مولای یوسف (بن الحسن) اس کا جانشین ہوا اور اس کی وفات کے بعد ۱۹۲۶ء میں اس کا بیٹا سیدی محمد سلطان ہوا۔ سیدی محمد کے بعد ذوالحجہ ۱۳۷۲ھ/اگست ۱۹۵۳ء میں سیدی محمد بن مولای عرفہ اس کا جانشین ہوا۔ [مراکش نے ۱۹۵۶ء میں آزادی کامل حاصل کر لی۔ فرانس اور سپین اپنے زیر حمایت علاقوں سے دستبردار ہو گئے۔ مراکش کا موجودہ سلطان حسن ثانی (پیدائش ۹ جولائی ۱۹۲۹ء) ۳ مارچ ۱۹۶۱ء کو تخت نشین ہوا۔ نامزد ولی عہد سیدی محمد ہے (پیدائش ۶ ستمبر ۱۹۶۳ء)]۔

ماخذ: E. Lévi-Provençal نے عربی ماخذ کی فہرست بنائی ہے اور ان کا جائزہ لیا ہے: *Les Historiens des Chorfa*، پیرس ۱۹۲۲ء۔ تین جدید تصنیفات جن میں مفصّل اطلاعات موجود ہیں مذکورۂ بالا فہرست میں شامل کی جا سکتی ہیں، یعنی (۱) ابن زیدان: إتحاف أعلام النّاس بجمال أخبار حاضرة مکناس، رباط ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۳ء؛ (۲) عبّاس بن ابراہیم المرّاکشی: الاعلام بمن حلّ مرّاکش و أغمات من الأعلام، فاس ۱۹۳۶ء ببعد؛ محمد المؤقّت: السّعادة الأبدیّة فی التّعریف بمشاہیر الحضرة المرّاکشیة، طبع سنگی، فاس ۱۳۳۵ تا ۱۳۳۶ھ۔ بنیادی متون جن کا ترجمہ ہو چکا ہے حسب ذیل ہیں: (۳) الزّیانی: التّرجمان المُعْرِب عن دول المشرق و المغرب اقتباس کی طبع و ترجمہ از O. Houdas: *Le Maroc de 1631 à 1812*، پیرس ۱۸۸۶ء؛ (۵) النّاصری: الاستقصاء،

مترجمہ Fumey، در A M، ج ۹، ۱۹۰۶ و ۱۹۰۷ء؛ (۶) الحلل البهية، جزوی ترجمہ از L. Coufourier : Chronique de la vie de Moulay el-Hasan، A M، ۱۹۰۶ء؛ (۷) یورپی تصانیف Les sources inédites de l'Historie du Maroc، سلسلۂ دوم؛ (۸) Dynastie filalienne، Archives et Bibliothèques de France، ۵ جلدیں (شائع شدہ تا دسمبر ۱۹۳۶ء)؛ (۹) Jrurnl du Consulat Général de France à Maroc (۱۷۶۷ تا ۱۷۸۵ء) جس پر قنصل Chenier کے مختصر دستخط ہیں، اور جسے ایک مقدمے اور حواشی کے ساتھ Ch. Penz نے شائع کیا، کاسا بلانکا ۱۹۴۳ء؛ متعدد سفر ناموں اور یاد داشتوں میں سے مندرجۂ ذیل مشہور اور قابل لحاظ ہیں: (۱۰) Mouëtete : Relation de la captivite du Sieur Mouëtte dans les royanumes de Fès et de Maroc، پیرس ۱۶۸۲ء، Tours میں ۱۸۶۳ اور ۱۹۲۷ء میں جزوی طور پر دوبارہ شائع ہوئی؛ (۱۱) Mouëtte : Histoire de la conquête de Moulay Archy connu sous le nom de roi de Tafilet et de Moulay Ismaël، پیرس ۱۸۶۳ء؛ (۱۲) Sources Inédites، سلسلۂ دوم، France، ج ۲؛ (۱۳) G. Höst : Efterretmuger en Marókōs og Fes، کوپن ہیگن ۱۷۷۹ء؛ جرمن ترجمہ: Nachrichten von Maroco und Fes، ۱۷۸۱ء؛ (۱۴) Chénier : Recherches historiques sur Les Maures et le histoire du Maroc، ۱۷۸۷ء، ۳ جلدیں؛ (۱۵) G. Lemprière : Voyage dans l' empire de Maroc et le royaume de Fez fait pendant les annees 1790 et 1791، مترجمہ Sainte-Suzanne، ۱۸۰۱ء؛ مراکش کے فرانس کے زیر حمایت آنے سے کچھ پہلے کے حالات کے لیے دیکھیے: (۱۶) E. Aubin : Le Maroc d' aujord' hui، پیرس ۱۹۰۴ء؛ (۱۷) W. Harris : Morocco that was، ترجمہ بعنوان Le Maroc disparu از P. Odinot، پیرس ۱۹۲۹ء؛

مطالعات: (۱۸) H. Basset : Un grand Sultan Marocian : Moulay Hassan، در 'L' Armée d' Afrique، ۱۹۲۷ء؛ (۱۹) H. de Castries : Moulay Ismail et jacques II une Apologie de l'Islam par un sultan du Maroc، پیرس ۱۹۰۳ء؛ (۲۰) P. de Cenival : Lettre de Louis XVI à Sidi Mohammed b. Abdallah Memorial Henri Basset (19. december 1778)، ج ۱؛ (۲۱) وہی مصنف: La legende du Juif ibn Mech. l' et. fête du sultan des Tolba à fes، Hesp، ۱۹۲۵ء؛ (۲۲) M. Delafosse : Les débuts des troupes noires du Maroc، Hesp.، ۱۹۲۳ء؛ (۲۳) Colonel Justinard : La Rihla du Marabout de Tasaft، (ترجمہ)، پیرس ۱۹۴۰ء؛ (۲۴) Lieutenant Reyniers : Un Document sur la politique de Moulay Ismail dans l' Atlas؛ اور (۲۵) F. de la Chapelle : Le Sultan Moulay Ismail et les Berbères Sanhaja du maroc central، A M، ج ۲۸، ۱۹۳۱ء؛ (۲۶) Ch. Penz : Les Captifs Francois du Maroc au XVII Siècle (1577-1699)، رباط ۱۹۴۴ء؛ مراکش کی بحرانی کیفیت: (۲۷) H. Hause : Histoire diplomatique de l' Europe (1871-1914) ۱۹۲۹ء؛ خاص طور پر ج ۲، حصہ ۹، باب ۳؛ (۲۸) P. Renouvin : La Crise d' Agadir؛ (۲۹) A Tardieu : La Conference d' Algésiras' پیرس ۱۹۰۹ء؛ (۳۰) وہی مصنف: Le Mystère d'Agadir، پیرس ۱۹۱۲ء؛ (۳۱) G Saint-René Taillandier : Les Origines du Maroc Francais, Recit d' une Mission (1905-6)، پیرس ۱۹۳۰ء؛ (۳۲) نیز دیکھیے مفصل فہرست ماخذ، در (۳۳) H. Terrasse : Histoire du Maroc، ۲ : ۲۳۱ تا ۲۳۲ اور دیکھیے سلسلہ ہائے "رشید، اسمٰعیل، و عبداللہ بن اسمٰعیل، سلیمان، عبدالرحمٰن بن ہشام، الحسن، عبدالعزیز بن الحسن۔

(H. TERRASSE)

* **عَلَوِیّہ** : (بنو علی)، یعنی حضرت علیؓ بن ابی طالب کی اولاد و احفاد ۔ ان کے اٹھارہ بیٹے (انساب علویہ کی اکثر کتابوں کے مطابق، لیکن ایک اور بیان کی رو سے جو الطبری نے اپنی تاریخ میں درج کیا ہے ان کے بیٹوں کی کل تعداد ۱۴ تھی اور بقول (المسعودی ۱۱) اور سترہ بیٹیاں تھیں ۔ حضرت علیؓ کے بیٹے حسب ذیل تھے ۔

حضرت فاطمۃ الزّہراؓ سے : (۱) الحسن؛ (۲) الحسین؛ (۳) المُحسن (یا مُحَسّن) ۔ تیسرا نام سب ماخذ میں نہیں ملتا؛

خولہؓ سے : (۴) محمّد المعروف بہ ابن الحنفیہ؛

اُمّ البنین سے : (۵) عبّاس الاکبر؛ (۶) عبداللہؔ؛ (۷) عثمان الاکبر؛ (۸) جعفر الاکبر؛

الصّہباء (امّ حبیب) سے : (۹) عمر؛

لیلٰی بنت مسعود سے : (۱۰) ابوبکر؛ (۱۱) عبدالرّحمٰن؛ (۱۲) عُبَیداللہ؛

اسماء بنت عُمَیس سے : (۱۳) یحیٰی، عَون؛

امامہ بنت ابی العاص سے: (۱۴) محمد الاصغر (الثانی بقول الطبری)؛

دیگر ازواج سے : (۱۵) جعفر الاصغر؛ (۱۶) عباس الاصغر؛ (۱۷) عمر الاصغر؛ (۱۸) عثمان الاصغر؛ (۱۹) محمّد الاصغر (اخومحسن کے بیان کے مطابق؛ (۲۰) محمّدالثانی حسب روایت مقاتل) .

ان بیٹوں میں سے پانچ صاحب اولاد تھے، یعنی الحسنؓ، الحسین، محمد بن الحنفیّہ، عمر اور عباس (اتّعاظ، ص ۷) .

فرقۂ شیعہ [رَکَ بآں] کے مختلف گروہوں کی عقیدت مندی اور وابستگی الحسن، الحسین اور کچھ عرصے کے لیے محمد بن الحنفیہ اور ان تینوں کی اولاد سے ہی رہی ہے ۔ شیعوں نے آل علیؓ کے [illegible] میں جو دعاوی پیش کیے ہیں، وہ وسیع مفہوم میں دو قسم کے ہیں : غالی شیعوں کا عقیدہ اور ایمان یہ ہے کہ علوی ائمہ حضرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے روحانی، دینی اور سیاسی وارث ہیں اور ان میں نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی روحانی وحی کی صفت باقی رہی یا ان میں اس کا سلسلہ از سر نو جاری ہوا ۔ میانہ رو شیعوں کا عقیدہ یہ ہے کہ علوی ائمہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے جائز وارث ہونے کے اعتبار سے امّت مسلمہ کے امیر و امام ہیں اور وہ خلفائے وقت کی نسبت جنھیں وہ غاصب سمجھتے ہیں، مسند رسولؐ پر بیٹھنے کا بہتر اور قوی تر حق رکھتے ہیں ۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی دور کے علوی جن میں سے شاید محمّد بن الحنفیّہ اور غالباً ان کے بیٹے ابو ہاشم کو مستثنٰی کیا جا سکتا ہے، غالی شیعوں سے کسی قسم کا تعلق رکھنے اور ان کے تصوّرات کو استحسان کی نظر سے دیکھنے سے متواتر انکار کرتے رہے (مثلاً الآغانی، بار دوم، ۷ : ۲۳؛ ۸ : ۳۳)۔ دوسری جانب ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ علوی معتدل قسم کے شیعوں کے ان سیاسی دعاوی کو جو ان کی خاطر کیے جاتے تھے، خاموشی سے اور بلا احتجاج و مزاحمت تسلیم کرتے رہے؛ تاہم بہت سی روایات یہ ظاہر کرتی ہیں کہ بعض علویوں نے خود اپنے حامیوں کے دعاوی سے انکار کیا اور انھیں مسترد کر دیا (مثلاً ابن سعد، ۵ : ۷۷، ۱۵۸، ۲۳۵، ۲۳۸) [یا جیسے حضرت حسنؓ نے ازخود خلافت سے دستبردار ہونے اور امیر معاویہؓ کی برضا ورغبت بیعت کرنے کا فیصلہ کرکے کیا؛ حضرت علی بن حسین المعروف بہ زین العابدین؛ محمد بن علی بن ابی طالب المعروف بہ محمد بن الحنفیہ بھی اسی پالیسی پر عامل رہا ۔ علوی خاندان کے سیاسی

نظریات و دعاوی کا صحیح ترعکس اس خط میں مل سکتا ہے جو ایک حسنی مدعی خلافت محمد بن عبداللہ [رک بآن] نے ۱۴۵ھ/۷۶۲ء میں خلیفہ المنصور کو لکھا تھا (الطبری، ۳: ۲۰۹ بعد [نیز المبرد: الکامل، طبع Wright، ص ۷۸۲ بعد اور العقد، مطبوعہ ۱۳۲۱ھ، ۳: ۳۹ س ۲۱ بعد] یا کمیت اور کثیر ایسے اہل بیت کے مداح شاعروں کے کلام میں نظر آسکتا ہے۔ محمد کا خط اس لحاظ سے بھی موجب دلچسپی ہے کہ اس میں اپنے دونوں طرف سے خالص عربی النسل ہونے پر فخر کا اظہار کیا گیا ہے، بغیر کسی عجمی یا امہات الاولاد کے خون کی آمیزش کے۔ اس طرح اس خط میں گویا خلافت کے معاملے میں بنو امیہ کے مبنی برشرافت اصول جانشینی کو (جس کی رو سے مسلمہ جیسے پرستارزادوں کو مسند خلافت کا مستحق نہیں سمجھا گیا تھا) درست تسلیم کر لیا گیا ہے۔ اس اسلامی اصول کو جس پر آل حسین نے (جن میں سے کئی امام امہات الاولاد کے بطن سے تھے) اور بعد میں عباسیوں نے عمل کیا، مسترد کر دیا گیا ہے۔ ابتدائی دور میں علویوں کے دعاوی نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی بیٹی حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالی عنہا کی اولاد ہونے کی نسبت نبی کریم صلّی اللہ و آلہ وسلّم کے ہم نسب و قرابت دار حضرت علی رضؓ کی اولاد ہونے پر زیادہ تر مبنی تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس دور کے عام خیالات کے مطابق نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی بیٹی کی اولاد ہونے کے مقابلے میں مردانہ سلسلے میں ان کا نسیب و قریب ہونا زیادہ اہم خیال کیا جاتا تھا، جیسا کہ اس تعارفی تقریر سے ظاہر ہے جس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جنگ صفین کے موقع پر کی تھی۔ اس تقریر میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے آپ کو صرف "نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کا عم زاد بھائی" کہا ہے (داماد نہیں کہا) (مروج، ۴: ۳۵۵)۔ اس طرح حضرت علیؓ کی اس اولاد کی جانب سے بھی جو کہ فاطمۃ الزہراءؓ کے بطن سے نہیں تھے بلکہ [ان کی دوسری ازواج کے بطن سے تھے] اور یا ابوطالب کے ہم جد اخلاف کی طرف سے دعاوی پیش کیے جا سکتے تھے [رک بہ اہل بیت]۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے بطن سے نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی آل کے استحقاق پر بعد ازاں اس وقت زور دیا گیا، جب علویوں کے عمزاد بھائی بنوعباس خلافت ملکی پر قابض ہو گئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نئی بنائے دعوی کو ترقی دینے کے سلسلے میں چھٹے امام جعفر الصادق رحمۃ اللہ علیہ نے کسی قدر اہم کردار ادا کیا ہے۔

۶۱ھ/۶۸۰ء میں کربلا کے واقعہ ہائلہ اور امام حسینؓ اور دوسرے بہت سے علویوں کی شہادت کے بعد، علوی مدعیان خلافت نہ صرف سیاسی طور پر پرسکون ہو گئے، بلکہ انہوں نے حکمران خاندان کو تسلیم کر لیا اور بعض اوقات اس کی مدد بھی کی (مثالیں در الطبری، ۲: ۳۴۹، ۴۰۴، ۱۳۲۲، ۱۳۳۸؛ الیعقوبی، ۲: ۲۹۸ بعد؛ ابن سعد: طبقات، ۵: ۸۳، ۱۵۹؛ Bulil، ص ۳۶۹)۔ انہوں نے اہم مراکز سے دور مکے یا مدینے میں قیام کو ترجیح دی اور اگرچہ [بعض] اپنے دعاوی پر قائم رہے تاہم ان کے حصول کے لیے انہوں نے کوئی سعی نہ کی۔ انہوں نے جو اقدامات کیے وہ صرف قانونی چارہ جوئی کی نوعیت کے تھے، اور ان کا تعلق ان کی جاگیروں سے تھا نہ کہ ان کے سیاسی حقوق سے (دیکھیے I. Hrbek: *Muhamads Nachlass und die Aliden*، *Arch Or.*، ۱۹۵۰ء، ص ۴۴ تا ۴۹)۔

آٹھویں صدی عیسوی میں جب [حکمرانوں کے خلاف] عوام کی بے چینی ترقی پذیر ہونے لگی

تو علویوں کے لیے نئے مواقع پیدا ہو گئے۔ ۱۲۲ھ/۷۴۰ء کے قریب زیدؔ بن علی بن حسین [رک بآن] نے کربلا کے بعد حصول اقتدار کے لیے پہلے علوی اقدام کی قیادت کی۔ ان کی وفات کے بعد تھوڑے ہی عرصے میں ان کے بیٹے یحییٰ کا بھی ۱۲۵-۱۲۶ھ/۷۴۳-۷۴۴ء کے قریب انتقال ہو گیا اور اس طرح علویوں کا تیر کمان سے نکل گیا اور عبّاسیوں نے اس مقصد اور موقع کو اپنا لیا۔ عباسیوں کی فتح پر علویوں میں جو مایوسی اور برھمی پیدا ہوئی اس کا اوّلین اظہار اس بغاوت کی شکل میں سامنے آیا جس کا علَم دو حسنی بھائیوں محمّد [رک بآن] اور ابراہیم بن عبداللہ [رک بآن] نے علی الترتیب، مدینے اور بصرے میں بلند کیا۔ یہ دونوں تحریکیں سختی سے دبا دی گئیں اور خلیفہ المنصور نے علویوں کے بارے میں سخت جبرو تشدد کی حکمت عملی اختیار کر لی۔ ان کی بھاری تعداد کو گرفتار کر کے قتل کر دیا گیا (دیکھیے الطّبری، ۳ : ۴۴۵ ببعد؛ مروج، ۷ : ۳۰۴؛ مقاتل، ۱۷۸ ببعد)۔ خلیفہ المہدی نے تالیف قلوب کی عمومی حکمت عملی کے سلسلے میں علویوں کے ساتھ نسبۃً زیادہ مہربانی اور نرمی کا برتاؤ کیا، لیکن جب یہ حکمت عملی علویوں کو راضی کرنے سے قاصر رہی تو الہادی نے اپنے وقت میں اسے ترک کر دیا۔ اس نے علویوں پر اتنی سختی کی کہ وہ کھلم کھلا بغاوت کا علَم بلند کرنے پر مجبور ہو گئے۔ ۱۶۹ھ/۷۸۶ء میں حسین بن علی [رک بآن] جو اپنی جائے شہادت کی نسبت سے صاحب الفخّ کے لقب سے معروف ہیں، کی بغاوت جلد دبا دی گئی (الطّبری، ۳ : ۵۵۱ تا ۵۵۹؛ مقاتل، ص ۴۳۱ ببعد)، لیکن محمّد بن عبداللہ کا ایک بھائی ادریس [رک بآن] بھاگ کر مراکش جا پہنچا۔ وہاں اس نے سب سے پہلے علوی خاندان کی بنا رکھی۔

ہارون الرشید نے علویوں پر سے الہادی کی عائد کردہ سختیاں ایک حد تک نرم کر دیں، لیکن جب ۱۷۶ھ/۷۹۲-۷۹۳ء میں یحیٰی بن عبداللہ نے بغاوت کی تو علویوں کی نقل و حرکت پر دوبارہ کڑی نگرانی عائد کر دی گئی۔ چنانچہ حسنی [امام] موسیٰ کاظم [رک بآن] [اسی زمانے میں گرفتار ہوے اور] قید خانے ہی میں [ان کی وفات ہوئی]۔ دریں اثنا ۱۷۵ھ/۷۹۱ء میں کچھ زیدی [زید بن حسن کی اولاد سے] دیلم میں پناہ گزین ہو گئے اور وہاں انھوں نے ۲۵۰ھ/۸۶۴ء میں ایک علوی حکمران خاندان کی حکومت قائم کر لی، جو ایسے خاندانوں کے سلسلے کی پہلی کڑی تھی۔ المامون کو تخت نشین ہونے کے بعد علویوں کے متعدد حامیوں کی بغاوتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ ان میں سے ایک وہ بغاوت تھی جس کا علم ابوالسّرایا [رک بآن] نے محمد بن ابراہیم الحسنی الملقب بہ ابن طبا طبا [رک بآن] کی ہمراہی میں ۱۹۹ھ/۸۱۴ء میں عراق عرب میں بلند کیا تھا۔ دوسری بغاوت محمّد بن جعفر [رک بآن] المعروف بہ محمد الدّیباج نے مکّے میں ۲۰۰ھ/۸۱۵-۸۱۶ء میں کی۔ المامون نے [امام] علی الرّضا [رک بآن] الحسینی کو اپنا ولی عہد بنایا اور علویوں کے موافق حکمت عملی اختیار کی۔ اس سے [سیاسی] فضا میں کسی قدر سکون پیدا ہو گیا، تاہم ایک علوی بغاوت ۲۰۷ھ/۸۲۲-۸۲۳ء میں یمن میں رونما ہو گئی جس کی قیادت عبدالرّحیم بن احمد نے کی۔ المامون کے جانشینوں کے عہد میں عباسیوں اور علویوں کے باہمی تعلقات پھر خراب ہو گئے اور یہ خرابی اس وقت اپنی انتہا کو جا پہنچی جب المتوکل علویوں کی توہین و تعقیب کے درپے ہو گیا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ خلیفہ المنتصر نے علویوں سے نرمی اور رعایت کا برتاؤ کیا، تاہم [illegible] اکثر بغاوتیں فرو کر دی

گئیں، البتّہ بعض مقامی علوی حکمران خاندانوں کے ظہور پر منتج ہوئیں جنھوں نے دور دراز کے علاقوں، مثلاً مراکش، یمن اور بحیرۂ خزر کے ایرانی صوبوں میں اقتدار حاصل کر لیا۔

ابتدائی عباسی دور کے اکثر باغی اور مدعی حسنی تھے۔ حسینیوں نے پرسکون زہد و تقوی کی زندگی کو ترجیح دی، مگر یہ حسینی ہی تھے جنھوں نے عامّۃ المسلمین میں عظیم ترین اثر و رسوخ پیدا کیا۔ ۱۴۸ھ/۷۶۵ء میں چھٹے حسینی امام جعفر الصّادق [رک بآن] کی وفات کے بعد ان کی جانشینی کے سوال پر ان کے دو بیٹوں اسمٰعیل اور موسٰی الکاظم [رک بآن] کے درمیان جھگڑا اٹھ کھڑا ہوا۔ اسمٰعیل کی نسل سے (جن کے دعوے کو تسلیم کرنے والے لوگ اسماعیلیہ [رک بآن] کہلائے) اماموں کا ایک سلسلہ چلا جس سے فاطمی خلفا پیدا ہوے، [تاہم بعض مستند مصنفین نے فاطمی خلفا کے نسب کی صحت پر شک کا اظہار کیا ہے]۔ [امام] موسٰی الکاظم سے ائمہ کا جو سلسلہ چلا وہ حدود ۲۶۰ھ/۸۷۳-۸۷۴ء میں بارھویں امام محمد المہدی کی غیبوبت پر ختم ہو گیا۔ اس کے بعد بارہ اماموں کے پیروؤں (اثنا عشریۃ) کی آرزوئیں دنیوی سیاست سے ہٹ کر معاد کے مسائل پر مرتکز ہو گئیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اب ان کے پاس کوئی ایسی شے نہ تھی جسے وہ عباسی خلافت کے نعم البدل کے طور پر پیش کر سکتے۔ اس لیے بعض شیعی حکمران خاندانوں مثلاً آل بویہ نے بھی عباسی خلافت کو تسلیم کر لیا۔

[اسلامی تاریخ میں] بہت سے حکمران خاندان علوی ہونے کے مدعی ہوے ہیں؛ ان کی جماعت بندی بصورت ذیل کی جا سکتی ہے:

(۱) حسنی:

(الف) شمال مغربی افریقہ میں: (۱) ادریسی [رک بآن]؛ (۲) سلیمانیہ [رک بآن]؛ (۳) شریفیہ سعدیّہ [رک بآن]؛ (۴) فلالیّہ [رک بہ علویّہ]۔

(ب) یمن میں: سلیمانیّہ، بنو اُخَیضِر، الرّسّیہ [رک بہ آئمہ]۔

(ج) مکّے میں: سلیمانیّہ، بنو اُخَیضِر، بنو فُلَیتہ، بنو قَتادۃ [رک بہ مکہ]۔

(د) شمالی ایران میں: زیدیّہ، علویہ۔

(ہ) غانہ میں: بنو صالح [رک بآن]۔

(و) آمل میں: حسنیّہ۔

(ز) قرطبہ اور مالقہ میں: (بنو) حمّود [رک بآن]۔

(۲) حسینی:

(الف) افریقہ اور مصر میں: فاطمیّہ [رک بآن]۔

(ب) مدینے میں: بنو مُہنّا [رک بآن]۔

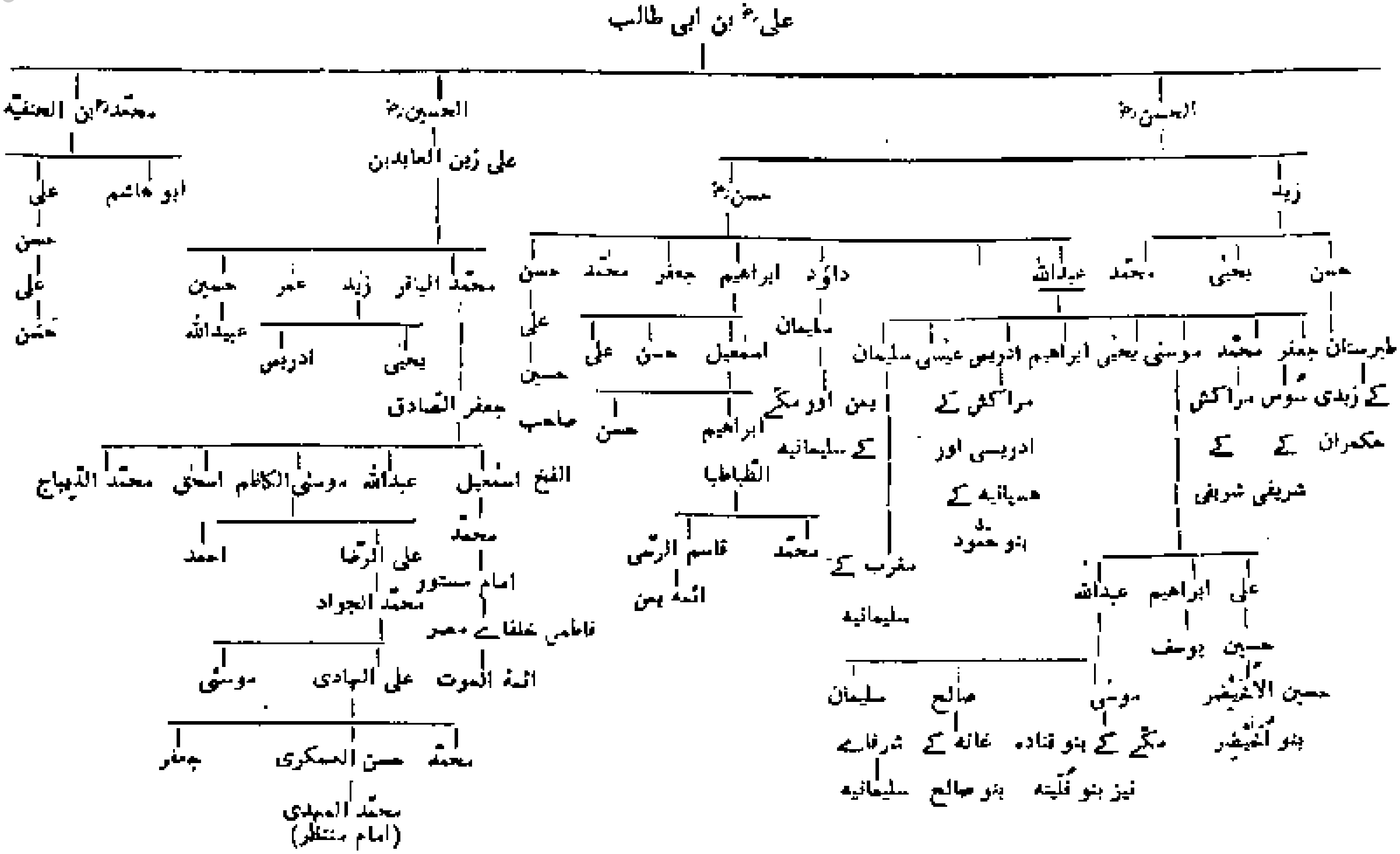
(۳) غیر معروف علوی:

(الف) مکّے اور مدینے میں: بنو موسٰی۔

[علویّہ کا نسب نامہ آگے درج کیا گیا ہے]

مآخذ: آل علی کے نسب نامے ابتدائی ادوار ہی میں لکھ لیے گئے تھے۔ ایک نسب نامہ نسّابِ آل علی ابو محسن نے دسویں صدی عیسوی میں لکھا اور مصر کے فاطمیوں کی صحت نسب کے رد کی سعی میں ایک "جامع بیان" آل علی کا مرتب کیا۔ یہ تصنیف ناپید ہے، لیکن اس کے اقتباسات (۱) المقریزی: اتعاظ الحنفاء (طبع شیّال) قاہرہ ۱۹۴۸ء، ص ۴ ببعد اور (۲) ابن ایبک الدّواداری: کنز الدّرر، ج ۶، مخطوطہ سراے احمد ثالث، شمارہ ۲۹۳۲، ورق ۵ ببعد، میں موجود ہیں: آل علی کے متعلق ایک متوازی بیان (۳) ابو المعالی محمد المخزومی (نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی) قاہرہ ۱۳۰۶ھ میں درج ہے۔ یہی بیانات خفیف اختلافات کے ساتھ الطّبری، ۱: ۲۴۲۱ ببعد نے جس کا تتبع ابن الأثیر، ۳: ۳۳۳-۳۳۴ نے بھی کیا ہے اور المسعودی: التّنبیہ، ص ۲۹۸ و مروج، ۵: ۱۴۸ نے بھی دیے ہیں؛ علوی نسب ناموں کی متأخر

نسب نامہ علویہ (بنو علی)


علیؓ بن ابی طالب
الحسنؓ
الحسینؓ
محمدؒ ابن الحنفیہ
زید
حسنؓ
علی زین العابدین
ابو ہاشم
علی
حسن
علی
حسن
حسین
یحیی
محمد
عبداللہ
داؤد
ابراہیم
جعفر
محمد
حسن
محمد الباقر
زید
عمر
حسین
عبیداللہ
یحیی
ادریس
طبرستان
جعفر
محمد
موسی
یحیی
ابراہیم
ادریس
عیسی
سلیمان
سلیمان
اسمٰعیل
حسن
علی
علی
حسین
صاحب
الفخ
جعفر الصادق
کے زیدی
سوس
مراکش
کے
حکمران
شریفی
شریفی
مراکش کے
ادریسی اور
ہسپانیہ کے
بنو حمود
یمن اور مکّے
کے سلیمانیہ
مغرب کے
سلیمانیہ
ابراہیم
حسن
القباطبا
محمد
قاسم الرسّی
ائمہ یمن
اسمٰعیل
عبداللہ
موسی الکاظم
اسحق
محمد الدیباج
محمد
امام مستور
فاطمی خلفائے مصر
ائمۃ الموت
علی الرضا
احمد
محمد الجواد
علی الہادی
موسی
محمد
حسن العسکری
جعفر
محمد المہدی
(امام منتظر)
علی
ابراہیم
عبداللہ
حسین
یوسف
حسین الاخیضر
بنو اخیضر
موسی
مکّے کے بنو قتادہ
نیز بنو فلیتہ
صالح
غانہ کے
بنو صالح
سلیمان
شرفائے
سلیمانیہ

کتابوں میں سے حسب ذیل قابل ذکر ہیں: (۴) احمد بن علی . . . . بن مُہنّا: عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب، بمبئی ۱۳۱۸ھ؛ علویوں کے تراجم کے لیے دیکھیے: (۵) ابوالفرج الاصفہانی: تذکرة الشہداء مسمّٰی بہ مقاتل الطالبیین، بار دوم، قاہرہ ۱۹۴۹ء (دیکھیے مروج، ۵: ۴۰۴، جہاں آل نبی کے شہدا کی فہرست دی گئی ہے)؛ اور کتب عمومی مثلاً: (۶) ابن سعد: طبقات اور (۷) البلاذری: انساب الاشراف (علویوں کے انساب ج ۱ میں ہیں)۔ بنوامیّہ کے عہد میں نیز بنو عباس کے ابتدائی دور میں علویوں کے کردار کے لیے دیکھیے: (۸) Fr. Buhl: *Alidernes Stilling til de Shi'itiske Bevaegelser under Umajjaderne*، *Oversight over det kgl. Danske Videnskabernes Selskabs Forhandlinger*، ۱۹۱۰ء، عدد ۵، ص ۳۵۵ ببعد؛ (۹) F. Gabrieli: *Al-Ma'mūn e gli Alidi*، لائپزگ ۱۹۲۹ء؛ (۱۰) حسن ابراہیم: تاریخ الاسلام، بار دوم، قاہرہ ۱۹۳۸ء، ۲: ۱۱۳ و بعد؛ (۱۱) ع ع الدُوری: العصر العباسی الاول، بغداد ۱۹۴۵ء؛ علویوں کے شجرات انساب جن میں علویوں کی باہمی رشتہ داریوں کا حال دکھایا گیا ہے: (۱۲) Zambaur، ۲: شجرات *A—E*، میں ملیں گے؛ ادوار ما بعد میں آں نبی صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے رتبے اور ان کی تنظیم کے لیے دیکھیے مادہ "نقیب" و "شریف": [(۱۳) ابن حزم: جمہرة انساب العرب، ص ۳۷ تا ۶۷].

(B. Lewes)

* **العَلِیّ**: رک بہ الاسماءُ الحُسنٰی.

⊗ **عَلِیؓ بن اَبِی طَالِب**: [نام و نسب: نام عَلِیّ (کرم اللہ وجہہٗ)؛ کنیت ابوالحسن و ابو تراب، لقب حیدرہ (= شیر، مسلم، کتاب الجہاد، باب غزوۂ ذی قرد)۔ سب سے پہلے ان کی والدہ ماجدہ نے ان کا نام اسد رکھا جو بعد میں ضرورت شعری کے طور پر حیدر یا حیدرہ مشہور ہو گیا۔ (لسان العرب، بذیل مادہ ح ی د ر)؛ والد کا نام ابو طالب اور والدہ کا فاطمة بنت اسد تھا۔ سلسلۂ نسب یہ ہے: علیؓ بن ابی طالب (عبد مناف) بن عبدالمطّلب (شیبہ) بن ہاشم (عمرو) بن عبد مناف (المغیرہ) بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لؤی (ابن حزم: جمہرة انساب العرب، ص ۱۱ تا ۱۵؛ ابن سعد: طبقات، ۳: ۱۹ تا ۲۲)۔ ابوطالب کی شادی ان کی بنت عم سے ہوئی تھی، اس لیے حضرت علیؓ دونوں جانب سے ہاشمی آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے چچا زاد بھائی، چوتھے نامور خلیفۂ رسول اللہؐ، اسلامی داستانوں کے ہیرو، چھوٹی عمر کے لوگوں میں سب سے پہلے اسلام قبول کرنے والے، بے مثال خطیب، عظیم سپہ سالار، بے عدیل صاحب فکر و بصیرت اور دوسری بے شمار فضیلتوں کے حامل تھے۔ (الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱: ۹۹؛ ابن سعد: طبقات، ۳: ۱۹ تا ۲۲؛ مطبوعۂ بیروت، ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء).

ابو طالب مکہ کے با اثر اور ذی اقتدار لوگوں میں سے تھے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے اپنے دادا عبدالمطلب شیبہ بن ہاشم کی وفات کے بعد انہی کے آغوش تربیت میں پرورش پائی۔ انہوں نے آپؐ کو تجارت کے معزز پیشے سے روشناس کرایا۔ حضرت خدیجہؓ سے آپؐ کے نکاح کا خطبہ بھی انہیں نے پڑھا۔ بعثت نبوی کے بعد آپؐ نے جب اعلان نبوت فرمایا تو انہیں نے قدم قدم پر آپؐ کی حمایت و نصرت کا فرض سر انجام دیا اور دشمنوں کے ظلم و ستم سے آپؐ کو بچائے رکھا۔ آپؐ کی حمایت کے جرم میں تمام خاندان بنی ہاشم کو شعب ابی طالب میں تین سال تک محصور کیا گیا تو ابو طالب نے جوانمردی سے حالات کا مقابلہ کیا۔ تاہم آخری دم تک اپنے آبائی مشرکانہ دین پر قائم رہے اور اسی پر وفات پائی۔ حضرت علیؓ کی والدہ حضرت فاطمہؓ کو اسلام قبول

کرنے اور مدینہ کی طرف ہجرت کرنے کا شرف حاصل ہوا۔ جب حضرت فاطمۃ بنت اسد نے وفات پائی تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے بطور اظہار احسان مندی انھیں اپنی قمیص پہنائی اور قبر میں ان کے ساتھ لیٹے (الذّہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۸۷)۔

حضرت علیؓ کی ولادت ۱۰ قبل از نبوت یعنی ۲۳ ق ھ میں ہوئی۔ ان کی پیدائش کے وقت ابو طالب سخت معاشی مشکلات سے دو چار تھے؛ چنانچہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے اپنے چچا کا مالی بوجھ کم کرنے کے لیے ننھے علی کو اپنی آغوش تربیت میں لے لیا اور سفارش کرکے ایک دوسرے بیٹے] جعفر کو حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب کی تولیت میں دے دیا۔ (الطبری، ۱: ۱۱۶۲-۱۱۶۳)۔

[۔۔۔۔۔ حضرت علیؓ کا عہد طفولیت نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے آغوش تربیت میں گزرا۔ ان کی خوش بختی کا یہ حسن آغاز تھا اور "تربیت صالح" کا یہ نتیجہ تھا کہ حضرت علیؓ زمانۂ جاہلیت میں بھی کسی بت کے سامنے جھکے نہ شرک و بدعت کی کسی رسم بد سے اپنے دامن کو آلودہ کیا (عباس محمود العقاد: عبقریۃ الامام علی، ص ۴۴، طبع بیروت)۔ یہ اسی حسن تربیت کا نتیجہ تھا کہ حضرت علیؓ دس گیارہ سال کی عمر میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم پر ایمان لے آئے۔ ایک روز حضرت علیؓ نے آپؐ کو اور امّ المؤمنین حضرت خدیجۃ الکبریٰؓ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو طفلانہ حیرت سے پوچھا آپؐ کیا کر رہے ہیں؟ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے اپنی نبوت کے منصب اعلیٰ کی خبر دیتے ہوئے کفر و شرک کی مذمت فرمائی اور توحید کا پیغام سنایا۔ حضرت علیؓ نے اسلام قبول کر لیا۔ (البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۱۱۲ تا ۱۱۴)]۔

ابتدائی مسلمانوں میں سے عفیف کا بیان ہے: میں نے ایک دن دیکھا کہ ایک شخص نماز پڑھ رہا ہے اور اس کے دائیں ایک لڑکا اور پیچھے ایک عورت بھی اقتدا کر رہے ہیں۔ دریافت کرنے پر لوگوں نے مجھے بتایا کہ یہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم، جناب علیؓ اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی زوجہ حضرت خدیجۃؓ ہیں اور دین اسلام پر عمل کرنے لگے ہیں۔ (الطبری، ۱: ۱۱۶۱ ببعد)۔

الطبری (ص ۱۱۶۳) نے حضرت علیؓ کے اسلام لانے کے بارے میں بیان کیا ہے کہ وہ شروع ہی سے مسلمان ہوگئے تھے اور آنحضرتؐ کے ساتھ چھپ کر نماز پڑھتے تھے۔ ایک دن ابو طالب نے دیکھ لیا اور پوچھا: کیا کر رہے ہو؟ پھر منع نہ کیا بلکہ کہا کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اچھی بات ہی کا مشورہ دیتے ہیں، اس لیے یہ عمل جاری رکھو۔ (البلاذری: انساب الاشراف، ۲۱۸ میں مزید تفصیلات ہیں)۔

[۔۔۔ اس مسئلہ میں کسی قدر اختلاف ہے کہ حضرت خدیجۃؓ کے بعد سب سے پہلے اسلام کون لایا؟ بعض روایات سے حضرت ابوبکرؓ کی، بعض سے حضرت علیؓ اور بعض سے حضرت زیدؓ بن حارثہ کی اولیت ظاہر ہوتی ہے، مگر محققین کے نزدیک عورتوں میں حضرت خدیجۃ الکبریٰؓ، مردوں میں حضرت ابوبکرؓ، غلاموں میں حضرت زیدؓ بن حارثہ اور لڑکوں میں حضرت علیؓ سب سے پہلے اسلام لائے (ابن ہشام: السیرۃ، ۱: ۲۵۷؛ ابن سید الناس: عیون الاثر، ۱: ۹۱؛ المقریزی: الامتاع، ۱۵) حضرت علیؓ کی عمر بمشکل چودہ پندرہ برس کی تھی کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو حکم ہوا کہ قریبی

رشتہ داروں کو اسلام کی دعوت دیں ۔ (وَاَنْذِرْ عَشِیْرَتَکَ الْاَقْرَبِیْنَ (۲۶ [الشعراء] : ۲۱۴)۔ تو آپؐ نے حضرت علیؓ کو اس مقصد کے لیے دعوت کا بندوبست کرنے کا حکم دیا ۔ حضرت علیؓ نے کمسنی کے باوجود نہایت اچھا انتظام کیا ۔ دسترخوان پر بکرے کے پائے اور دودھ تھا ۔ شرکاء کی تعداد ۴۰ تھی ۔ بعد از طعام آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے ان کو اسلام لانے کی دعوت دی اس مجمع میں سے حضرت علیؓ کے سوا کسی نے آپؐ کی حمایت اور اسلام قبول کرنے کا اعلان نہ کیا (الطبری، ۲ : ۱۲۷۲ ؛ امام احمد بن حنبل : مسند، ۱ : ۱۵۵) ۔

...مکۂ مکرمہ میں حضرت علیؓ نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی رفاقت میں آزمایش و ابتلا کے تیرہ کٹھن سال گزارے ۔ اس دوران میں شعب ابی طالب میں محصوری کے تین سال بڑے صبر آزما تھے ۔ ان حالات میں ان کے بھائی حضرت جعفرؓ بن ابی طالب بمع اپنی زوجۂ محترمہ حضرت اسماءؓ بنت عمیس ہجرت کرکے حبشہ تشریف لے گئے تھے مگر حضرت علیؓ ان کٹھن گھڑیوں میں ہمیشہ آپؐ کے رفیق، معاون اور جانثار رہے ۔ تاآنکہ آپؐ کو مکۂ مکرمہ سے مدینہ منورہ ہجرت کرنے کی اجازت مل گئی] ۔

رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے پاس مشرکینِ مکہ کی جو امانتیں تھیں، جب آپؐ ہجرت کرکے مدینہ منورہ جانے لگے [تو آپؐ نے اپنے دشمنوں کی امانتوں کو ان کے مالکوں تک پہنچانے کا اس حالت میں بھی خیال رکھا؛ چنانچہ] امانتیں واپس کرنے کا کام حضرت علیؓ کے سپرد کیا اور فرمایا کہ تین دن بعد یہ امانتیں مالکوں کو واپس پہنچا کر مدینہ آ جاؤ ؛ [حضرت علیؓ تین دن میں امانتیں واپس کرکے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم سے قبا میں جا ملے (ابن کثیر : البدایة والنهایة، ۳ : ۱۹۷)۔

...جب آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم ہجرت کرکے مدینہ منورہ تشریف لائے تو بالخصوص مہاجرین کے لیے حالات نہایت بدتر تھے ۔ آپؐ نے مہاجرین اور انصار کے درمیان رشتۂ مواخات قائم کیا اس موقع پر آپؐ نے حضرت علیؓ کو اپنا بھائی بنایا ۔ دوسری روایات کے مطابق حضرت علیؓ کی مواخات سہل بن حنیف سے قائم کی گئی (ابن سعد : طبقات، ۳ : ۲۲، طبع بیروت) ۔

۲ھ میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے ان کو اپنی دامادی کا شرف بخشا یعنی اپنی صاحبزادی سیدة النساء حضرت فاطمة الزہراءؓ سے ان کا نکاح کر دیا ۔ حضرت فاطمہؓ سے نکاح کی خواہش کا اور بھی متعدد شرفائے صحابہ کرامؓ نے اظہار کیا تھا لیکن آپؐ نے سب کو نظر انداز کرکے حضرت علیؓ کو منتخب فرمایا ۔ آپؐ نے حضرت علیؓ سے پوچھا کہ تمھارے پاس مہر ادا کرنے کے لیے کچھ ہے ؟ وہ بولے : ایک گھوڑے اور زرہ کے سوا کچھ نہیں ۔ آپؐ نے فرمایا کہ گھوڑا تو لڑائی کے لیے ہے ۔ البتہ زرہ کو فروخت کر دو ۔ حضرت علیؓ نے اس کو حضرت عثمانؓ کے ہاتھ چار سو اسی درہم میں فروخت کر دیا اور قیمت لا کر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے سامنے پیش کر دی ۔ آپؐ نے حضرت بلالؓ کو حکم دیا کہ بازار سے عطر اور خوشبو خرید لائیں اور خود نکاح پڑھایا ۔ اور دونوں میاں بیوی پر وضو کا پانی چھڑک کر خیر و برکت کی دعا دی ۔ (الزرقانی : شرح مواہب) نکاح کے تقریبًا دس گیارہ ماہ بعد باقاعدہ رخصتی ہوئی ۔ حضرت علیؓ اس سے پہلے آنحضرتؐ کے ساتھ رہتے تھے ۔ مگر اب ایک نئے مکان کی

ضرورت پیش آئی، چنانچہ حارث بن النعمان کا مکان ان کی نئی رہائش گاہ بنا ۔ اس موقع پر حضرت فاطمة الزهراء رض کو جہیز میں ایک پلنگ، ایک بستر، ایک چادر، دو چکیاں اور ایک مشکیزہ ملا ۔ یہی چیزیں حضرت فاطمة رض کی زندگی بھر ان کی رفیق رہیں ۔ حضرت علی رض اس میں کوئی اضافہ نہ کر سکے ۔ اس نکاح کے بعد دعوت ولیمہ ہوئی جس میں مہمانوں کو کھجور، جو کی روٹی، پنیر اور ایک خاص قسم کا شوربا پیش کیا گیا ۔ اس زمانے کے اعتبار سے یہ ایک پر تکلف ضیافت تھی (الزرقانی، ۲، ۸)] .

حضرت فاطمة الزّهراء کے بطن سے حضرت علی رض کے کئی بچے ہوئے ۔ جن میں امام حسن رض اور امام حسین رض ممتاز ہیں ۔ حضرت علی رض نے حضرت فاطمة الزهراء رض کی زندگی میں کوئی دوسری شادی نہ کی ۔ [ان کے وصال کے بعد حضرت علی رض نے متعدد شادیاں کیں اور ان سے ان کی متعدد اولادیں ہوئیں (تفصیل آگے آتی ہے) .

غزوات : جب آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ و سلّم مدینہ منورہ تشریف لے آئے تو مشرکین کے غیظ و غضب میں مزید اضافہ ہو گیا ۔ اب انہوں نے اسلام کو مکمل طور سے ختم کرنے کے منصوبے بنانے شروع کر دیے ۔ ۲ھ سے مسلمانوں اور مشرکین کے درمیان آویزشوں کا سلسلہ چل نکلا ۔ تاہم پہلی باقاعدہ جنگ جو لڑی گئی وہ غزوۂ بدر [رک بآں] ہے ۔ ابوجہل [رک باں] مکۂ مکرمہ سے بہترین جوانوں پر مشتمل ایک ہزار کے لشکر جرار کے ساتھ مسلمانوں کے خلاف برے عزائم لے کر روانہ ہوا ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم بھی غافل نہ تھے ۔ آپ ص کو اطلاع ملی تو آپ ص نے بھی اپنے تین سو تیرہ جانبازوں کے ساتھ کوچ کیا ۔ بدر کے مقام پر دونوں نے پڑاؤ ڈال دیا ۔ ۲ھ ۱۷ رمضان المبارک میں دونوں فوجوں کا آمنا سامنا ہوا ۔ رواج کے مطابق اجتماعی جنگ سے پہلے انفرادی جنگ ہوئی ۔ مشرکین مکہ کی طرف سے عتبہ، شیبہ، اور ولید نامی تین بہادر باہر نکلے اور اپنا مد مقابل (مبارز) طلب کیا ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے ان کے مقابلے میں پہلے تین انصاریوں کو بھیجا، مگر انہوں نے یہ کہہ کر ان کو واپس کر دیا کہ تم ہمارے ہمسر و برابر نہیں ہو ۔ اس پر آپ ص نے ان کے مقابلے میں علی الترّتیب حضرت حمزہ رض، حضرت عبیدہ رض اور حضرت علی رض کو بھیجا ۔ حضرت حمزہ رض اور حضرت علی رض نے اپنے اپنے حریفوں کو قتل کر دیا حضرت عبیدہ رض ابھی تک کامیاب نہ ہو سکے تھے ، حضرت علی رض نے ان کی مدد کی اور ان کے حریف شیبہ کو قتل کر دیا ۔ پھر عمومی جنگ یا اجتماعی جنگ کا آغاز ہوا ۔ جس میں حضرت علی رض نے دیگر صحابہ رض کے ساتھ شجاعت کے جوہر دکھائے ۔ جنگ کے مال غنیمت میں حضرت علی رض کو ایک زرہ، ایک ایک اونٹ اور ایک تلوار ملی (الطبری، غزوہ بدر؛ ابن کثیر : البدایة والنهایة، ۳ : ۲۷۲ تا ۲۷۴؛ ابن هشام : سیرة، ۱ : ۴۴۳) .

۳ھ میں غزوۂ احد پیش آیا ۔ اس جنگ میں بعض مسلمانوں کی غلطی سے حالات بدل گئے اور مسلمانوں کو اپنا دفاع کرنا مشکل ہو گیا ۔ مشرکین نے کچھ گڑھوں کو خس پوش کر دیا ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم ایک گڑھے میں گر پڑے ، اس حالت میں آپ ص کا ایک دانت مبارک شہید ہو گیا ۔ آپ ص زخمی ہو کر نڈھال ہو گئے ۔ مشرکین ادھر بڑھے، مگر حضرت مصعب رض بن عمیر نے ان کو آپ ص کے پاس جانے سے روکے رکھا ۔ ان کی شہادت کے بعد حضرت علی رض نے یہ فریضہ سنبھالا ۔ لیکن آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم تک پہنچنے

کے لیے پورا زور لگا رہے تھے۔ مگر حضرت علیؓ نے ان کی تمام آرزوؤں کو خاک میں ملا دیا۔ مشرکین کے علمبردار ابو سعد بن ابی طلحہ نے ان کو مقابلے کی دعوت دی۔ حضرت علیؓ نے ایک ہی حملے میں اسے چت کر دیا، مگر اس کی بے چارگی و بدحواسی کی وجہ سے اسے قتل نہ کیا (ابن ہشام: سیرۃ، ص ۵۷۴ تا ۵۷۶)۔

۵ھ میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے بنو سعد کی سرکوبی کے لیے حضرت علیؓ کو ایک سو کی جمیعت کے ساتھ روانہ کیا۔ حضرت علیؓ نے حملہ کرکے ان کو منتشر کر دیا اور مالِ غنیمت کے ساتھ واپس لوٹے۔ صلح حدیبیہ (۶ھ) میں معاہدہ کی عبارت حضرت علیؓ نے لکھی۔ ابتداء میں جب مشرکین نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے اسم مبارک محمد صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے ساتھ رسول اللہ کے لکھنے پر اعتراض کیا تو حضرت علیؓ نے رسول اللہ کے لفظ کو مٹانے سے انکار کر دیا۔ اس پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے اپنے ہاتھوں سے اس جملے کو محو فرما دیا اور حکم دیا کہ اس کے بجائے محمد بن عبداللہ لکھ دیا جائے۔ (ابن ہشام: سیرۃ، ص ۷۴۶ تا ۷۴۹؛ البدایۃ و النّہایۃ، ۴: ۱۶۸۔

۷ھ میں غزوہ خیبر پیش آیا۔ اس میں حضرت علیؓ کو یہ اعزاز حاصل ہوا کہ خیبر کے سب سے مضبوط قلعہ کے سردار مرحب نامی یہودی سورما کو پہلے انفرادی جنگ میں قتل کر دیا۔ بعد ازاں قلعہ کا سختی سے محاصرہ کر لیا۔ کچھ دن کے محاصرے کے بعد یہ قلعہ انہوں نے فتح کر لیا (ابن ہشام: سیرۃ، ص ۷۶۲؛ ابن کثیر: البدایۃ و النہایۃ، ۴: ۱۸۵ - ۱۸۹)۔ فتح مکہ کے موقع پر حضرت علیؓ نے آپؐ کے حکم کی اطاعت کرتے ہوئے حاطب بن ابی بلتعہ کی طرف سے ایک جاسوسی خط پہنچانے والی عورت کو گرفتار کرکے حضور علیہ السّلام کی خدمت میں پیش کیا (کتاب مذکور، ۴: ۲۸۳)۔ فتح مکہ (۸ھ) کے بعد آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے بیت اللہ میں نصب شدہ پیتل کے ایک بت کو توڑنے کے لیے حضرت علیؓ کو اپنے مبارک کندھوں پر اٹھایا اور حضرت علیؓ نے وہ بت پاش پاش کر دیا]۔ غزوۂ تبوک میں ان کو ساتھ لینے کی بجائے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے انہیں مدینے میں اپنے نائب کی حیثیت سے چھوڑا۔ لوگوں (منافقوں) نے طنز کیا کہ تم اچھے سپاہی نہیں ہو اس لیے تمہیں عورتوں بچوں میں چھوڑا گیا ہے۔ حضرت علیؓ نے آنحضرت سے گلہ کیا تو حضورؐ نے فرمایا: ”کیا تمہیں پسند نہیں کہ میرے نزدیک تمہارا وہی مرتبہ ہو جو حضرت ہارونؑ کا حضرت موسیٰؑ کے ہاں تھا؟“۔ بجز اس کے کہ میرے بعد کوئی دوسرا نبی نہیں ہوگا۔ (البخاری، ۶۴/۷۸/۵)۔ (وہ حضرت موسیٰ کے کوہ طور کے اعتکاف کے دوران میں ان کی طرف سے بنی اسرائیل میں نائب بن کر رہے تھے)، مگر اس کا اصل پس منظر جو آنحضرتؐ پبلک میں نہیں بتا سکتے تھے کچھ اور معلوم ہوتا ہے۔ مشہور منافق عبداللہ ابن ابی بن ابی سلول کا برتاؤ ان دنوں بہت مشتبہ ہو گیا تھا، حتّٰی کہ وہ تبوک کی اس مہم میں تھوڑی دور تک شریک رہ کر واپس آ گیا تھا۔ جیسا کہ المسعودی: (التنبیہ و الاشراف) نے صراحت کی ہے۔ ان حالات میں پیش بندی کے لیے ضرورت تھی کہ مدینہ منورہ میں ایک جری اور قابل اعتماد فوجی افسر موجود رہے۔ غزوہ تبوک سے پہلے غزوہ خیبر میں حضرت علیؓ خیبر کے ایک مستحکم قلعہ قصر مرحب کو فتح کرکے نام پیدا کر چکے تھے۔ یہ قلعہ اب تک

معروف اور دشوار گزار پہاڑی کی چوٹی پر ہے۔ نیچے سے اوپر چڑھنے والوں کو دشمن آسانی سے پتھراؤ کر سکتا ہے۔ (سیرت طیبہ کے بعض مسائل کے تقویمی حل کے لیے دیکھیے مقالہ نگار کی فرانسیسی سیرت نبوی میں باب، مکتوب نبوی (۵۵) بنام ہرقل)۔

فتح مکہ کے بعد بنو جذیمہ میں حضرت خالد بن ولید نے غلطی سے کچھ خونریزی کی تو تلافی کے لیے حضرت علیؓ ہی بھیجے گئے تھے۔ قبیلہ طیّیٔ میں پیشہ ور لٹیرے بہت تھے ابن سعد وغیرہ حضرت علیؓ کی سرکردگی میں ایک مہم کا ذکر کرتے ہیں جو غزوۂ تبوک سے پہلے بھیجی گئی تھی اور جس میں انھوں نے وہاں سے مال غنیمت بھی لا کر آنحضرتؐ کو پیش کیا تھا۔ (اس کی ٹھیک تاریخ معلوم نہیں)۔

۹ ہجری میں نجران کے [عیسائیوں] کا وفد آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے مذہبی مباحثہ کرنے کے لیے مدینے آیا]۔ آنحضرتؐ نے [حکم خداوندی (۳ [آل عمران] : ۶۱) کے مطابق سب سے آخر میں اتمام حجت کے لیے] انھیں مباہلہ کرنے کی دعوت دی کہ آؤ ہم [جھوٹے پر اور اس کے کنبے پر خدا کی لعنت] کی دعا کریں۔ قرارداد کے مطابق آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم اپنے اہل و عیال کو لیے ہوئے جن میں حضرت علیؓ بھی شریک تھے، مقام موعود پر تشریف لے گئے]، مگر نجرانی کترا گئے اور انھوں نے سالانہ فدیہ دینے پر صلح کر لی اور [جب سورۂ براءۃ [رک باں] نازل ہوئی اور اس میں مشرکین و کفّار سے بیزاری اور آئندہ سال سے غیر مسلموں کے حج پر پابندی کا حکم نازل ہوا] اور یہ کہ جن غیر مسلم قبائل نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے بغیر معینہ مدت کے لیے حلیفی کے معاہدے کیے تھے وہ چار ماہ بعد ختم سمجھے جائیں گے۔ [اس سے پہلے آپؐ حضرت ابوبکر صدیقؓ کو امیر حج بنا کر روانہ فرما چکے تھے۔ بعد میں سورہ براءۃ کا اعلان کرنے کے لیے حضرت علیؓ کو روانہ فرمایا (رک بہ براءۃ)]۔ اس اعلان سے ان قبائل کو تشویش ہوئی؛ چنانچہ وہ مزید دیر کیے بغیر مسلمان ہونے لگے۔

رمضان ۱۰ ہجری میں انھیں یمن بھیجا گیا۔ وہاں ان کی تبلیغ سے سارا قبیلہ ایک ہی دن مسلمان ہو گیا اور انھوں نے زکوٰۃ بھی ادا کر دی۔ (البلاذری: انساب الاشراف، مطبوعۂ قاہرہ، ف ۸۲۶ وہ)۔ وہاں سے فارغ ہو کر حضرت علیؓ مکۂ مکرّمہ گئے اور حجۃ الوداع میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے ساتھ رہے۔ [یمن سے واپسی میں کچھ لوگوں نے حضرت علیؓ کے خلاف خدمت نبوی میں کچھ شکایات پہنچائیں]۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے مدینہ واپسی کے دوران میں رابغ کے قریب غدیر خم کے پڑاؤ [پر ایک پر زور اور مؤثر خطبہ دیا جس میں خیانت کی مذمت فرمائی۔ آخر میں حضرت علیؓ کی صفائی بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا] ”من کنت مولاہ فعلیّ مولاہ (اس کے دستوری مفہوم کے لیے دیکھیے مقالہ نگار کا مضمون Constitutional Problems in Early Islam)۔ شیعہ مکتب خیال اس جملے کو حضرت علیؓ کی ولی عہدی [کے لیے نامزدگی] سمجھتا ہے، لیکن خود حضرت علیؓ کا یہ خیال نظر نہیں آتا۔ نہ صرف خلفائے ثلاثہ کے انتخاب کے وقت بلکہ اس وقت بھی جب وہ حضرت امیر معاویہؓ سے اپنی خلافت کے لیے برسر پیکار تھے۔ اسی زمانے میں ان کی حضرت معاویہؓ سے جو خط و کتابت ہوئی وہ [الشریف الرضی کی مرتب کردہ] شیعی کتاب نہج البلاغۃ میں محفوظ ہے۔ ان خطوط میں حضرت علیؓ اپنی فضیلت اور ترجیح کے سارے استدلال بیان کرتے ہیں، لیکن وہ یہ نہیں کہتے کہ

آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے ان کو ولی عہد نامزد کیا تھا [اگر حضرت علیؓ اس کو ولی عہدی کے لیے اپنی نامزدگی سمجھتے تو ضرور ایسا کرتے].

خلافت صدیقی میں حضرت ابوبکرؓ کے انتخاب کے وقت حضرت علیؓ سقیفۂ بنی ساعدہ میں موجود نہ تھے۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی تدفین کے بعد کی بیعت عامہ میں بھی وہ شریک نہ ہو سکے اور بعد میں وجہ یہ بتائی کہ میں قرآن جمع کرنے میں مشغول تھا۔ [بقول البلاذری (انساب الاشراف ۱ : ۵۸۲ بعد) حضرت علیؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے گلہ کیا کہ ہمیں مشورے کے وقت نظر انداز کر دیا گیا تو حضرت ابوبکرؓ نے مجبوری اور نزاکت وقت کا ذکر کیا۔ اس پر حضرت علیؓ نے اطمینان کا اظہار کرتے ہوئے ان کی بیعت کر لی]۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کی بیعت عامّہ کے بعد جب حضرت فاطمۃؓ نے ان کے پاس باغ فدک کے سلسلے میں گفتگو کی تو یہ نہیں کہا کہ خلافت کا حق تو میرے شوہر کو ہے، بلکہ ان سے انہوں نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی میراث میں اپنا حصّہ اور فدک کی جاگیر مانگی، یعنی وہ حضرت ابوبکرؓ کو جائز خلیفہ [اور امیرالمؤمنین] تسلیم کرتی تھیں اور اسی حیثیت میں ان سے اپنے مقدمے کے لیے رجوع کیا تھا (الطبری، ص ۱۸۲۵)۔ ابن کثیر (البدایۃ، ۷ : ۲۲۵) کے مطابق حضرت فاطمۃؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے خواہش کی کہ ان کے شوہر کو فدک کا ناظر بنا دیں۔ ابوالحسن المعتزلی (کتاب المعتمد، بیروت، ۲ : ۶۳۶) نے لکھا ہے کہ حضرت فاطمۃؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے اس مال میں میراث مانگی تھی جو فیء (صرفِ خاص) حضورؐ کے تصرف میں ہوتا تھا، یعنی خیبر، فدک اور خود مدینہ کی زمینیں۔ جہاں تک مدینہ کی اراضی کا تعلق ہے وہ حضرت عمرؓ نے اپنی خلافت کے زمانے میں حضرت علیؓ اور حضرت عباسؓ کے مشترکہ تصرف میں دے دیں۔ خیبر و فدک کے متعلق انہوں نے کہا کہ یہ رسول اللہ کے صدقہ، یعنی سرکاری مصارف کے لیے تھے جو حضورؐ کے زمانے میں بروقت پیش آنے والے اخراجات اور اتفاقی مصارف کے لیے مخصوص تھے اور حضورؐ نے یہ اس شخص کو دیے ہیں جو آپؐ کے بعد ولی الامر (خلیفہ) بنے۔ [حضرت ابوبکرؓ نے مزید یہ کہا کہ جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم آپ لوگوں کو] دیا کرتے تھے میں بے کم و کاست جاری رکھوں گا۔ [چند ماہ بعد جب حضرت فاطمۃؓ بیمار ہوگئیں تو حضرت ابوبکر صدیقؓ عیادت کے لیے ان کے مکان پر گئے۔ اجازت ملنے پر اندر گئے، حضرت فاطمۃؓ چونکہ فدک کے سلسلے میں ان سے ناراض تھیں، حضرت صدیقؓ نے ان کو یقین دلایا کہ وہ اللہ اور رسول اللہؐ کی رضا کے جویاں ہیں اور اسی رضا کی خاطر انہوں نے سب کچھ قربان کر دیا ہے۔ اس طرح انہوں نے حضرت فاطمۃ الزہراءؓ کو راضی کر لیا اور وہ راضی ہوگئیں (الذہبی: سیر اَعلامِ النبلاء، ۲ : ۷۹)].

خلافت صدیقی میں: حضرت علیؓ حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ شروع سے ہی پورا تعاون کرتے رہے اور مشوروں میں چاہے سماجی اور نظم و نسق ہوں یا فقہی اور علمی، پوری طرح شریک رہے۔ مرتدین کے مدینہ پر یورش کرنے کا خطرہ پیدا ہوا تو حضرت ابوبکرؓ نے حضرت علیؓ، زبیرؓ، طلحہؓ اور عبداللہؓ بن مسعود کو مدینے کے بیرون شہر کے راستوں کی حفاظت کے لیے بھیجا تھا (الطبری، ص ۱۱۸۳).

خلافت فاروقی میں: ابن سعد (۳/۱ : ۱۹۶)

کے مطابق حضرت علیؓ اور حضرت طلحہؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے ان کے بستر مرگ پر، گمنام شخص کے بطور ولی عہد خلافت کے متعلق آ کر پوچھا کہ کسے نامزد کیا ہے؟ انھوں نے کہا: حضرت عمرؓ کو، دونوں نے کہا: خدا کو کیا جواب دو گے؟ فرمایا: کیا تم مجھے خدا سے ڈراتے ہو؟ میں اللہ اور عمرؓ کو تم دونوں سے زیادہ جانتا ہوں اور میں اللہ سے کہوں گا کہ میں نے تیرے سب سے بہتر بندے کو خلیفہ نامزد کیا ہے۔

خلیفہ بننے کے بعد حضرت عمرؓ کا برتاؤ ایسا عمدہ رہا کہ کسی کو شکایت نہ رہی۔ حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ دونوں ایک دوسرے کی انتہائی عزت کرتے تھے۔ [ان کے اس باہمی تعلق کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ حضرت علیؓ نے اپنی چھوٹی بیٹی ام کلثومؓ حضرت عمرؓ سے بیاہ دی اور ان کے بطن سے زید بن عمر پیدا ہوئے (ابن حزم: جمہرة انساب العرب، ص ۳۸)]۔

حضرت عمرؓ ہمیشہ حضرت علیؓ کی رائے کی بہت قدر کرتے تھے اور ایک آدھ بار تو فرط تعریف سے کہا کہ اگر آج علیؓ نہ ہوتا تو عمرؓ ہلاک ہو جاتا (ابن عبدالبر: الاستیعاب، نمبر ۲۰۱۵)۔ اسلامی تقویم کو ہجرت سے شروع کرنے کا مشورہ بھی حضرت علیؓ ہی نے دیا تھا۔
(دیکھیے مقالہ نگار کا مضمون The Nasi the Hijrah
calender and the need of preparing a new concordance of the Hijrah and Gregorian Eras
The ۱۶ : ۱ ، Pakistan Hist. Soc. Jour. در
concordance of the christian Eras for the
نیز ۱۹۶۸ء / ۱۶ ، life time of the Prophet
دیکھیے Islamic Rew Review working، نیز مجلہ
مذکور ۲/۵۷، ۱۹۶۹ء، شمارہ [illegible]

سزا بڑھا کر اسی درے مقرر کرنے میں بھی حضرت علیؓ کا مشورہ شریک تھا (ازالة الخفا، ۱ : ۱۷۷).

ایک موقع پر اہل قومس اور اہل طبرستان وغیرہ نے جوابی حملہ کیا تو حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ سے مشورہ طلب کیا تو حضرت علیؓ نے کہا: کہ اگر ساری شامی فوج ادھر بھیج دی گئی تو قیصر حملہ کر دے گا، اگر ساری یمنی فوج ادھر روانہ کی گئی تو حبشہ کے حملہ کرنے کا امکان ہے۔ لہذا ہر جگہ سے وہاں کی ایک تہائی فوج بطور کمک بھیجی جائے۔ حضرت عمرؓ نے کہا: میری بھی یہی رائے تھی اور میں دوسروں کا اتفاق چاہتا تھا (الطبری، ص ۲۶۱۳)۔ بنی تغلب کے عیسائیوں سے لی جانے والی رقم کو جزیہ کی جگہ صدقہ کا نام بھی بمشورۂ حضرت علیؓ دیا گیا (الطبری، ۲۵۱۰)۔

[اس اتفاق و اتحاد کے ساتھ ساتھ جہاں مناسب سمجھتے حضرت عمرؓ کی رائے سے اختلاف بھی کرتے تھے۔ لیکن ان کا باہمی اختلاف کبھی مناسب حدود سے آگے نہیں بڑھا۔ خلافت فاروقی کے دوران میں حضرت علیؓ حضرت عمر فاروقؓ کے پیچھے نمازیں پڑھتے اور ان کی قیادت پر اعتماد کا اظہار کرتے رہے۔ مال غنیمت اور وظائف کی تقسیم میں بھی حضرت علیؓ برضا و رغبت اپنا حصہ وصول کرتے رہے۔ اپنے ایک بیٹے کا نام بھی انھوں نے حضرت عمر فاروقؓ کے نام پر عمر رکھا۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ان کے درمیان تعلقات نہایت خوشگوار تھے]۔ حضرت علیؓ دیوان اور خزانوں کے خلاف تھے اور کہتے تھے کہ ہر سال کی آمدنی اسی سال ختم کر دی جائے، لیکن حضرت عمرؓ نے حضرت عثمانؓ کی رائے پسند کر کے دیوان قائم کیا (الطبری، ص ۲۵۵۰)۔ دیوان بن گیا تو حضرت علیؓ نے حضرت عمرؓ

سے کہا: ”آپ اپنے آپ سے پہلے شروع کریں“، مگر حضرت عمرؓ نے رسول اللہؐ کے خاندان اور حضرت عباسؓ سے شروع کیا (الطبری، ص ۱۳۱۲).

خلافت فاروقی میں حضرت علی مدینہ کے قاضی رہے (الطبری، ۲۲۱۳)۔ اپنے بیرون عرب کے سفروں میں حضرت عمرؓ نے کئی بار حضرت علیؓ کو مدینہ میں اپنا نائب مقرر فرمایا (الطبری، ص ۲۳۰۳، ۲۵۲۲).

ایک موقع پر حضرت عمرؓ نے ان کو سپہ سالار بنا کر شام بھیجنا چاہا تھا، مگر خود انہوں نے پسند نہ کیا۔

خلافت عثمانی: حضرت عمرؓ کو [ابو لؤلؤ کے وار نے] مہلک طور پر زخمی کر دیا تو انہوں نے اپنے جانشین کو خود متعین کرنے کے بجائے ایک شوریٰ (کمیٹی) کے سپرد کیا کہ اپنے ہی میں سے کسی ایک کا انتخاب کر لے۔ اس وقت عشرہ مبشرہ میں سے سات حضرات زندہ تھے، جن میں سے سعیدؓ بن زید، حضرت عمرؓ کے رشتہ دار تھے اس لیے وفور تقویٰ سے ان کو شوریٰ سے خارج رکھا۔ باقی چھے افراد کو اس کمیٹی کے ارکان نامزد کیا اور فرمایا کہ اگر چھے رائیں آدھوں آدھ بٹ جائیں تو گتھی دور کرنے کے لیے حضرت عبداللہ بن عمرؓ شوریٰ کے ساتویں رکن ہوں گے۔ اس صراحت سے کہ وہ صرف گتھی کی صورت میں رائے دیں، اور ان کی رائے بھی معین کر دی کہ اس طرف ہو جدھر حضرت عبدالرّحمٰنؓ بن عوف کی رائے ہو.

شوریٰ میں اوّلاً یہ سوال اٹھایا گیا کہ کون اپنے حق سے دستبردار ہوتا ہے؟ چنانچہ چار اشخاص نے دستبرداری کا اعلان کر دیا۔ اس پر امیدواروں سے کہا گیا کہ کسی ایک غیر امیدوار کو پنچ بنا لیں اور فیصلہ اس پر چھوڑ دیں۔ اس کے لیے حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف چنے گئے اور الطبری کے الفاظ میں حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ نے حلفاً کہا کہ ہم اس شخص کی بیعت کریں گے جس کی تم بیعت کرو گے۔ حتّٰی کہ اگر تمہارا ایک ہاتھ تمہارے ہی دوسرے ہاتھ کی بیعت کیوں نہ کرے، مگر حضرت عبدالرحمٰنؓ نے اس سے کوئی بیجا فائدہ نہ اٹھایا بلکہ کئی دن شہر میں دورہ کیا، مقامی اور مسافر، بوڑھے اور بچے، مرد اور عورت ہر کسی سے رائے پوچھی اور سوائے دو افراد کے تمام لوگوں نے حضرت عثمانؓ کو خلیفہ بنانے کا مشورہ دیا۔ پھر انہوں نے خلوت میں حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ سے یہی اقرار لیا کہ اگر ان کا انتخاب نہ ہوا تو وہ نئے منتخبہ شخص کی بیعت کریں گے۔ آخر میں مسجد نبوی میں مجمع عام میں منبر نبوی سے انھوں نے پہلے حضرت علیؓ سے پوچھا کہ اگر تمہارا انتخاب کروں تو کیا قرآن و حدیث اور عمل شیخینؓ پر عمل کرو گے؟ انہوں نے کہا: قرآن و حدیث پر بے شک عمل کروں گا لیکن حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے عمل پر امکان کی حد تک۔ اسی سوال پر حضرت عثمانؓ نے غیر مشروط طور پر ہاں کہا۔ اس پر حضرت عبدالرّحمٰنؓ بن عوف نے انہی کا انتخاب کیا، اور لوگ ان کی بیعت کے لیے ٹوٹ پڑے (ابن کثیر: البدایة، ۷: ۱۳۹) [ابن سعد (طبقات، ج ۳، ذکر عثمانؓ) کے مطابق اس موقع پر سب سے پہلے بیعت حضرت علیؓ نے کی].

[حضرت عثمانؓ بن عفّان کی خلافت منعقد ہو جانے کے بعد حضرت علیؓ نے حسب سابق ان کے ساتھ اپنے بھرپور تعاون کا سلسلہ جاری رکھا۔ ان کی قیادت میں نمازیں پڑھیں [illegible] مسائل و مہمات میں صائب مشورے دیے ان کی طرف سے بیت المال کے وظائف اور مال غنیمت کے [illegible] وصول کیے۔ الغرض حضرت علیؓ نے کسی موقع پر یہ اظہار

نہیں کیا کہ وہ حضرت عثمانؓ کی خلافت سے مطمئن نہیں۔ اس کے برعکس انھوں نے ہمیشہ ان کی تعریف و توصیف کی۔ اور اکثر و بیشتر مجالس میں شریک ہوتے اور ان کی طرف اپنا دست تعاون بڑھاتے رہے۔ انھوں نے اپنے ایک بیٹے کا نام بھی حضرت عثمانؓ کے نام پر عثمان رکھا۔ اس سے ان کے باہمی تعلقات کی خوشگواری بخوبی ثابت ہوتی ہے۔ ۳۵ھ میں ابن سبا کے سازشی گروہ نے مصر، بصرہ، کوفہ سے جدا جدا گروہوں میں خروج کیا اور موسم حج میں مدینۂ منورہ پر یلغار کر دی۔ ان کی مدینہ آمد پر تمام مدنی صحابہ کرامؓ مضطرب ہوئے، مگر حضرت علیؓ کو خصوصی طور پر قلق ہوا۔ اس موقع پر حضرت علیؓ نے اپنا اثر و رسوخ استعمال کرکے اس بغاوت کو فرو کرنے کی حتّی المقدور کوشش کی۔ ایک موقع پر وہ باغیوں کو ان کے شہروں کی طرف واپس لوٹانے میں کامیاب بھی ہوگئے، لیکن چونکہ باغی قصرِ خلافت کے اس ستون (حضرت عثمانؓ) کو منہدم کرنے کا تہیّہ کر چکے تھے، اس لیے وہ تھوڑی دور جا کر واپس لوٹ آئے اور بہانہ یہ تراشا کہ ہمارے خلاف بارگاہِ خلافت سے مختلف شہروں کے والیوں کو خطوط بھیجے گئے ہیں۔ اب باغی کسی مصالحتی بات چیت پر قطعاً آمادہ نہ تھے۔ انھوں نے نہایت سختی کے ساتھ "قصر عثمانؓ" کا محاصرہ کر لیا۔ کسی کو اندر جانے کی اجازت نہ دی۔ ان نازک لمحات میں حضرت علیؓ نے اپنے صاحبزادوں، حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ، کو حضرت عثمانؓ کی حفاظت اور معاونت کے لیے قصر عثمان کی ڈیوڑھی پر تعینات کر دیا۔ یہ دونوں صاحبزادے تلوار بکف آخر تک ان کے دروازے کی حفاظت کرتے رہے اور باغیوں کو دروازے کی طرف سے اندر جانے کی جرأت نہ ہو سکی۔ انھی نازک لمحات میں حضرت عثمانؓ نے حضرت علیؓ کو ملنا چاہا۔ حضرت علیؓ نے پیغام ملتے ہی ہر چند چاہا کہ کسی طرح خلیفۂ سوم تک اپنے تئیں پہنچا دیں، مگر باغیوں نے ان کی اس کوشش کو کامیاب نہ ہونے دیا۔ اس پر حضرت علیؓ نے اپنی بے بسی اور دشمنوں کے زور و طاقت کو ظاہر کرنے کے لیے قاصد کے ہاتھ اپنا عمامہ اتار کر بھجوا دیا (مختلف واقعات کی تفصیل کے لیے دیکھیے الطبری: تاریخ: ۲۹۵۸، ۲۹۶۰، ۲۹۶۱، ۲۹۶۲، ۲۹۶۳، ۲۹۹۵، ۳۰۱۰، ۳۰۱۱، ۳۰۱۷، ۳۰۱۸، و بعد؛ ابن حجر: المطالب العالیہ؛ ابن سعد: طبقات، ۳: ۵۳-۸۰)۔

بالآخر باغی اپنی کوشش میں کامیاب ہوگئے اور سرزمین مدینہ پر نہایت بیدردی سے معصوم خلیفۂ سوم کا خون بہا دیا گیا۔ اس واقعے کو جس نے سنا اس نے مذمّت کی (ملاحظہ ہو ابن سعد: طبقات، ۳: ۸۰ تا ۸۵، ذکر ما قال اصحاب رسول اللہؐ)۔ حضرت علیؓ کو جب یہ اطلاع ملی تو تین دفعہ یہ الفاظ دہرائے: بخدا نہ تو میں نے ان کے قتل میں شرکت کی، نہ میں نے اس کا حکم دیا (حوالۂ مذکور، ص ۸۲)؛ ایک دوسرے موقعہ پر اپنے دونوں ہاتھ اٹھاتے ہوئے فرمایا: "اے اللہ! میں تیرے سامنے معاملۂ عثمانؓ سے اپنی براءت ظاہر کرتا ہوں (حوالۂ مذکور)]۔

خلافت علوی: باغیوں نے نوّے سالہ خلیفۂ سوم آنحضرت کے دوہرے داماد حضرت عثمانؓ بن عفان کو شہید تو کر دیا، لیکن رائے عامہ کے ردّ عمل سے گھبرائے اور چاہا کہ کسی طاقتور شخصیت کے پیچھے اپنے آپ کو چھپائیں۔ اس موقع پر سب سے ممتاز شخصیت حضرت علیؓ کی تھی۔ سب سے پہلے وہ انھیں کے پاس آئے، لیکن وہ گوشہ نشین ہونے کی کوشش کرتے رہے۔ یہی

حال حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ کا تھا۔ اس پر وہ حضرت سعدؓ بن ابی وقاص کے پاس پہنچے۔ انھوں نے بھی انکار کر دیا۔ پھر وہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس آئے، وہاں بھی انکار ہی ملا۔ اس پر وہ گھبرائے کہ اگر ہم اپنے وطنوں کو ان حالات میں واپس چلے گئے تو ہماری خیر نہیں۔ الطبری کے مطابق اس پر بزدلوں کی طرح انھوں نے کمزوروں پر دباؤ ڈالا اور اہل مدینہ کو دھمکی دی کہ ہم تمھیں تین دن کی مہلت دیتے ہیں۔ اگر تم کسی موزوں شخص کو خلافت قبول کرنے پر آمادہ نہ کر سکے تو ہم حضرت علیؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ اور بکثرت دوسرے لوگوں کا قتل عام کریں گے۔ یہ طریقہ کارگر ہوا اور اہل مدینہ حضرت علیؓ سے الحاح و اصرار کرنے لگے وہ انکار پر ڈٹے رہے۔ پھر وہ حضرت طلحہؓ پھر حضرت زبیرؓ کے پاس گئے اور ان کے انکار پر مکرر حضرت علیؓ ہی کے پاس آ کر رونے لگے: تمھیں اللہ کا ڈر نہیں، تمھیں ہم پر رحم نہیں آتا؟ اہل مدینہ کی الحاح و زاری پر حضرت علیؓ نے معذرت پر اصرار کرتے ہوئے کہا: ”تمھیں معلوم ہونا چاہیے کہ اگر میں تمھاری بات کو مان لوں تو تمھیں اپنی مرضی کے مطابق چلاؤنگا اور کسی کی بات یا عتاب کی پروا نہ کرونگا۔ اگر تم مجھے چھوڑ دو تو تم میں کے ایک فرد کی طرح رہوں گا اور جس کو تم امیر بناؤ گے اس کا شاید تم سب سے زیادہ مطیع اور وزیر رہوں گا۔ یہ بات تمھارے ہی لیے زیادہ بہتر ہے۔“ (نہج البلاغۃ، ۱: ۱۸۲، خطبہ ۸۸)۔ سب نے کہا: ہمیں آپ کی شرطیں منظور ہیں۔ اس پر فرمایا: اچھا تو کل مجمع عام میں بیعت ہوگی۔

دوسرا دن جمعہ کا تھا۔ اطلاع ملنے پر لوگ سویرے ہی سے مسجد میں جمع ہونے لگے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ تشریف لائے، منبر پر چڑھے اور حاضرین سے مخاطب ہو کر پوچھا: حضرات! میں علی الاعلان کہتا ہوں کہ یہ (خلافت) تمھارا حق ہے، جس کے تم سپرد کرو اس کے سوا کسی اور کو اس پر حق نہیں ہوگا۔ کل ایک سمجھوتے پر ہم نے باتیں ختم کی تھیں، اگر تمھاری خواہش ہو تو میں (بیعت کے لیے یہاں) بیٹھتا ہوں، ورنہ مجھے کسی کے خلاف کوئی رنج نہ ہوگا۔ اس پر بیعت شروع ہوئی۔ ”پہلے حضرت طلحہؓ نے [پھر حضرت زبیرؓ نے بیعت کی]۔ ان کے بعد ان لوگوں کو لایا گیا جو پیچھے رہ گئے تھے۔ (اس سے مراد غالباً حضرت عبداللہ بن عمرؓ، زیدؓ بن ثابت، اسامہ بن زیدؓ اور صہیبؓ وغیرہ ہیں جو فتنے کے زمانے میں غیر جانبدار رہنا چاہتے تھے)۔ انھوں نے کہا کہ ہم اس بات پر بیعت کرتے ہیں کہ کتاب اللہ کو قریب اور بعید، قوی اور ذلیل سب پر نافذ کیا جائے۔ حضرت علیؓ نے ان سے اس پر بیعت لی۔ پھر عوام النّاس اٹھے اور بیعت کی۔

بیعت کی رسم ختم ہونے کے بعد ابن کثیر (البدایۃ، ۷: ۲۲۷ تا ۲۲۹) کے مطابق حضرت طلحہؓ، زبیرؓ اور دیگر اکابر صحابہؓ ان کے پاس آئے اور قاتلین حضرت عثمانؓ سے قصاص لینے کا مطالبہ کیا۔ حضرت علیؓ نے کہا فی الوقت ان (باغیوں) کے پاس بڑی قوت ہے ان کے خلاف فی الحال کچھ نہیں کیا جا سکتا۔ اس پر حضرت زبیرؓ نے کہا: مجھے کوفے کا والی بناؤ، میں وہاں سے فوجیں لے کر آتا ہوں۔ اسی طرح حضرت طلحہؓ نے کہا: مجھے بصرے کا والی بناؤ تاکہ میں وہاں سے فوجیں لا کر ان ”خوارج“ (یعنی باغیوں) اور جاہل بدویوں کے مقابلے کے لیے قوّت حاصل کروں۔ حضرت علیؓ نے کہا کہ میں غور کروں گا۔ حضرت عبداللہؓ بن عباسؓ نے مشورہ دیا کہ سارے پرانے والیوں

کو امن قائم ہونے تک ان کی خدمتوں پر بحال رکھا جائے، خاص کر حضرت معاویہؓ کو شام کے صوبے پر ۔ حضرت علیؓ نے اس مشورے کو پسند نہ فرمایا ۔ پھر شام کی گورنری حضرت عبداللہ بن عباسؓ کو پیش کی، مگر انھوں نے انکار کیا ، تو سہل بن حنیف کو وہاں کا گورنر نامزد کرکے بھیجا، مگر حضرت امیر معاویہؓ کی سوار فوج کے رسالے نے مقام تبوک ہی سے انھیں پسپا کر دیا ۔ مصر پر قیس بن سعد کو نامزد کیا ، مگر وہاں والوں نے اسے نہ مانا ۔ اہل بصرہ نے بھی نئے گورنر کو قبول نہ کیا ۔ حضرت عمارہ بن شہاب کو کوفہ بھیجا تو راستے میں طلحہؓ بن خویلد نے حضرت عثمانؓ کے قصاص کا مطالبہ کرتے ہوئے اس کو آگے جانے سے روک دیا ۔ والی کوفہ ابو موسی الاشعریؓ نے حضرت علیؓ کو اہل کوفہ کی بھاری اکثریت کی بیعت کا حال لکھ بھیجا ۔ البلاذری (انساب الاشراف) کے مطابق پہلے پہل خود اہل مکہ نے بھی بیعت کرنے سے انکار کر دیا تھا ۔ غرض ہر طرف انتشار پھیل گیا ۔

عوام نے حضرت علیؓ سے [بڑی بڑی توقعات وابستہ کر لی تھیں] ، لیکن دن گزرتے گئے اور قاتلینِ حضرت عثمانؓ کے خلاف کوئی کارروائی نہ ہونے سے ان کی مقبولیت روز بروز متاثر ہوتی گئی ۔

اس پر حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ مکہ مکرمہ چلے گئے اور امہات المؤمنین سے جو سخت تاثر کی حالت میں تھیں کہا کہ ہم حضرت عثمانؓ کا بدلہ لیں گے ۔ حضرت طلحہؓ کا بصرہ میں بڑا اثر تھا ۔ انھوں نے وہاں کا قصد کیا تو حضرت عائشةؓ نے بھی ساتھ جانے پر رضامندی ظاہر کی ۔ [مگر بعد میں حضرت عائشةؓ کو بصرے جانے پر ہمیشہ افسوس رہا (دیکھیے سید سلیمان ندوی : سیرت عائشةؓ] ۔ حضرت [illegible] لیکن ان کے بھائی حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے روک دیا ۔ [باقی حضرات پروگرام کے مطابق بصرے روانہ ہوگئے] ۔ حضرت علیؓ نے ان لوگوں کے بصرے جانے میں وہاں کے خزانے اور چھاؤنی کی اہمیت کے باعث خانہ جنگی کا خطرہ محسوس کیا اور مدینے سے روانہ ہوئے کہ ان سے پہلے خود بصرے پر قبضہ کر لیں ۔ ابن سبا بھی اپنے ساتھیوں کے ساتھ ان کے ہمراہ بصرے روانہ ہوا ۔ حضرت علیؓ نے والی کوفہ حضرت ابو موسی الاشعریؓ کو کمک روانہ کرنے کا حکم بھیجا ، مگر صریح احادیث نبویہ کی موجودگی میں وہ خانہ جنگی روکنے کے لیے اپنے علاقے کے رضاکاروں کو باہر نہ جانے کی تاکید کرتے رہے ، حتّٰی کہ جب حضرت امام حسنؓ نے جامع مسجد میں آکر لوگوں کو ساتھ چلنے کا مشورہ دیا تو بھی وہ اپنی امن پسندی پر قائم رہے ۔ اس پر حضرت علیؓ نے انھیں فوراً ولایت کوفہ سے معزول کر دیا ۔ انھوں نے کوئی مخالفت نہ کی، بلکہ خاموشی کے ساتھ معزول ہوکر گوشہ نشین ہوگئے (البلاذری : انساب الاشراف، وغیرہ) ۔

حضرت علیؓ بھی عراق پہنچے اور حضرت طلحہؓ و زبیرؓ اور حضرت عائشةؓ بھی ۔ جب دونوں فوجوں کا آمنا سامنا ہوا تو بہت سے سربرآوردہ مسلمان اس خانہ جنگی کو روکنے کی کوشش کرنے لگے ۔ واقعہ یہ ہے کہ دونوں طرف بہت سی بدگمانیاں اور غلط فہمیاں تھیں : حضرت علیؓ خیال کر رہے تھے کہ حضرت عائشةؓ اور حضرت طلحہؓ ان کے شخصی مخالف ہیں ۔ فریق ثانی کو گمان تھا کہ حضرت علیؓ کا شہادتِ حضرت عثمانؓ میں ہاتھ ہے، جس کی وجہ سے وہ ان قاتلینِ حضرت عثمانؓ کو بھی جو ان کی اپنی فوج میں تھے سزا نہیں دے رہے تھے ۔ جب [illegible] تو غلط فہمیاں دور

ہوگئیں اور مصالحت مکمل ہوگئی (ابن کثیر : البدایة، ۷ : ۲۴۲؛ الطبری؛ وغیرہ) ۔ ابن سبا اور اس کے ساتھی گھبرائے کہ اب ان کی خیر نہیں ۔ اس پر بڑی رات گئے اس گروہ نے حضرت عائشةؓ کے پڑاؤ کی طرف سے آ کر حضرت علیؓ کی غافل اور مطمئن فوج پر حملہ بول دیا ۔ حضرت علیؓ نے فطرةً گمان کیا کہ حضرت طلحہؓ وغیرہ نے غداری کی ہے ۔ جب انھوں نے مدافعت میں جوابی حملہ کیا تو اب حضرت عائشةؓ اور حضرت طلحہؓ کو بھی اسی قسم کا گمان ہوا اور جلد ہی دونوں فوجیں گتھ گئیں ۔ حضرت عائشةؓ ایک اونٹ پر سوار ہوکر پوری جوانمردی سے معرکہ میں شریک ہوئیں اور اسی لیے اس لڑائی کو جنگ جمل [رکَ بآں] کا نام دیا گیا ہے ۔ لڑائی دیر تک جاری رہی ۔ اسی اثنا میں حضرت علیؓ نے حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ کو پیام بھیجے اور یہ دونوں اس سے اتنے متاثر ہوئے کہ [لڑائی سے کنارہ کش ہوکر میدان سے باہر جانے لگے]، لیکن بعض مخالفین نے بظاہر ناواقفیت میں ان کو راستے میں شہید کر دیا ۔ ان کے جانے پر فریق ثانی کی فوج کمزور ہوگئی ۔ حضرت عائشةؓ کے ساتھی [نامساعد حالات میں بھی] انتہائی بہادری سے لڑے، مگر آخر مغلوب ہوگئے ۔ (المسعودی : التنبیه) کے مطابق اصحاب الجمل میں سے تیرہ ہزار آدمی مارے گئے جن میں سے قبیلہ ازد ہی کے چار ہزار افراد تھے) .

حضرت علیؓ نے جو فاتح تھے اس موقع پر اسلامی رواداری اور شرافت کا ثبوت دیا ۔ میدان سے بھاگنے والوں کے تعاقب سے روکا اور مجروحین کو قتل کرنے سے منع کیا، [مزید برآں جنگ کے اختتام پر اپنے لوگوں کو حکم دیا کہ وہ کسی بھاگنے والے کا تعاقب نہ کریں، کسی زخمی کو نشانہ نہ بنائیں اور لوگوں کے گھروں میں لوٹ مار کے لیے داخل نہ ہوں ۔ بعد ازاں حضرت عائشة صدیقةؓ کے ہودج کو مقتولین کے درمیان سے نکالا گیا اور بحفاظت تمام بصرہ میں عبداللہ بن خلف الخزاعی کے مکان میں پہنچا دیا گیا ۔

حضرت علیؓ نے تین دن تک بیرون بصرہ میدان کارزار میں قیام فرمایا اور اصحاب الجمل کا جو سامان ملا اسے جمع کرکے جامع مسجد (بصرہ) میں لے جا کر رکھ دیا ۔ پھر سوائے ہتھیاروں کے تمام سامان مالکوں کو واپس لوٹا دیا (ابن کثیر : البدایة والنہایة، ۷ : ۲۴۴، ۲۴۵) .

حضرت عائشةؓ کو پوری عزت و تکریم سے ان کے بھائی عبدالرّحمٰن بن ابی بکرؓ اور دیگر معتمد علیہ لوگوں کی حفاظت میں مدینہ منورہ واپسی کے انتظام فرمائے ۔ حضرت عائشة صدیقہؓ پہلے مکہ مکرمہ تشریف لے گئیں اور حج میں شرکت کے بعد مدینہ منورہ چلی گئیں ۔ حضرت علیؓ ام المؤمنین کو الوداع کہنے کے لیے دور تک تشریف لے گئے ۔ بعد ازاں حضرت علیؓ کے بیٹے تمام دن حضرت صدیقةؓ کے ساتھ چلتے رہے ۔ حضرت عائشةؓ حضرت علیؓ کے اس حسن سلوک سے بے حد متأثر ہوئیں ۔ اس طرح ان دونوں عظیم المرتبت ہستیوں میں باہمی غلط فہمیوں کا ازالہ ہوگیا ۔ (ابن کثیر : البدایة والنہایة، ۷ : ۲۴۶، ۲۴۷)] .

اس پہلی فتح پر حضرت علیؓ کی پوزیشن کافی مستحکم ہوگئی اور حرمین اور عراق کے علاوہ خراسان، آذربیجان، بلادالجبل (قوہستان)، یمن اور مصر نے بھی ان کی بیعت کرلی ۔ [چونکہ اس جنگ میں حضرت علیؓ کی افواج کو مال غنیمت حاصل کرنے سے روک دیا گیا تھا، اس لیے حضرت علیؓ نے اس کی تلافی کے لیے بیت المال سے بطور

انعام پانچ پانچ سو درھم فی کس دیے۔ ۔ ۔ ۔ حضرت علیؓ جب اس جنگ سے فارغ ہوگئے تو انھوں نے اپنی تمامتر توجہ دمشق کے امیر حضرت معاویہؓ کی طرف مبذول کر دی ۔ ابتداً میں انھوں نے حضرت معاویہؓ کو جریرؓ بن عبداللہ کے ذریعے ایک مکتوب ارسال کیا ۔ جس میں انھیں اپنی بیعت کرنے کی دعوت دی ۔ حضرت امیر معاویہؓ نے جواب میں بیعت سے پیشتر قاتلین عثمانؓ سے قصاص لینے کا مطالبہ کیا ۔ اس سلسلے میں حضرت علیؓ کی کچھ مجبوریاں تھیں جن کی وجہ سے وہ ان لوگوں کے خلاف کوئی فوری اقدام کرنے سے معذور تھے ، حضرت علیؓ چاہتے تھے کہ پہلے اپنے خلاف پھیلی ہوئی بغاوت کو ختم کرکے اپنے قدم مضبوطی سے جما لیں پھر قاتلین حضرت عثمانؓ کے خلاف مؤثر کارروائی کریں ۔ لیکن مخالف فریق جس میں اکثریت بنو امیہ کی تھی، فوری قصاص کے مطالبے پر مصرّ تھا ۔ اس صورت حال سے شورش پسندوں نے فائدہ اٹھایا ادھر حضرت علیؓ کو یقین دلایا کہ امیر معاویہؓ ان کی شخصی مخالفت کر رہے ہیں ۔ دوسری جانب امیر معایہؓ کو باور کرایا کہ حضرت علیؓ کی قصاص کے سلسلے میں ٹال مٹول بے معنی نہیں ۔ یہ غلط فہمیاں تھیں جو ان کے درمیان اختلاف کی خلیج کو وسیع اور گہرا کرتی چلی گئیں اور بالآخر اس کا نتیجہ جنگ صفین [رکّ بآں] کی صورت میں نکلا ۔ (تفصیل ملاحظہ ہو ابن کثیر : البدایۃ و النہایۃ، ۷ : ۵۵۳،۵۵۶) ۔ جب معاملہ اس طرح لپٹتا نظر نہ آیا تو حضرت علیؓ نے جنگ کی تیاریاں شروع کر دیں اور پھر ایک بھاری لشکر کے ساتھ جس میں ایک روایت کے مطابق ۸۰ بدری صحابہؓ اور ۱۵۰ حدیبی (تحت الشجرہ بیعت کرنے والے) صحابہؓ شریک تھے، شام کا قصد کیا ۔ حضرت امیر معاویہؓ کو اطلاع ملی تو انھوں نے بھی تیاری کرکے فرات کے ساحلی علاقے مقام صفین [رکّ بآں] پر پڑاؤ ڈال دیے ۔ یہیں حضرت علیؓ کی فوج پہنچ کر خیمہ زن ہوئی اور یہیں وہ تاریخی معرکہ لڑا گیا جسے جنگ صفین کا نام دیا جاتا ہے (حوالۂ مذکور)] ۔

دونوں طرف سے فوجیں آگے بڑھنے لگیں حضرت علیؓ کے ساتھ نوّے ہزار اور حضرت معاویہؓ کے ساتھ ایک لاکھ بیس ہزار فوج مقام صفین پہنچ کر تین ماہ دس دن تک آمنے سامنے پڑی رہی اور اس اثنا میں صرف چقپلشیں ہوئیں اور فریقین میں سے قراء بیچ میں پڑکر لڑائی روکتے رہے ۔ یہ لوگ قرآن مجید لے کر دونوں فوجوں کے مابین بیٹھ جاتے اور کسی کو جرأت نہ ہوتی کہ قرآن مجید پڑھنے والوں کو روندتے ہوئے جائے ۔

اس اثنا میں خراسان اور ترکستان کی سرحد بظاہر پر امن رہی اور مصر میں بھی بیرونی حملہ کا خطرہ نہ پایا گیا ۔ رومی شہنشاہ قسطنطین نے اس صورت حال سے فائدہ اٹھانا چاہا [اور ان علاقوں پر حملہ کرنے کی تدبیریں کرنے لگا جو حضرت علیؓ کے ماتحت تھے] اس نے اپنی سابق رعایا کو مسلمانوں کے خلاف بغاوت پر ورغلانا چاہا ۔ شام میں حضرت معاویہؓ کے حسن انتظام سے عیسائی رعایا کو مذہبی متعصب بوزنطی حکومت کا 'جوا' دوبارہ گلے میں ڈالنے کی کوئی خواہش نہ تھی ۔ (اور ایسی مثالیں صدیوں تک ملتی ہیں کہ غیر فرقے کے عیسائیوں کے ماتحت بننے پر یہ لوگ مسلمانوں کی ماتحتی کو ترجیح دیتے تھے، حتّٰی کہ حروب صلیبیہ کے زمانے میں بھی)۔ مگر حضرت معاویہؓ نے اس موقع پر نہایت دانشمندی کا ثبوت دیتے ہوئے ایک طرف قسطنطین کو لکھا کہ اگر وہ حملہ کرے گا تو وہ حضرت علیؓ سے صلح کرکے حضرت علیؓ کی فوج کے

مقدمۃ الجیش میں رہ کر اس کا مقابلہ کریں گے (الوثائق السیاسیہ نمبر ۳۲۳) اور ساتھ ہی اسے پیشکش کی کہ اگر وہ پر سکون رہے تو اسے معقول رقم "خراج" میں دیں گے۔ یہ نرم و گرم جوڑ توڑ کارگر رہا۔

صفین میں جب لڑائی شروع ہوئی تو بالآخر حضرت علی رض کو غلبہ حاصل ہو گیا اور قریب تھا کہ ان کی فتح پر جنگ ختم ہو جائے۔ اس وقت فریق ثانی نے مہلت حاصل کرنے کی ایک جذباتی تدبیر کی۔ قرآن مجید کے کوئی پانچ سو نسخے سپاہیوں نے نیزوں کی نوک پر باندھ کر بلند کیے اور دمشق میں حضرت عثمان رض کا روانہ کردہ مصحف اعظم بھی جو اتنا بڑا تھا کہ پانچ نیزوں پر باندھا گیا اور اسے پانچ سپاہیوں نے اٹھایا اور مطالبہ کیا کہ فریقین قرآن پر عمل کریں، یہ تدبیر کارگر ہوئی۔

جب انہوں نے مقدمۃ الجیش کے کمانڈر مالک بن الاشتر کو روکنے میں کامیابی حاصل نہ کی تو براہ راست حضرت علی رض کو مجبور کیا کہ وہ ان کو روکیں۔ حضرت علی رض کی فوج میں اصل جوش و خروش یمن کے قراء اور خوارج میں تھا۔ اور انہی کی جانبازی سے حضرت علی رض کو فتح حاصل ہو سکی تھی ان کے اس دیندارانہ مطالبہ کو وہ اب رد نہیں کر سکتے تھے۔ ان کو سمجھانے کی کوشش میں جب وہ کامیاب نہ ہوئے تو مجبوراً مالک بن الاشتر کو ہتھیار روکنے اور واپس آنے کا حکم دے دیا، اشعث بن قیس کندی (دیکھیے ابن حبیب: کتاب المحبر، ۲۳۵) نے رواروی کرکے اور بیچ میں پڑ کر فریقین میں مصالحت کرا دی۔ وہ مصالحت یہ تھی کہ فریقین ایک ایک حَکم نامزد کریں اور دونوں حَکم گفتگو کرکے قرآنی احکام کے مطابق فیصلہ سنائیں۔ عہد نامہ لکھا گیا تو فریقین کے ممتاز لوگوں نے اس پر دستخط کیے، اشعث نے بھی حضرت علی رض کی طرف سے دستخط کرنے کی عزت حاصل کی۔ معاہدہ تحکیم ہم یہاں کاملاً درج کرتے ہیں (متن دیکھیے: الوثائق السیاسیہ، نمبر ۳۲۳)۔ کچھ اختلافات روایات بھی ہے، لیکن قدیم ترین متن الدینوری کی الاخبار الطوال میں ہے، جو یہ ہے:

(۱) حضرت علی رض بن ابی طالب اور حضرت معاویہ رض بن ابی سفیان رض اور ان کے ہم خیالوں نے، باہمی قبول کی ہوئی چیزوں کے تحت، فیصلہ کیا ہے کہ کتاب اللہ اور سنت نبویہ کے مطابق حکم دیا جانا چاہیے: (۲) حضرت علی رض کے فیصلہ کی موجود و غائب (سارے) اہل عراق پر (پابندی) لازم ہے اور حضرت معاویہ رض کے فیصلہ کی موجود و غائب تمام اہل شام پر: (۳) ہم نے باہمی رضامندی سے قبول کیا ہے کہ قرآن شروع سے آخر تک جو حکم دیتا ہے اس پر توقف (عمل) کیا جائے گا، جسے وہ زندہ کرتا ہے، ہم زندہ کریں گے، جسے وہ مار ڈالتا ہے ہم بھی مار ڈالیں گے۔ اسی (شرط) پر ہم نے باہم فیصلہ کیا اور باہمی رضامندی دی ہے: (۴) حضرت علی رض اور ان کے ہم خیالوں نے عبداللہ بن قیس (ابو موسیٰ الاشعری رض) کو ناظر اور حَکم بنانے پر رضامندی دی ہے، حضرت معاویہ رض اور ان کے ہم خیالوں نے حضرت عمرو رض بن العاص کو ناظر اور حکم بنایا ہے: (۵) حضرت علی رض اور حضرت معاویہ رض دونوں نے ابو موسیٰ الاشعری رض اور عمرو بن العاص رض سے اللہ کا عہد و میثاق و ذمہ اور رسول خدا کا ذمہ لیا ہے کہ وہ قرآن مجید کو اپنا امام بنائیں گے اور اس میں جو چیز لکھی ہوئی ملے اس کو چھوڑ کر کسی اور طرف نہ جائیں گے اور انہیں جو چیز وہاں نہ ملے تو رسول اللہ ص کی متحد کنندہ سنت کی طرف رجوع کریں گے اور اس کی عمداً ہرگز نہ

خلاف ورزی کریں گے اور نہ اس میں کوئی مشتبہ چیز تلاش کریں گے ؛ (۶) ابو موسیٰ الاشعریؓ اور عمروؓ بن العاص نے حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ سے اللہ کا عہد و میثاق لیا ہے کہ یہ دونوں کتاب اللہ و سنت نبویہ میں (موجود چیز) کے ذریعہ سے جو حکم دیں گے اس کو وہ قبول کریں گے اور انھیں یہ حق نہ ہوگا کہ اس (فیصلۂ تحکیم) کو توڑیں اور اس کے خلاف کسی اور چیز کی طرف جائیں ؛ (۷) ان دونوں کو تحکیم کے بارے میں جان و مال، بال و پوست اور آل و اولاد کے متعلق امن رہے گا ۔ یہ دونوں حق بات سے تجاوز نہ کریں گے چاہے وہ کسی کو پسند آئے یا ناگوار گزرے ۔ ساری امت ان دونوں کی ، کتاب اللہ میں مندرج اور (اس) کے مطابق کیے ہوئے فیصلہ کے متعلق، مددگار ہوگی؛ (۸) اگر دونوں حکموں میں سے کوئی تحکیم کے طے ہونے سے قبل فوت ہو جائے تو اسی کی پارٹی اور اسی کے مددگار اس کی جگہ کسی اور صاحبِ عدل و صلاح شخص کا انتخاب کریں گے اور اس پر بھی اسی عہد و میثاق کی پابندی لازمی ہوگی جیسا کہ اس (متوفیٰ) رفیق پر تھی؛ (۹) اور اگر اس عہد نامۂ تحکیم میں بیان کردہ مدت کے اندر دونوں امیروں (حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ) میں سے کوئی فوت ہو جائے تو اسی کے ہم خیال ان کی جگہ کسی ایسے شخص کو منتخب کریں گے جس کی عدالت پر وہ رضامند ہوں؛ (۱۰) فریقین پر یہ فیصلۂ گفت و شنید اور جنگ بندی نافذ ہوتا ہے؛ (۱۱) اس فیصلہ نے وہ چیز واجب کر دی ہے جس کا اس تحریر میں ہم نے ذکر کیا ہے کہ دونوں امیروں، دونوں حکموں اور دونوں فریقوں پر کیا شرط عائد ہوگی ۔ اللہ سب سے زیادہ قریبی گواہ ہے اور اسی کی گواہی کافی ہے [illegible]

(حکم) اس کے خلاف ورزی اور تعدی کریں تو ساری امت ان کے حکم سے اپنے کو بری قرار دیتی ہے پھر ان کے لیے نہ (حفاظت) کا عہد برقرار رہے گا نہ ذمہ؛ (۱۲) تمام لوگوں کو مدت کے ختم ہونے تک جان، مال، اولاد اور اہل و عیال کے بارے میں امن دیا جائیگا، ہتھیار اتار دیے جائیں گے، راستے پر امن رہیں گے ۔ فریقین کے غائب (غیر موجود) لوگوں کو بھی وہی (حق) حاصل ہوگا جو حاضر لوگوں کو ہے؛ (۱۳) دونوں حکموں کو حق ہوگا کہ اس مقام پر قیام کریں جو اہل عراق اور اہل شام کے مابین متوسط اور مساوی فاصلے پر واقع ہو؛ (۱۴) ان کے پاس اس کے سوا کوئی نہ جا سکے گا جس کو وہ پسند کریں اور راضی ہوں؛ (۱۵) مدتِ فیصلہ تا اختتام ماہ رمضان ہے ۔ اگر دونوں حکم تحکیم کو اس سے قبل ہی کرنا چاہیں تو وہ ایسا کر سکتے ہیں اور اگر وہ مدت کے آخر تک تاخیر کرنا چاہیں تو تاخیر بھی کر سکتے ہیں ۔

(یہ آخری جملہ، البلاذری اور الجاحظ کے ہاں، "مدت کے آخر تک" کی جگہ علی الترتیب یوں ہے : "تاخیر کرنا چاہیں تو تاخیر بھی کر سکتے ہیں" اور "تاخیر کرنا چاہیں تو دونوں حکم باہمی رضامندی سے تاخیر بھی کر سکتے ہیں" ۔ بظاہر یہی صحیح ہے کیونکہ تحکیم کو کوئی ڈیڑھ سال لگا)؛ (۱۶) اگر مدت کے آخر تک بھی یہ دونوں حکم کتاب اللہ اور سنت نبویہ کے مندرجات کے مطابق تحکیم نہ کر سکیں تو فریقین اپنی سابقہ حالت پر عود کر آئیں گے؛ (۱۷) ساری امت پر اس بارے میں اللہ کا عہد و میثاق ہے کہ وہ ہر اس شخص کے، جو اس بارے میں الحاد، ظلم اور باہمی منافرت پھیلائیگا، خلاف ہو کر ایک ہاتھ بن کر مقابلہ کریں گے ۔

[illegible] ہے، جز ۷، صفحہ ۸۳۷

کہی جاتی هے۔ حضرت علیؓ چاهتے تھے که ان کی طرف سے ان کے چچا زاد بھائی عبداللّٰه بن عباسؓ یا مالک بن الاشتر کو نمائنده نامزد کیا جائے، لیکن لوگوں نے کہا که ابن عباسؓ غیر جانبدار نه رهیں گے اور مالک هی فساد کی جڑ هے اور اصرار کیا که حضرت ابو موسیٰ الاشعری جیسے خدا ترس اور متقی کو، جو خانه جنگی کو روکنے کی ناکام کوشش بھی کر چکے تھے، نامزد کیا جائے، چنانچه حضرت علیؓ کو ماننا پڑا۔

ظاهر هے که قرآن مجید کوئی پیشین گوئیوں کی کتاب نہیں که اس میں حضرت علیؓ اور ان کے مخالفین یا اس خانه جنگی کے متعلق کوئی صراحت ملتی۔ مقتول کے ورثاء کو قاتل سے قصاص لینے کا حق ضرور بیان هوا هے، لیکن جھگڑا اس پر نه تھا که قاتلین حضرت عثمانؓ سے کیا برتاؤ کیا جائے۔ دونوں فریق قصاص پر متفق تھے، بلکه مسئله یه تھا که خلافت کے مستحق اس زمانه میں حضرت علیؓ هیں یا امیر معاویهؓ؟ اب قرآن و حدیث سے استنباط اور اجتہاد کا مسئله تھا که خلیفهٔ سوم حضرت عثمانؓ نے چونکه کسی کو ولی عہد نامزد نہیں کیا تھا اس لیے نئے خلیفه کا انتخاب کس طرح هو؟۔

حَکَمین کے مجتمع هونے کے مقام کے متعلق اذرح اور دومة الجندل دونوں کا ذکر آتا هے۔ اس کی وجه البلاذری (: انساب، مخطوطهٔ استانبول، ۱: ۳۸۴) نے بتا دی هے که: دونوں حَکَم پہلے تدمر میں ایک مہینه رهے۔ باهم بحث ہوتی هوتی اور هر ایک حَکَم اپنے اپنے امیر کو لکھ کر جوابات بھی حاصل کرتا رها۔ پھر تدمر سے دومة الجندل جا کر وهاں مہینه بھر رهے۔ پھر وهاں سے اذرح چلے گئے"۔

تفصیلات بھی هیں جو محض افسانه معلوم هوتی هیں۔

البلاذری وغیره کے هاں صراحت ملتی هے که حکموں نے کبار صحابهؓ، مثلاً حضرت عبداللّٰه بن عمرؓ، حضرت سعدؓ بن ابی وقاص وغیره سے درخواست کی که وه زحمت کر کے ان سے ملنے آئیں اور مشورے دیں۔ ظاهر هے که یه حکموں کی اوّلین ملاقات کے بعد هی طے هوا هوگا، اور اس میں وقت بھی لگا هوگا که دعوت نامه جائے اور یه لوگ (غالباً مکه یا مدینه سے) عرب کے شمال میں پہنچ سکیں۔

المسعودی (مروج الذهب) کے هاں بعض تفصیلات هیں جو دوسروں کے هاں نہیں ملتیں، اور یه کہنا مشکل هے که وه کس حد تک صحیح هیں۔ خلاصه یه که جب پہلی بار دونوں حکم ملے تو حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ نے ایک طویل تقریر کی اور اسلام کی مصیبت کا ذکر کرتے هوئے کہا: اے عمروؓ، آؤ، ایسا کام کریں جس کے باعث اللّٰه مسلمانوں میں الفت پیدا کر دے اور جھگڑوں کو دور کر دے۔ حضرت عمروؓ بن العاص نے جواب دیا: یه ٹھیک هے، لیکن مناسب هے که بھول نه جانے کے لیے هم میں هر طے شده چیز لکھ لی جائے۔ پھر اپنے کاتب کو بلا کر کہا: تجھ سے جو چیز کہی جائے اگر اسے هم دونوں حکم منظور کریں تو لکھنا ورنه نہیں۔ پھر ایک عبارت لکھوانی شروع کی که ابو موسیٰ الاشعریؓ اور عمروؓ بن العاص کا متفقه فیصله هے۔ شروع میں حمد و صلوٰة، پھر حضرت ابوبکرؓ و حضرت عمرؓ کے برحق اور اچھے خلفا هونے کا ذکر آیا۔ بعد ازاں یه که حضرت عثمانؓ اجماع امت اور شورائے اصحاب رسول اللّٰهؐ سے خلیفه بنے، وه دیندار مؤمن تھے، مظلوم قتل کیے گئے، اور ان کا خون ان کے قریب ترین ولی حضرت معاویهؓ طلب کر سکتے هیں۔

۔ المسعودی (مروج الذهب) کے [illegible] ابو موسیٰ الاشعریؓ نے

کہا کہ حضرت علیؓ کو شامی، اور امیر معاویہؓ کو عراق پسند نہیں کرتے اس لیے دونوں کو معزول کر کے کسی موزوں شخص کو خلیفہ نامزد کیا جائے۔ حضرت ابو موسیٰؓ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا نام پیش کیا اور حضرت عمروؓ بن العاص نے اپنے بیٹے حضرت عبداللہ بن عمروؓ بن العاص کا۔ حضرت ابو موسیٰؓ نے کہا: عبداللہ بن عمروؓ بھی موزوں تھے، لیکن تمھیں نے ان کو جنگ میں گھسیٹ کر داغدار کر دیا ہے۔ (غالباً اس کے بعد عبداللہ بن عمرؓ وغیرہ مشاورت کے لیے بلائے گئے کہ حضرت علیؓ و امیر معاویہؓ کی جگہ کسے چنیں)۔ اس بارے میں دار قطنی کی روایت بھی دیکھی جائے (جسے ابن العربی نے العواصم، ص ۱۲۸ تا ۱۲۹ میں نقل کیا ہے)۔

البلاذری (انساب، مخطوطہ) کے مطابق حضرت عمروؓ بن العاص نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کہا: میں تمھیں خلیفہ بناؤں تو کیا مجھے مصر کا والی بناؤ گے؟ انھوں نے کہا: نہیں۔ البلاذری ہی نے ابو خیثمہ کے حوالے سے ایک اس سے بھی زیادہ غیر قرین قیاس قصہ لکھا ہے۔

بہرحال اس طرح دونوں حکموں میں مہینوں پیچیدہ سیاسی رسہ کشی ہوتی رہی۔ بالآخر حضرت ابو موسیٰؓ اور حضرت عمروؓ بن العاص اس بات پر متفق ہو گئے کہ حضرت معاویہؓ اور حضرت علیؓ دونوں کو معزول کر کے کسی کا آزادانہ انتخاب کیا جائے۔ یہ ممکن نہ تھا کیونکہ اس سے سیاسی خلا پیدا ہو جاتا، اور فریقین کی فوج کی موجودگی میں، جبکہ حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ اپنی اپنی خلافتوں کو منوانے پر تلے ہوئے تھے، آزادانہ انتخاب کی فضا پیدا نہیں ہو سکتی تھی، واحد حل یہ تھا کہ دونوں حکم کسی ایک نام پر متفق ہو [illegible]

حضرت عمروؓ بن العاص نے یہ بھی محسوس کیا ہوگا کہ اگر ان کا اپنا بیٹا خلیفہ نہیں بنتا ہے تو محض حضرت معاویہؓ کی معزولی اور سیاسی خلا کے پیدا کرنے کے بعد ان کا مستقبل مخدوش ہو جائے گا۔ اس لیے اگر انھوں نے شروع میں حضرت ابو موسیٰؓ کی تجویز منظور بھی کی ہو تو غور و فکر کے بعد رائے بدل دی ہوگی اور یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابو موسیٰ کو [ان کے متعلق] غلط فہمی ہوئی ہو۔

تحکیمی فیصلہ سنانے کے لیے فریقین کے نمائندے جمع ہوئے۔ پہلے حضرت ابو موسیٰؓ نے اٹھ کر کہا کہ امت میں دوبارہ اتحاد پیدا کرنے کے لیے بہتر ہے کہ موجودہ دونوں امیدواروں کو معزول کر کے کسی تیسرے کا انتخاب کیا جائے۔ اس کے بعد حضرت عمروؓ بن العاص نے کہا کہ ابو موسیٰؓ کو صرف اپنے موکل کو معزول کرنے کا حق ہے اور میں اس پر صاد کرتا ہوں۔ رہا میں، میں اپنے موکل کو معزول نہیں کرتا بلکہ انھیں برقرار رکھتا ہوں۔

حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ میں معاہدہ یہ ہوا تھا کہ تحکیم متفقہ ہو تو ان پر اس کی پابندی عائد ہوگی۔ وہ متفق علیہ نہ ہو سکی اس لیے ردی کا کاغذ اور ناقابل نفاذ تھی اور جیسا کہ معاہدہ کی دفعہ ۱۹ میں صراحت ہے اس سے حضرت علیؓ کا کوئی نقصان نہ ہوا اور حالتِ سابقہ عود کر آئی۔

ہر وکیل اپنے موکل کے لیے سارے جتن کرنے کا عقلاً اور قانوناً مجاز ہے۔ عدالت اسے رد کرنے کی مقتدر ہے، لیکن وہ کسی وکیل کو محض اس کی بحث کی وجہ سے نہ کوئی سزا دیتی ہے اور نہ اس کی نیت پر حملہ کرتی ہے (کہ جانبدارانہ بحث وکیل کے فرائض میں داخل ہے)، بلکہ صرف یہ کہنے پر اکتفا کرتی ہے کہ تمھاری دلیلیں [illegible] معلوم ہوتیں، قارئین کو اس واقعے

پر بھی اسی انداز سے سوچنا اور غور کرنا چاہیے۔

البخاری وغیرہ میں ایک مشہور حدیث امام حسنؓ کے فضائل میں ہے: میرا یہ بچہ ایک سردار ہے اور ایک دن آئے گا کہ اللہ اس کے باعث "مسلمانوں کے دو گروہوں میں" صلح کرائے گا۔ جب رسول اللہؐ حضرت امیر معاویہؓ اور ان کے ساتھیوں کو مسلمان قرار دیتے ہیں تو پھر کسی مسلمان کو ان کی تکفیر بہرحال نہ کرنی چاہیے۔

اعلان تحکیم کے بعد ظاہر ہے کہ حضرت ابو موسیٰؓ سیاست سے کنارہ کش ہو کر گوشہ نشین ہو گئے۔ حضرت معاویہؓ کی پوزیشن پہلے سے بہتر ہو گئی۔ تحکیم سے ان کو اخلاقی تقویت ملی ہو یا نہیں، جنگ صفین کے بعد کی مہلت میں ان کی فوجی حالت ضرور بہتر ہو گئی۔ حضرت علیؓ کے ہاں اسی زمانے میں پھوٹ پڑ گئی: خوارج نے اس نازک وقت اتحاد و تعاون کی جگہ ایسے مباحث چھیڑ دیے جو نہ علمی حیثیت سے معقول تھے اور نہ سیاسی نقطۂ نظر سے۔ میدان صفین میں ہی تحکیم نامہ سنتے ہی چند لوگ کہنے لگے "لا حُکمَ اِلّا لِلّٰہِ اور اس کے خلاف کرنے والا کافر ہے"۔ پھر یہ لوگ حضرت علیؓ کی فوج سے نکل کر ہر جگہ فساد کرنے لگے۔ ان کے بعض گروہ حضرت علیؓ نے منتشر کیے تو آخر وہ مقام نہروان میں جمع ہونے لگے۔

حضرت علیؓ کے ہاں نظم و ضبط کے خراب ہونے کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ ان کے گورنر بصرہ نے بیت المال سے، بروایت البلاذری ساٹھ لاکھ درہم، جبراً لے لیے۔ خازن کی شکایت اور حضرت علیؓ کی جواب طلبی پر انھوں نے جواب لکھا: کسی اور کو گورنر بنا کر بھیج دو اور خود رقم لے کر وہاں سے چلا گیا۔

ان حالات میں حضرت علیؓ امیر معاویہؓ سے فوراً جنگ نہ کر سکے۔ عراق میں خوارج کی پیدا کردہ بدامنی دور کرنے میں مشغول ہو گئے۔ یہ لوگ غیر خوارج مسلمانوں کے دودھ پیتے بچوں کو بھی قتل کرنے سے دریغ نہ کرتے تھے اور ان کا استدلال تھا کہ قرآن مجید (۱۸ : ۷۴) کے مطابق حضرت موسیٰؑ کے معلّم خضرؑ نے ایک مستقبل کے بُرے بچے کو پیشگی ہی قتل کر دیا تھا (السرخسی: مبسوط، ۱۰ : ۲۹)۔ یہ لوگ بے عقل، لیکن بظاہر مخلص اور دیندار تھے۔ حضرت علیؓ نے نہروان میں ان پر حملہ کر کے ان کا قتل عام کیا، چنانچہ کوئی دس ہزار میں سے بمشکل دس افراد بچ سکے، مگر سارے خوارج نہروان میں نہ تھے۔ بعد ازاں بھی ان خارجیوں نے صدیوں مسلمان خلفا کی نیند حرام کیے رکھی۔

حضرت علیؓ نے جنگ نہروان کے بعد شام جانا چاہا تو فوج کے لوگ سٹکنے لگے اور بمشکل ایک ہزار آدمی باقی رہ گئے۔ اس وقت اطلاع آئی کہ حضرت معاویہؓ نے شہر انبار پر حملہ کر کے چھاؤنی کے لوگوں کو قتل کر دیا اور اس پر قبضہ کر لیا ہے۔ اس پر حضرت علیؓ نے فوجی رضاکار طلب کیے۔ لوگ پھر بھی نہ آئے۔ اس پر جبراً فوج میں بھرتی شروع کی گئی۔ ظاہر ہے کہ ایسی فوج کس کام آ سکتی ہے۔ اس مایوسی کے زمانے میں وہ بعض اوقات بلا اختیار کہا کرتے تھے: "وہ بڑا شقی آخر کیا انتظار کر رہا ہے؟ (ابن عبدالبر: الاستیعاب، "مادہ علیؓ"؛ رسول اللہؐ کی پیشگوئی تھی کہ حضرت علیؓ کو ایک بڑا شقی قتل کرے گا)۔ اس سے بھی زیادہ حیرت مروج الذہب کی اس روایت پر ہوتی ہے کہ الحارث بن راشد نامی ایک شخص تین سو ساتھیوں کے ساتھ ان کی فوج سے نکل کر چلا گیا اور یہ سب نصرانی بن گئے۔

الطبری، ابن الجوزی، ابن کثیر اور ابن العربی: (العواصم من القواصم، ص ۱۵۲)؛ البغوی: معجم الصحابۃ وغیرہ کی صراحت کے مطابق "حضرت علیؓ

اور حضرت معاویہؓ میں طویل خط و کتابت کے بعد ۴۰ھ میں ایک معاہدہ [معاہدۂ صلح] ہو گیا کہ دونوں میں جنگ رک جائے، حضرت علیؓ کے پاس عراق اور حضرت معاویہؓ کے پاس شام کی حکومت رہے، ان دونوں فریقوں میں سے کوئی بھی دوسرے کے علاقے میں فوج لے کر نہ جائے اور نہ لوٹ مار (غارۃ) کرے۔ ابن اسحٰق کے مطابق جب دونوں میں سے کسی نے دوسرے کی اطاعت (بیعت) منظور نہ کی تو حضرت معاویہؓ نے حضرت علیؓ کو لکھا: اگر اس سے تمھیں انکار ہے تو عراق تمھیں اور شام مجھے اور اس تلوار کو اس امت سے روک اور مسلمانوں کا خون نہ بہا۔ حضرت علیؓ نے اسے قبول کیا اور سب اس پر راضی ہو گئے۔" ایک طرف یہ اور دوسری طرف ایسی روایتیں بھی ہیں کہ شام پر حملہ کرنے کے لیے وہ فوج جمع کر رہے تھے اور جب ہزاروں لوگ مرنے مارنے کی بیعت کر چکے تھے تو ان کو ایک خارجی نے شہید کر دیا۔

خارجی اپنی انتہا پسند تقشّف کی تحریک میں سب سے بڑی رکاوٹ تین اشخاص کو سمجھتے تھے: حضرت علیؓ، حضرت معاویہؓ اور حضرت عمروؓ بن العاص۔ یہ لوگ حضرت علیؓ سے نہروان کے قتل عام کا انتقام بھی لینا چاہتے تھے؛ چنانچہ [تین خارجیوں نے باہم طے کیا] کہ ان تینوں کو ایک ہی معین دن فجر کی نماز کے وقت مسجد میں قتل کر دیا جائے۔ حضرت عمروؓ بن العاص اتفاق سے اس دن نماز کی امامت کے لیے تشریف نہ لائے [ان کی جگہ جو شخص نماز کے لیے آیا وہ غلطی سے مارا گیا]۔ حضرت معاویہؓ اور حضرت علیؓ دونوں زخمی ہو گئے۔ مگر حضرت معاویہؓ کا زخم کاری نہ تھا۔ (ان کے بلند اخلاق کا اندازہ اس سے کیا جائے کہ جب قاتل نے گرفتار ہو جانے پر حضرت معاویہؓ سے کہا: اے اللہ کے دشمن! کیا میں نے تجھے قتل کر دیا ہے؟ تو انھوں نے جواب دیا: ہرگز نہیں، اے میرے بھائی (الدینوری: الاخبار الطوال، ص ۲۲۹]۔ حضرت علیؓ کے قاتل ابن ملجم کو بھی گرفتار کر لیا گیا اور حضرت علیؓ نے کہا: اسے قید رکھو، لیکن اذیت نہ دو۔ میں جانبر ہو گیا تو خود دیکھوں گا کہ معاف کروں یا کوئی سزا دوں اور اگر مر جاؤں تو اس سے قصاص لے لینا۔ پھر جب حضرت علیؓ دارِ فانی سے روانہ ہو گئے تو امام حسنؓ نے اسے محبس سے نکالا اور عبرتناک طریقے سے قتل کیا (ابن سعد: طبقات، ۳ : ۲٦؛ الدینوری: الاخبار الطوال، ص ۲۲۹۔

حضرت علیؓ نے پورے سکون سے [جان جانِ آفریں کے سپرد کی] اس موقع پر اپنے بیٹے امام حسن کو ایک وصیت کی (جو جائداد اور خاندان کے افراد کے باہمی برتاؤ کے متعلق ہے، ولی عہدی یا سیاسیات کا اس میں کوئی ذکر نہیں (ابن کثیر؛ الاصفہانی: مقاتل الطالبیین؛ الطبری؛ ابن الاثیر)۔ بعض لوگوں نے ان سے کہا بھی مگر انھوں نے ولی عہد نامزد کرنے سے انکار کیا (ابن سعد، ۳/ ۱، ص ۲۲)۔ بعض لوگوں نے پوچھا کیا آپ کے بعد ہم حضرت حسنؓ کی بیعت کرلیں؟ تو کہا: نہ تمھیں حکم دیتا ہوں، نہ منع کرتا ہوں (مروج الذھب)۔ پھر وہ جنت کو سدھارے۔

چار سال نو ماہ کی حکمرانی کے بعد ۱۷ رمضان ۴۰ھ کو چودہ لڑکے اور انیس لڑکیاں چھوڑ کر فوت ہوئے (ابن سعد، ۳ : ۱، ص ۱۱ تا ۱۲)۔ ابن کثیر (بدایۃ، ۷ : ۳۳۲) کے مطابق چار بیویاں اور انیس لونڈیاں گھر میں چھوڑیں، نیز چودہ بیٹے اور سترہ بیٹیاں۔ ابن حجر کے مطابق ۲۱ بیٹے اور ۱۸ بیٹیاں [تفصیل کے لیے دیکھیے تعلیقہ]۔

ان کے خاندان میں ایک سندھی لڑکی بھی آئی

اور اسی سے زید بن علی پیدا ہوئے (البلاذری: انساب، مخطوطہ، ۱ : ۳۰۳).

ان کی روحانی زندگی: سارے کبار صحابہ کرامؓ کی طرح، وہ بھی عابد و زاہد تھے اور قرآنی حکم "فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَّفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً" کی تعمیل میں انھوں نے نہ دنیا کو ترک کیا (حصول خلافت کی کوشش کی) اور نہ آخرت کو۔ آنحضرتؐ کی روحانی تعلیم کو جن صحابہؓ نے بطور خاص پھیلایا، ان میں حضرت علی بہت ممتاز ہیں اور آج تک نہ صرف شیعہ بلکہ اہل سنت کے متعدد سلسلے (قادری، چشتی، سہروردی وغیرہ) انھی کے توسط سے رسول اللہؐ کے فیض سے مکتسب ہوتے ہیں۔ [۔۔۔ اسلام میں عیسائیت کی طرح دین و دنیا کی تفریق نہیں بلکہ اسلام ان دونوں کے متزاج کو بہترین زندگی قرار دیا گیا ہے نتیجہ یہ ہوا کہ حکمرانی کے ساتھ نماز، روزہ، حج اور زکوۃ بھی خلیفۂ وقت سے متعلق ہوئیں اور باطنی امور بھی]۔ خلافت سیاسی کو بعض انصار نے متعدد امیروں میں بانٹنا چاہا تھا (منّا أمیر و منکم أمیر)، لیکن امت نے اسے پسند نہ کیا، [چنانچہ ہر خلیفہ اسلام نے ایک طرف لوگوں کی دنیاوی زمام اقتدار سنبھالی اور دوسری طرف روحانی و دینی امور میں ان کی رہبری کی۔ خلافت کا شیرازہ بکھر جانے کے بعد خلافت ظاہری و خلافت باطنی میں تفریق ہو گئی۔ تاہم اب بھی خلفائے راشدین مثلاً]۔ حضرت علیؓ حضرت ابوبکرؓ سے سلسلہ ہائے طریقت برقرار ہیں شاہ ولی اللہؒ (ازالۃ الخفاء، ۲ : ۱۸۵) کے مطابق حضرت عمرؓ کا سلسلۂ فاروقیہ بھی برقرار رہا ہے [حضرت علیؓ کو اس بارے میں خاص شہرت حاصل ہے۔ تصوف کے متعدد سلسلے ان کی طرف منسوب ہیں۔ ان کی شخصیت اہل سنت والجماعت اور اہل تشیع دونوں کے ہاں عظمت کا معیار ہے]

اداری نظام: ان کا زمانہ خانہ جنگی کا تھا، اس لیے بیرونی فتوح بالکل بند ہو گئیں۔ کہتے ہیں کہ صرف سندھ کی سمت ان کے والی نے کچھ عملیت جاری رکھی۔

کشوری نظم و نسق میں جو حضرت ابوبکرؓ کے زمانے سے چلا آ رہا تھا۔ کوئی خاص فرق خلافت علوی میں نظر نہیں آتا۔ دستور بھی برقرار رہا کہ خلیفہ منتخب تو ہو، مگر تاحیات۔ خلیفہ دستوری حکمران، یعنی آئین پسند ہی رہا اور وہ قانون کو بدلنے کا مجاز نہ تھا بلکہ قرآن و حدیث کا کاملاً تابع تھا اور اپنے اعمال کے لیے عوام کے سامنے ہر وقت جوابدہ۔ مرکزی حکومت میں سارے امور خلیفہ سے متعلق رہے۔ ان کے زمانۂ خلافت میں سب سے اہم معاملہ شاید یہ تھا کہ مدینۂ منورہ کی جگہ کوفہ دارالخلافۃ بنایا گیا۔ عبداللہ بن عمرؓ کے اعتراض پر حضرت علیؓ نے کہا۔ وہاں مال اور آدمی (سپاہی) ہیں۔ صوبوں میں حسب سابق گورنر تھے اور ان میں بہت سے ہاشمی تھے۔ فوج اور خزانہ گورنر ہی کے ماتحت ہوتا تھا۔

خود مختار عدالت عالیہ دور خلافت راشدہ میں ایک ایسا ادارہ رہا ہے جس پر اسلام فخر کر سکتا ہے کہ وہ اپنے ہی مامور کنندہ خلیفہ کے خلاف بھی مقدمہ کی سماعت کر سکتی تھی۔ حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کی طرح حضرت علیؓ کو بھی ان کے زمانۂ خلافت میں قاضی کے ہاں رجوع کرنا پڑا تھا: ایک مرتبہ حضرت علیؓ نے ایک یہودی کے خلاف قاضی کے ہاں رجوع کیا اور ثبوت کے لیے اپنے بیٹے [حسنؓ] اور غلام [عنبر] کو بطور گواہ پیش کیا۔ قاضی شریحؒ نے شہادت رد کر دی کہ بیٹا باپ کے حق میں شہادت نہیں دے سکتا۔ [حضرت علیؓ نے اس فیصلے کو تسلیم کرتے ہوئے قاضی شریح کی تنخواہ میں اضافہ کر کے] اپنی حق پسندی کا ثبوت

دیا ۔ ان کے زمانے کی ایک اہم اور عمدہ عدالتی اصلاح یہ تھی کہ ایک گواہ دوسرے گواہ کا بیان نہ سننے پاتا تھا، ورنہ ازیں قبل سب حاضر رہتے اور گواہ ثانی گواہ اول کے بیانات سے معلومات حاصل کر لیتا اس طرح جھوٹے گواہ کے بعض تفاصیل سے واقف ہونے کا امکان رہتا تھا ۔

غیر مسلموں کی عدالتیں بھی حسب سابق جدا ہی رہیں ۔ ان سے سلوک اچھا رہا، انھیں سفیر تک بنایا گیا ۔ جزیہ میں رقم کی طرح ہم قیمت مصنوعات بھی قبول کی جاتی تھیں (ابن عبدالبر : الاستیعاب، مادۂ علیؓ") ۔

ان کے زمانے میں قانون بین الممالک کی ذیلی قسم "قانون بین المسلمین" [وجود میں آئی ۔ کیونکہ یہ پہلا موقع تھا کہ مسلمان باہم برسر پیکار ہوئے] ۔ حضرت علیؓ اسلحہ کے سوا مسلمان باغی کی دیگر مقبوضہ جائیداد کو مال غنیمت نہیں بناتے تھے ۔ بلکہ بھگوڑوں کا تعاقب تک نہ کرنے کا حکم دیا تھا ۔ اس پر تو بعد میں کم عمل ہوا ، لیکن مسلمان باغی کو غلام نہ بنا سکنا ایسا فیصلہ تھا جو ذہنوں میں راسخ ہو گیا ۔ ابن کثیر (۷ : ۲۴۴) نے لکھا ہے کہ جنگ جمل کے فریقین کے مقتولوں پر انھوں نے نماز جنازہ پڑھی ۔ سنن سعید بن منصور (حدیث ۲۹۶۷) میں ہے کہ کسی نے اس پر اعتراض کیا تو کہا کہ ہمارے اور ان کے مقتولوں میں سے جو شخص بھی لوجہ اللہ اور دار آخرت چاہتے ہوئے لڑ کر مارا گیا جنت میں جائے گا ۔

ان کی سرکاری مہر پر "اللہ الملک" درج تھا ۔ کبھی کبھی "محمد رسول اللہ" عبارت والی مہر بھی استعمال کرتے تھے، جیسا کہ تحکیم نامۂ صفین میں (ابن سعد: البلاذری) ۔ چونکہ رسول اکرمؐ کی ایسی عبارت والی مہر قبل ازیں بھی حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے استعمال کی تھی، اس لیے اس کے سیاسی مضمرات واضح ہیں ۔

ان کے ذہانت آمیز فتوے اور فیصلے رسول اللہؐ کی بھی تعریف حاصل کر چکے تھے اور خلیفۂ دوم حضرت عمر فاروقؓ کی بھی (الوکیع: اخبار القضاۃ) خود ان کے زمانۂ خلافت میں بھی اس کی دلچسپ مثالیں ملتی ہیں : دو شخص کھانے پر مل کر بیٹھے، ایک کے پاس پانچ روٹیاں اور دوسرے کے پاس تین روٹیاں تھیں ۔ اتفاقاً ایک شخص پاس سے گزرا تو انھوں نے اسے بھی کھانے کی دعوت دی ۔ بعداز اکل طعام اس نے چلتے ہوئے شکر گزاری میں آٹھ درہم پیش کیے ۔ ان کے بٹوارے میں جھگڑا ہوا ۔ پانچ روٹیوں والے نے تین روٹیوں والے رفیق سے کہا، پانچ درہم مجھے اور تین تجھے ملنے چاہیں ۔ دوسرے نے اصرار کیا کہ رقم مساوی بٹنی چاہیے ۔ حضرت علیؓ کے پاس مقدمہ گیا تو انھوں نے تین روٹیوں والے جھگڑالو سے کہا : تیرا دوست جو دے رہا ہے لے لے ۔ وہ اپنے اصرار پر قائم رہ کر عدالتی فیصلہ چاہنے لگا ۔ حضرت علیؓ نے کہا ۔ تجھے آٹھ میں سے صرف ایک درہم ملے گا اور سات درہم تیرے رفیق کو ۔ وہ بوکھلا گیا تو کہا : آٹھ روٹیوں کو تین شخاص نے کھایا ۔ ان روٹیوں کے چوبیس ٹکڑے مساوی طور پر ہوئے کہ ہر ایک آٹھ ٹکڑے کھا سکے ۔ فرض کرنا چاہیے کہ تینوں نے مساوی مقدار میں کھانا کھایا ۔ تیرے رفیق کے پاس کی پانچ روٹیوں کے پندرہ ٹکڑے بنے اور تیری تین روٹیوں کے نو ۔ ان نو میں سے آٹھ خود تو نے کھائے اور صرف ایک ٹکڑا مہمان کو دیا اور تیرے رفیق کے پندرہ ٹکڑوں میں سے اس نے آٹھ کھائے اور سات مہمان کو دیے ۔ لہذا مہمان کے دیے ہوئے آٹھ درہم میں سے ایک تجھے اور سات اسے ملیں گے (الاستیعاب، بذیل علیؓ") ۔

حضرت علیؓ کے فتووں کی دھوم تھی اس لیے بعد میں بعض جاہ پرست مؤلفین نے اصلی نقلی چیزوں کے مجموعے تیار کیے تھے۔ ایک اس طرح کا مجموعۂ فتاوی حضرت عبداللہ بن عباسؓ کو دکھایا گیا تو انھوں نے اس کی بہت سی چیزوں کو مٹا دیا اور کہا کہ یہ حضرت علیؓ پر افترا ہے۔

انھیں حدیث نبوی سے بڑی واقفیت تھی۔ ان کی روایتیں یکجا بھی مل سکتی ہیں، (مثلاً احمد بن حنبل: مسند؛ الطبرانی: المعجم الکبیر؛ الحاکم: المستدرک وغیرہ)۔ انھوں نے حدیثیں لکھائی بھی تھیں۔ ایک دن مسجد کوفہ میں کہا: کون ہے جو میرا علم ایک درہم میں حاصل کرنا چاہتا ہے؟ الحارث الاعور دوڑ کر بازار گیا اور ایک درہم کا کاغذ خرید لایا اور اس نے بہت سی چیزیں (علماً کثیراً) لکھیں (ابن سعد، ٦: ۱۱٦)۔ حجر بن عدی کے پاس بھی حضرت علیؓ کی لکھائی ہوئی چیزوں کا ایک پورا رسالہ (صحیفہ) تھا (ابن سعد، ٦: ۱۵۴)۔ ان کے پاس چونکہ رسول اکرمؐ کی ذاتی تلوار آ گئی تھی اس لیے اس پر جو دستاویزیں رسول اللہؐ نے لپیٹ رکھی تھیں وہ بھی ان کے پاس تھیں اور وہ ان کو پڑھ کر سناتے اور کہا کرتے قرآن مجید اور ان دستاویزوں کے سوا میرے پاس کوئی اور لکھی ہوئی چیز نہیں ہے (البخاری، ۵۸: ۱۰، ٦۹٦: ۱۹ وغیرہ)۔ ایسا معلوم ہوتا کہ ان میں شہری مملکت مدینہ کا دستور اور تخطیط حدود حرم مدینہ، نیز نصاب زکوٰۃ کی تفصیلیں شامل تھیں۔

[ان کے عادات و خصائل، نجی حالات و وقائع کے لیے دیکھیے تعلیقہ]۔

مآخذ: (۱) الطبری: تاریخ الرسل و الملوک، بمواضع کثیرہ؛ (۲) ابن کثیر: البدایة والنہایة، بمواضع کثیرہ؛ (۳) المسعودی: مروج الذہب؛ (۴) وہی مصنف: التنبیہ والاشراف؛ (۵) الدینوری: الاخبار الطوال؛ (٦) الذہبی: تاریخ اسلام؛ (۷) ابن سعد: طبقات؛ (۸) الشہرستانی: الملل و النحل؛ (۹) ابن حزم: الفصل فی الملل؛ (۱۰) نصر بن مزاحم المنقری: وقعة صفین، قاہرہ ۱۳٦۵ھ؛ (۱۱) محب الدین الطبری: الریاض النضرة فی مناقب العشرة، مصر ۱۳۲۷ھ؛ (۱۲) شاہ ولی اللہ دہلوی: ازالۃ الخفا عن خلافۃ الخلفا (فارسی)، بریلی ۱۲۸٦ھ؛ (۱۳) Levi della Vida و Veccia Vaglieri: *Encyclopaedia of Islam*، بذیل علی، طبع اول و دوم؛ (۱۴) L. Caetani: *Annali dell Islam*؛ (۱۵) امیر علی: *History of Sacens*؛ (۱٦) Philip Kh. Hitti: *History of the Arabs*؛ (۱۷) A. Müller: *Der Islam in Morgen- und Abendland*، برلن ۱۸۸۵ء؛ (۱۸) Wellhausen: *Die religiös-politischen Oppositions-parteien*، برلن ۱۹۰۱ء؛ (۱۹) وہی مصنف: *Das arabische Reich und sein Sturtz*، برلن ۱۹۰۲ء؛ (۲۰) وہی مصنف: *Skizzen und Vorarbeiten*، ج ٦، برلن ۱۸۹۹ء؛ (۲۱) H. Lommens: *Etude Sur le regne du calife Omayade Mo'āwia Ier*، در *MFOR*، بیروت ۱۹۰٦ء؛ (۲۲) Levidella Vida: *Il Califato di 'Ali Secondo il Kitāb ansāb al-asrāf de al-Balādurī*، در *RSO*، ٦ (۱۹۱۳ء): ۴۲۷ تا ۵۰۷؛ (۲۳) F. Gabrieli: *Sulle origine del movimento Harigita*، در Rend Linc، سلسلۂ ۸، ج ۳ (۱۹۴۱ء)، کراسہ ٦، ص ۱۰۷ تا ۱۱۰، مطبوعۂ روم؛ (۲۴) L. Veccia Vaglieri: *Il conflitto 'Ali-Mu'āwiya e la secessione kharigita riesaminati alla luce di fonti-ibāditi*، در *AIOUN*، n. s.، Nables، ۴ (۱۹۵۲ء): ۱ تا ۹۴؛ (۲۵) L. Veccia Vaglieri: *Traduzioni di passi requardanti il conflitto 'Ali-Mu' āwiya e la secessioe Kharigita*، ibid، ۵ (۱۹۵۳ء): ۱ تا ۹۸؛ (۲٦) Muh Kāñji: *The Rise of Kharijism According to abu Sa'id Muhammad...al-Qalhati*، Bull، Fac.

Arts، قاہرہ، ۱۳ (۱۹۵۱ء) : ۲۹ تا ۳۸؛ (۲۶) W. Sarasin : *Das Bild Ali's bei den His-torikern der Sunna,* Basl، ۱۹۰۷ء؛ (۲۷) محمد حمید اللہ : *Constitutional Problems in Early Islam*، Islam Tetkikleri Enstitusu Dergisi، استانبول، ۳۰۱/۳ (۱۹۵۳ء) : ۱۵ تا ۳۲؛ (۲۸) وہی مصنف : *Le Chef de l' Etat Musliman a l' epoque du prophete et des califes*، dans : *Monocratie*، ۱ : ۲۸۳ تا ۳۰۵، Societe Jean-Bodin، Bruxelles، ۱۹۶۹ء؛ (۲۹) H. Laoust : *Schisme*، مطبوعۂ پیرس ۔

(محمد حمید اللہ [تلخیص از ادارہ])

⊗ تعلیقہ : (شیعی نقطۂ نظر سے) -جناب عبدالمطلب کے ایک فرزند عظیم المرتبت حضرت عبداللہ تھے اور دوسرے ابو طالب ان دونوں کی والدہ، فاطمۃ بنت عمرو تھیں خدا نے ایک بھائی کو خاتم النبیینؐ جیسا فرزند عطا کیا، اور ایک کو علی مرتضیٰؑ جیسا بیٹا مرحمت فرمایا ۔ ابوطالب، خطیب و شاعر قاضی اور سردار تھے (مقدمہ دیوان شیخ الاباطح، ص ھ)، حضرت عبداللہ کی وفات کے بعد حضرت عبدالمطلب ان سے خاص محبت کرنے لگے تھے ۔ اپنی وفات کے وقت رسول اللہؐ کو ابوطالب کے حوالے کیا ۔ آنحضرتؐ کی عمر اس وقت آٹھ برس کی تھی ۔

اس کے بعد رسول اللہؐ ابو طالب ہی کے ساتھ رہے، ابوطالب آنحضرتؐ کو اپنی اولاد سے زیادہ عزیز رکھتے تھے ۔ اپنے سفر تجارت میں ہمراہ لے جاتے تھے ۔ آنحضرتؐ کے علاوہ ابوطالب کے فرزند، طالب و جعفر غالباً آنحضرتؐ سے کچھ بڑے، اور عقیل عمر میں تقریباً برابر تھے ۔

ولادت : ۱۳ رجب ۳۰ عام الفیل/۶۰۰ء میں فاطمۃ بنت اسد بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی (ابن سعد : الطبقات الکبیر، ج ۳ البدریین، ص ۱۱) کے بطن سے، خانۂ کعبہ کے اندر ہوئی ۔ (المسعودی : مروج الذہب، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۲ : ۳۵۸؛ اثبات الوصیۃ، ص ۱۲۹؛ الحاکم : المستدرک، ۳ : ۴۸۳؛ المفید : الارشاد، ص ۳؛ مرتضی الحسینی : فضائل الخمسۃ، ۱ : ۱۸۶؛ عبدالحسین الامینی، ۶ : ۲۲ ببعد؛ ارجح المطالب، ص ۳۸۷؛ محمد و علی و بنوہ، ۲ : ۵۳) ۔ ان کا اصل نام علی رکھا گیا (تفصیل کے لیے دیکھیے، ینابیع المودۃ، طبع بمبئی، ص ۲۱۲؛ محمد و علی و بنوہ، ۲ : ۱۲۵) یوں کسی نے زید کہہ کے پکارا اور کسی نے حیدر یا حیدرہ، آخرالذکر نام کا تذکرہ حضرت علیؓ نے اس وقت کیا جب خیبر کے معرکہ میں مرحب کے سامنے رجز پڑھ رہے تھے :

أَنَا الَّذِي سَمَّتْنِي أُمِّي حَيْدَرَهْ
كَلَيْثِ غَابَاتٍ كَرِيهِ الْمَنْظَرَهْ
أَكِيلُهُمْ بِالصَّاعِ كَيْلَ السَّنْدَرَهْ

(الطبری، ۳ : ۹۳؛ ابن سعد، ۲ : ۱۱۲) ۔

۳۰ عام الفیل میں جبکہ آنحضرتؐ کی عمر تقریباً تیس سال تھی ۔ آپؐ اپنے چچا زاد چھوٹے بھائی کی ولادت سے بے حد خوش ہوئے ۔ محبت کا یہ عالم تھا کہ خود حضرت علیؑ نے فرمایا ہے کہ "میں بچہ تھا جب رسول اللہؐ نے مجھے گود لے لیا، اپنے سینے سے لگاتے تھے، اپنے بچھونے پر اپنے ساتھ سلاتے تھے، اپنا جسم مبارک مس کرتے اور اپنی خوشبو مجھے سنگھاتے، غذا کو پہلے خود چباتے تھے پھر اس کے لقمے مجھے کھلاتے تھے، آنحضرتؐ نے میری کسی بات میں جھوٹ کا شائبہ تک نہ پایا، نہ میرے کسی کام میں لغزش و کمزوری دیکھی، میں آنحضرتؐ کے ساتھ یوں تھا جیسے اونٹنی کا بچہ اپنی ماں کے ساتھ،

آپؐ روز میرے لیے اخلاق حسنہ کی پیروی کا اشارہ فرماتے تھے۔ آپؐ ہر سال "حرا" کی پہاڑی میں جاتے وہاں میرے علاوہ آپؐ کو اور کوئی نہ دیکھ سکتا تھا۔ اس وقت رسول اللہؐ اور ام المؤمنین حضرت خدیجہؓ کے گھر کی چار دیواری کے علاوہ کسی گھر میں اسلام نہ تھا۔ اور ان دو میں تیسرا میں تھا۔ میں وحی و رسالت کا نور دیکھتا تھا اور نبوت کی خوشبو سونگھتا تھا (نہج البلاغۃ، مع شرح محمد عبدہ و عبدالحمید مطبوعۃ قاہرہ، ص ۱۸۲)۔ المسعودی کی روایت ہے کہ آنحضرتؐ نے جناب فاطمہؓ بنت اسد سے کہا مادر گرامی، میرے بھائی کا گہوارہ میرے بستر کے پاس رکھیے۔ آپؐ جھولا جھلاتے، دودھ کے وقت دودھ اور نیند کے وقت لوری دیتے۔ جب باہر تشریف لے جاتے تو علیؑ کو کبھی گود میں کبھی کاندھے پر بٹھاتے، (اثبات الوصیۃ، ص ۱۴۰)۔

اس کمسنی میں محبت و ہمراہی کا چرچا رہتا تھا، جبیر بن مطعم کہتے ہیں کہ ہم بچوں سے ہمارے والد مطعم کہتے تھے کہ اس بچے (علیؑ) کی محبت نبی سے دیکھتے ہو اور فرمانبرداری پر غور کرتے ہو (ابن ابی الحدید: شرح نہج البلاغۃ ۳ : ۲۵۱)۔ ابن حجر کی تحقیق ہے کہ آنحضرتؐ نے علیؑ کو گود میں پالا اور اپنے پاس سے کبھی جدا نہ ہونے دیا (الاصابہ، ۱ : ۲۶۹)۔

حضرت خدیجہؓ بھی علیؑ سے محبت کرتی تھیں۔ وہ ان کو نہلاتیں، کپڑے بدلتیں، قیمتی اور اچھا لباس، اعلیٰ درجہ کے تحفے دے کر گھر بھیجتی تھیں (اثبات الوصیۃ، ص ۱۳۱)۔

ابو طالب، بڑے سخی، غریب پرور اور فراخ حوصلہ سردار تھے۔ داد و دہش کی بدولت گھر میں ذخیرہ نہ رہ سکتا تھا۔ ایک مرتبہ قحط پڑا نتیجہ یہ ہوا کہ ابوطالب اور اہل مکہ سخت مشکل میں پھنس گئے۔ اس وقت رسول اللہؐ نے اپنے عم بزرگوار عباسؓ سے مشورہ کیا اور کہا کہ چچا ابو طالب کثیر العیال ہیں، قحط سخت ہے آئیے چل کر ان کا ایک فرزند میں لے لوں ایک دو آپ لے لیں دونوں حضرات ابو طالب کی خدمت میں پہنچے اور عباسؓ نے اپنا خیال ظاہر کیا۔ ابو طالب نے کہا، بھئی بڑے فرزند تو میں نہیں دے سکتا، ہاں چھوٹے بچوں میں سے دو کو لے جاؤ، عباسؓ نے جعفر اور رسالت مآبؐ نے حضرت علیؑ کو لے لیا (الطبری، ۲ : ۲۱۳، طبع اول؛ ابن ہشام: سیرۃ، ۱ : ۲۱۴، قاہرہ ۱۳۵۵ھ)۔ حضرت علیؑ ہر وقت آنحضرتؐ کے ساتھ رہنے لگے، حرا کی عبادت، خانۂ کعبہ کا طواف، گھر کے معاملات اور باہر کا میل جول ساتھ ساتھ تھا۔ آخر وہ دن بھی آیا کہ رسول اللہؐ نے اعلان رسالت فرمایا، تو حضرت علیؑ نے حسب سابق تصدیق و اتباع کا راستہ اختیار کیا۔ آنحضرتؐ نماز پڑھتے تھے۔ علیؑ اقتدا کرتے تھے اور ابو طالب ہمت افزائی کرتے تھے (الطبری، ۲ : ۲۱۴)۔ علی بعثت سے پہلے آنحضرتؐ کے ساتھ عبادت خدا کرتے اور اطاعت رسولؐ میں سرگرم عمل تھے اور آخر تک مثال کبریٰ بنے رہے۔

بعثت کے تین سال بعد آنحضرتؐ کو حکم دیا گیا کہ "وَاَنْذِرْ عَشِیْرَتَکَ الْاَقْرَبِیْنَ (۲۶ [الشعراء]: ۲۱۴)، یعنی اہل عشیرہ و عزیزان قبیلہ کو جمع کر کے اسلام کی دعوت دیں اور مخالفت سے ڈرائیں۔ آنحضرتؐ نے قریش کو جمع کیا، خدا کا پیغام سنایا اور فرمایا جو شخص آج میری حمایت و امداد کا وعدہ کرے گا وہ میرا بھائی، وصی اور خلیفہ ہوگا، لیکن کوئی شخص حامی بھرنے اور ایمان لانے پر تیار نہ ہوا صرف حضرت علیؑ تھے جو بار بار کھڑے ہوئے اور حمایت و نصرت کا وعدہ کرتے رہے۔ آخر میں آنحضرتؐ نے فرمایا" یہ میرا بھائی، وصی اور خلیفہ ہے تم سب اس کی بات

مانو اور فرمانبرداری کرو (الطبری، ۲ : ۲۱۷؛ کنز العمال، ۶ : ۴۰۱؛ الغدیر، ۷ : ۳۵۵)۔ درحقیقت حضرت علیؓ نے اب تک نہ بتوں کو پوجا تھا نہ اسلام کے احکام کی سر مو مخالفت کی تھی، نہ اطاعت و حمایت رسولؐ میں کسی قسم کی کوتاہی برتی تھی۔ اب تک ابو طالب اور ان کے فرزند نے جس مستعدی سے آنحضرتؐ کا ساتھ دیا تھا اور اسلام کی جس طرح خدمت کی تھی اس کا جواب نہ تھا۔ رسول اللہؐ نے دعوت ذوالعشیرہ میں قریش کو براہ راست دعوت اسلام دے کر ان پر حجت تمام کرنا چاہی تھی اور اس موقعہ پر حضرت علیؓ کی پامردی نے بڑوں کی غیرت کو للکارا بھی تھا۔ مگر اب یہ ہوا کہ اکابر قریش کھلم کھلا مقابلے پر آ گئے۔ آنحضرتؐ کی تبلیغ اور آپؐ کے اکا دکا حامیوں کو اذیت دینے میں شدت ہوگئی۔ ابو طالب اور حضرت علیؓ آنحضرتؐ کی حفاظت کے لیے ہمہ تن مستعد رہے۔ آخر قریش نے آپؐ کو شعب ابی طالب میں محصور کر دیا اور تمام اہل مکہ نے آپؐ کا مقاطعہ کر دیا۔ یہ سنگین دور تین سال تک رہا اس وقت بھی حضرت علیؓ جاں نثاروں کی طرح تمام سختیوں میں آنحضرتؐ کے ساتھ رہے۔ سیرۃ حلبیہ (۱ : ۳۴۳) میں ہے کہ ان دنوں ابو طالب آنحضرتؐ کو اپنے پاس سلاتے تھے، جب سب سو جاتے تو چپکے سے آنحضرتؐ کو بیدار کرتے اور پھر اپنے فرزندوں اور عزیزوں میں سے کسی کو آپ کی جگہ اور اس کی جگہ آپؐ کو سلا دیتے تھے کہ شاید کوئی شرارت سے آنحضرتؐ کو نقصان نہ پہنچائے اور اگر دشمن آئے تو آنحضرت پر آنچ نہ آئے اس طرح حضرت علیؓ حقیقی جاں نثار بنتے رہے (الغدیر، ۷ : ۳۴۳)۔ شعب ابی طالب کا محاصرہ اور عدم تعاون کا معاملہ ناکام ہوا اور آنحضرتؐ اس قید سے نکلے تو ایک عظیم سانحہ پیش آ گیا۔ آپؐ کی غمگسار زوجۂ محترمہ ام المؤمنین حضرت خدیجہؓ اور پھر ابو طالب علیل ہوئے اور کچھ دن بعد رحلت کر گئے۔ حضرت علیؓ کی عمر سترہ سال کے لگ بھگ تھی۔ آنحضرتؐ نے اس غم کو اس طرح اپنایا کہ یقیناً حضرت علیؓ کو صبر آ گیا ہوگا۔ آپؐ نے اس سال کو "عام الحزن" قرار دیا اور فرمایا امت پر ان دنوں دو مصیبتیں نازل ہوئی ہیں، میں نہیں سمجھتا کہ وفات خدیجہؓ زیادہ سنگین ہے یا رحلتِ ابو طالب (الیعقوبی، ۲ : ۲۶)۔

آغاز دعوت اسلام سے وفات ابو طالب تک جو مخالفتیں کی تھیں اب ان میں بے حد سختی آ گئی۔ آخر آپؐ طائف تشریف لے گئے، لیکن مخالفت اور ایذا رسانی میں کمی نہ ہوئی، کچھ مسلمان حبشہ ہجرت کر گئے، مگر حضرت علیؓ آپؐ کے ساتھ رہے۔ تاآنکہ آنحضرتؐ کے قتل کا منصوبہ بنایا گیا۔ حضرت جبرئیلؑ نے آنحضرتؐ کو خدا کا پیام پہنچایا کہ آپؐ آج اپنی آرام گاہ میں نہ سوئیں بلکہ مکہ سے ہجرت کر جائیں۔ آنحضرتؐ نے تعمیل حکم کی اور حضرت علیؓ کو اپنی چادر دے کر آرام گاہ میں سونے کا حکم دیا۔ آنحضرتؐ تو راتوں رات [حضرت ابوبکر کی معیت میں] ہجرت فرما گئے لیکن حضرت علیؓ دشمنوں کے سامنے بستر رسول پر چادر اوڑھ کر سو گئے۔ دشمن صبح تک انتظار کرتے رہے۔ صبح ہوئی تو دشمنوں نے دیکھا کہ آنحضرتؐ کی جگہ حضرت علیؓ تھے (الطبری، ۲ : ۲۴۴)۔ یہ رات شرف جاں نثاری کی بے مثال رات تھی امام احمد بن حنبل اور الطبری وغیرہ کے بقول حضرت علیؓ کی مدح میں یہ آیت نازل ہوئی: وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللّٰهِ (۲ [البقرة]: ۲۰۷) (حوالوں کے لیے دیکھیے حاشیہ

احقاق الحق، ۴ : ۴۲ ببعد)۔

تاریخ میں حضرت علیؓ کے بے مثال اعزازات میں پہلا بڑا اعزاز "دعوت ذوالعشیرہ" میں اعلان نصرت ہے؛ دوسرا اعزاز "لیلة المبیت" ہے جس کی وجہ سے آنحضرتؐ بہ اطمینان دشمنوں سے دور تشریف لے گئے؛ اور صبح کو حضرت علیؓ نے ایک اور اہم فرض ادا کیا، یعنی انہوں نے قریش اور اہل مکہ کو فرداً فرداً وہ تمام امانتیں واپس کیں جو انہوں نے وقتاً فوقتاً آنحضرتؐ کے پاس جمع کرائی تھیں۔

رسول اللہؐ مکہ سے "قبا" میں ٹھہرے اور وہیں حضرت علیؓ بن ابی طالب قریش کو ان کی امانتیں واپس کرنے کے بعد خواتین کو ساتھ لے کر حاضر خدمت ہوگئے (ابن سعد: طبقات، ۳ : ۱ : ۱؛ الطبری، ۲ : ۲۴۹؛ الارشاد، ص ۳۴؛ الیعقوبی، ۲ : ۴۱)۔ آنحضرتؐ مدینہ تشریف لائے تو حضرت علیؓ آپؐ کے ساتھ ہی آپؐ کی قیام گاہ میں رہے۔

مدینہ میں آنحضرتؐ نے مسجد تعمیر کی تو حضرت علیؓ شریک تعمیر رہے اور دوسرا مرحلہ مہاجرین و انصار میں مواخات قائم کرنا تھا۔ آپؐ نے ایک مدنی کو ایک مکی کا بھائی بنایا، اور حضرت علیؓ کو اپنا بھائی بنانے کا اعلان فرمایا (ابن سعد: طبقات، (البدریین)، ۳ : ۱ ۱؛ مزید دیکھیے فضائل الخمسة، ۱ : ۳۱۸)۔ الجزری کے بقول آنحضرتؐ نے حضرت علیؓ کو دو مرتبہ اپنا بھائی بنایا ایک مرتبہ جب مہاجرین میں اخوت قائم کی اور دوسری مرتبہ جب مہاجرین و انصار بھائی بھائی بنائے گئے (اسد الغابة، ۴ : ۱۶)۔

حضرت فاطمة الزہراؓ کے عقد کے پیام آنے لگے تو آنحضرتؐ نے حضرت علیؓ کے بارے میں قدرت کا اشارہ پا کر فاطمة الزہراؓ سے ان کو بیاہ دیا (۲ھ) (الیعقوبی، ۲ : ۴۱؛ فضائل الخمسة، ۲ : ۱۳۰؛ علی من المہد الی اللحد، ص ۶۵ ببعد)۔

مشرکین قریش کی اسلام دشمنی کا جو لاوا پک رہا تھا اس نے اب شعلہ فشانی شروع کر دی، اس موقع پر حضرت علیؓ اور دوسرے جانثار ان شعلوں میں کودنے کے لیے تیار کھڑے تھے۔ ابوجہل مکہ سے ایک ہزار مسلح سوار اور بے شمار سازو سامان اور اسلحہ لے کر چلا، بدر کی گھاٹی میں فوج نے پڑاؤ کیا۔ مسلمانوں کا یہ پہلا معرکہ تھا۔ آنحضرتؐ کے ساتھ تین سو تیرہ سپاہی تھے جن میں سے صرف ستر افراد کے پاس اونٹ تھے۔ فوج اسلام کا "لواء رسولؐ" اور پرچم لشکر اسلام حضرت علیؓ کے ہاتھ میں تھا (طبقات، الجزء الثانی، و القسم الاول، ص ۱۱)۔ الطبری کے بقول رسول اللہؐ نے اپنا عَلَم "رایت" حضرت علی کو مرحمت فرمایا (الطبری، ۲ : ۲۷۲؛ ابن ہشام، ۱/۲ : ۲۶۳)۔ پہلے جہاد میں حضرت علی کو عَلَم برداری کا جو شرف ملا تھا وہ آخر وقت تک باقی رہا (طبقات، حوالۂ مذکور، اسد الغابة، ۴ : ۲۰)۔ بدر میں حضرت علیؓ کا دوسرا اعزاز یہ تھا کہ انہوں نے پہلے مقابلہ میں اپنے حریف ولید بن عتبہ کو سامنے آتے ہی قتل کر دیا۔ حضرت حمزہؓ نے اپنے حریف شیبہ کو موت کے گھاٹ اتارا، عبیدہ بن حارثؓ اپنے حریف سے ابھی لڑ رہے تھے کہ حضرت حمزہ[ؓ] و علیؓ نے بڑھ کر عتبہ پر حملہ کیا اور حضرت علیؓ نے اسے قتل کر دیا (الطبری، ۲ : ۲۷۹)۔ اس کے بعد گھمسان کا رن پڑا، لڑائی میں ستر مشرک مارے گئے ان میں بہت سے حضرت علیؓ کی تلوار سے موت کے گھاٹ اترے (تفصیل اور ناموں کے لیے دیکھیے واقدی: المغازی، ص ۵۱؛ الارشاد، ص ۳۲)۔

غزوۂ احد میں بھی حضرت علیؓ کو آنحضرتؐ نے عَلَم دیا، حضرت علیؓ نے قریش کے پہلے علمبردار طلحہ بن ابی طلحہ عبدری کو قتل کیا ان کا دوسرا

علمبردار سعید بن ابی طلحہ آیا اسے بھی انھوں نے قتل کیا۔ اس کے بعد عثمان بن ابی طلحہ، حارث بن ابی طلحہ، غزیز بن عثمان، عبداللہ بن جمیلہ، ارطاۃ بن شرجیل پھر صواب کو قتل کیا اس کے بعد مشرکین میں کوئی صاحب رایت نہ رہا (الارشاد، ص ۳۶، ۳۴؛ علی من المہد الی اللحد، ص ۸۷)۔ احد میں حضرت علیؑ کی جنگ میں چابکدستی و شجاعت کے جوہر بھی کھل رہے تھے اور حفاظت و عشق رسول کا بے پناہ جذبہ بھی نظر آ رہا تھا۔ وہ لڑتے بھی جاتے تھے اور آنحضرتؐ کی خبر گیری بھی کرتے جاتے تھے۔ آخر جنگ ختم ہوئی تو حضرت علیؑ خون میں نہائے ہوئے اور زخموں سے چور چور تھے۔ ان کی ثابت قدمی اور استقلال کا سب نے اعتراف کیا ہے (طبقات، ص ۱۱؛ الارشاد، ص ۲۷) اسی میدان میں ان کی تلوار ٹوٹ گئی اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے ذوالفقار نامی تلوار عطا کی (الکامل، ۲: ۵۸؛ الارشاد، ص ۴۰)۔

بنو نضیر کی شرارتوں کا قلع قمع کرنے کے لیے آنحضرتؐ نے لشکر کشی کا اہتمام فرمایا تو "رایت" حضرت علیؑ کو مرحمت فرمایا۔ حضرت علیؑ نے ان سرکردہ لیڈروں کو قتل کیا اور میدان فتح کیا یہودیوں کے (الطبری، ۲: ۳۹؛ الارشاد، ۴۲)۔

مشرکین و یہود نے وسیع پیمانے پر اتحاد کرکے مدینہ پر لشکر کشی کی۔ آنحضرتؐ مدینہ سے باہر خیمہ زن ہوئے۔ خندق کھدوائی اور لشکر اسلام کو جبلِ سلع میں لے کر قیام فرما ہوئے۔ دشمن آیا تو خندق دیکھ کر گھبرا گیا، مجبوراً وہ بھی پڑاؤ ڈال کر بیٹھ گیا، تقریباً ایک مہینہ تک دونوں فوجیں آمنے سامنے رہیں۔ ایک روز عمرو بن عبدودؔ نوے سال کے پرانے تجربہ کار نے، عرب کے مشہور سپہ سالار (طبقات، ۱، ۲: ۴۷) عکرمہ بن ابی جہل اور ہبیرہ وغیرہ کو لے کر خندق کا جائزہ لیا، ایک مقام پر خندق کا عرض کم تھا، اس نے گھوڑے کو ایڑ لگائی اور کوہ سلع کے دامن میں آ کر مبارزت طلب کی (دیکھیے الارشاد، ص ۴۵؛ الطبری، ۲: ۴۸)۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے بار بار حضرت علیؑ کے اجازت طلب کرنے کے بعد بڑے اہتمام اور دعاؤں کے بعد اجازت مرحمت فرمائی۔ اور زبردست جنگ کے بعد عمرو بن عبدودؔ حضرت علیؑ کے ہاتھوں قتل ہوا۔ ان کا یہ کارنامہ انتہائی وقیع قرار پایا (شیخ سلیمان نقشبندی: ینابیع المودۃ، مطبوعۂ بمبئی، ص ۷۷؛ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے حاشیہ احقاق الحق، ۸: ۳۶۷؛ فضائل الخمسۃ، ۲: ۲۳۰) (زہر الآداب حاشیہ عقد الفرید، مطبوعۂ قاہرہ، ۱: ۵۰؛ نیز مرتضٰی حسین فاضل: خطیب قرآن، ص ۳۲۶)۔

بنو قریظہ کا معرکے میں بھی حضرت علیؑ نے نمایاں حصہ لیا (الیعقوبی، ۲: ۲۹؛ الطبری، ۳: ۵۳)۔ خیبر کا جہاد، بدر و اُحد و خندق سے کم نہ تھا۔ اس میں یہودی پوری شان و قوت کے ساتھ برسر پیکار تھے۔ خیبر کی لڑائی دشمنان اسلام، یہودیوں، کی آخری زور آزمائی تھی۔ ان لوگوں نے قلعہ بند ہو کر مسلمانوں کا مقابلہ کیا۔ کم و بیش بیس دن تک محاصرہ جاری رہا۔ متعدد سردار بنے۔ کئی آدمیوں نے علم پائے، مگر دشمن اپنی جگہ سے نہ ہلا تو آنحضرتؐ نے اعلان فرمایا: کل میں علَم اس شخص کو دوں گا کہ اللہ اس کو دوست رکھتا ہے اور وہ اللہ کو، اسی کے ہاتھوں خیبر فتح ہوگا (الواقدی، ص ۳۲؛ الیعقوبی، ۲: ۴۲؛ اصابہ، ۸: ۱۷۰؛ الارشاد، ص ۵۶؛ الطبری، ۳: ۹۳؛ فضائل الخمسہ، ۲: ۱۶۱، ۳۲۳؛ حاشیہ احقاق، ۸: ۳۸۳) دوسرے دن علَم، حضرت علیؑ کو دیا وہ علَم لے کر نکلے، قلعہ پر حملہ کیا، ادھر سے مرحب (سب سے بڑا [illegible] اور بہادر) مقابلے کو آیا، باہمی

رجز خوانی کے بعد حضرت علی ؓ نے بھرپور ہاتھ سے اسے دو ٹکڑے کر دیا پھر آگے بڑھ کر ایک مضبوط، سنگین اور بھاری دروازہ ایک جھٹکے سے اکھاڑ ڈالا (تاریخ الخلفاء، ص ۱۰۹)۔

فتح خیبر اور اس موقع پر رسول اللہ ؐ کا اعلان عطائے پرچم، کتب تاریخ و سیر میں خاص فضیلت کے طور پر نقل ہوا ہے۔ بدر سے خیبر تک تمام معرکوں میں حضرت علی ؓ کی فداکاری اور آنحضرت کے لیے جان سپاری تاریخ اسلام میں ان کی انفرادیت واضح کرتی ہے۔ خیبر کے بعد، غزوۂ حنین میں مسلمانوں کے قدم ڈگمگانے تھے، حضرت علی ؓ نے اول سے آخر تک بدر و احد کی طرح جم کر دشمن کا صفایا کیا اور میدان جیت لیا (الارشاد، ص ۶۴؛ الطبری، ۲: ۱۲۹؛ الیعقوبی، ۲: ۴۷)۔ مشرکین عرب اس طرح قتل ہوئے کہ اسید بن ابی ایاس بن زنیم نے قریش کو شرم دلائی اور ان کی غیرت کو ایک رجزیہ میں للکارا (اس کے اشعار کے لیے دیکھیے الاصابہ، ۳: ۷۰؛ اسد الغابہ، ۴: ۲۰)۔

حضرت علی ؓ کی شجاعت ہر جہاد میں دیکھی گئی۔ انہوں نے ہر غزوہ میں اعزاز حاصل کیا۔ حیرت کی بات ہے کہ میدان جنگ کی طرح صلح کے معاملات میں بھی ان کی وہی امتیازی شان باقی رہی۔ مثلاً، حدیبیہ کے صلح نامہ کی عبارت انہوں نے لکھی (الطبری، ۳: ۷۹؛ مزید فضائل الخمسۃ، ۲: ۳۳۲)۔ رمضان ۸ھ/ ۶۳۰ء میں آنحضرت ؐ نے فتح مکہ کے لیے مسلمانوں کو تیار کیا تو حضرت علی ؓ کو حاطب بن بلتعہ کی جاسوسی کا سراغ لگانے پر مامور کیا اور حضرت علی ؓ ہی نے حاطب کی مخبر رساں عورت کو پکڑا (الطبری، ۳: ۱۱۴)؛ پھر جب آنحضرت ؐ مکہ میں داخل ہونے لگے تو علم حضرت علی ؓ کو مرحمت فرمایا (الطبری، ۳: ۱۱۴؛ الارشاد، ص ۶۲؛ الیعقوبی، ۲: ۴۴)۔ فتح مکہ کے بعد حضور ؐ نے حرم کعبہ کے اندر بتوں کو توڑا اور بلندی میں لگے ہوئے بتوں کے لیے حضرت علی ؓ کو اپنے دوش مبارک پر اٹھایا، حضرت علی ؓ نے دوش مبارک کی بلندی پر جا کر ان بتوں کو توڑا (مسند احمد بن حنبل، ۱: ۸۴ و ۱۵۱؛ مزید حوالے فضائل الخمسۃ، ۲: ۳۴۰؛ نیز ارجح المطالب، ص ۶۰۴؛ صفة الصفوة، ۱: ۱۱۹)۔ اسی زمانے میں خالد بن ولید کو چند قبائل میں دعوت و تبلیغ اسلام کے لیے بھیجا گیا، وہاں حضرت خالد ؓ نے کچھ لوگوں کو جانی مالی نقصان پہنچایا تو آنحضرت ؐ نے معاملات کی اصلاح کے لیے پھر حضرت علی ؓ کو روانہ فرمایا انہوں نے مقتولوں کی دیت ادا کی اور حسن تدبیر سے سب کو رام کیا (الطبری، ۳: ۱۲۳؛ الیعقوبی، ۲: ۶۴)۔

۹ھ کو حج کے موسم میں، مشرکین و کفار پر پابندی لگائی گئی۔ جاہلیت کی رسمیں اور نجاست و آلودگی کا مکمل خاتمہ ہوا، سورۃ التوبۃ نازل ہوئی اور رسول اللہ ؐ نے خدا کے ان احکام کی تبلیغ کے لیے حضرت علی ؓ کو اپنا نمائندہ بنایا، ”القصوی“ نامی ناقہ آنحضرت ؐ نے ان کو مرحمت فرمائی اور حضرت علی ؓ اسی ناقہ پر سورۂ براءۃ کی ابتدائی آیتیں لے کر گئے اور ۱۰ ذی الحجۃ کو تمام مشرکین کو آیات الٰہی پڑھ کر سنائیں جن کا خلاصہ یہ تھا کہ آئندہ سال سے کسی شخص کو برہنہ حج کرنے کی اجازت نہیں ہے، کوئی کافر یا مشرک آئندہ سال حج کا مجاز نہ ہوگا، ایام حج میں کھانا پینا قطعاً ممنوع نہیں ہے، جو معاہدے آنحضرت ؐ سے ہو چکے ہیں وہ بحال رہیں گے اور جو معاہدے نہیں ہوئے انہیں چار مہینہ کے بعد زیر غور نہیں لایا جائے گا، آیات یہ تھیں: ”بَرَآءَةٌ مِّنَ اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖٓ اِلَى الَّذِيْنَ عٰهَدْتُّمْ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ (۹ [التوبۃ]: ۱ تا ۹)؛ الیعقوبی، ۲: ۶۰؛ انساب الاشراف، ۱:

۱۸۳؛ الطبری، ۳ : ۱۵۴؛ النسائی : الخصائص، طبع کلکتہ، ص ۹۲؛ فضائل الخمسہ، ۲ : ۳۴۲)۔

کفار و مشرکین اور یہودی مدت دراز تک مادی قوتوں سے اسلام اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کا مقابلہ کرکے تھک گئے تو نصاریٰ آگے بڑھے۔ ان کا مرکز نجران تھا، نجران کے بڑے بڑے مذہبی رہنماؤں نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی خدمت میں حاضر ہوکر مختلف مسائل پر بحث کی (دیکھیے ۳ [آل عمران]: ۵۹ تا ۶۱)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے وحی کے مطابق فرمایا، اب دلائل کے بعد بھی تم نہیں مانتے تو ”آؤ ہم اور تم اپنے فرزندوں، عورتوں اور جانوں کو لے آئیں، اور پھر آپس میں ایک دوسرے کے لیے بد دعا کریں اور جھوٹوں پر اللہ سے لعنت کی درخواست کریں۔ مولانا شبیر احمد عثمانیؒ کے لفظوں میں ”آپ حضرت حسنؓ و حسینؓ، فاطمہؓ، علیؓ کو ساتھ لیے باہر تشریف لا رہے تھے۔ یہ نورانی صورتیں دیکھ کر ان کے لاٹ پادری نے کہا کہ میں ایسے پاک چہرے دیکھ رہا ہوں جن کی دعا پہاڑوں کو ان کی جگہ سے سرکا سکتی ہے۔ ان سے مباہلہ کرکے ہلاک نہ ہو، ورنہ ایک نصرانی زمین پر باقی نہ رہے گا، آخر انھوں نے مقابلہ چھوڑ کر سالانہ جزیہ دینا قبول کیا“ (شبیر احمد عثمانی : تفسیر و ترجمۂ قرآن مجید، مطبوعہ بجنور، ص ۷۴، ۷۵؛ نیز تفاسیر برموقع : ارجح المطالب، ص ۳۲۶؛ فضائل الخمسہ، ۱ : ۲۴۴؛ حاشیہ احقاق الحق، ۳ : ۴۶؛ شبلی نعمانی : سیرۃ النبی، حصہ اول، مجلد دوم، ص ۵۱، اعظم گڑھ ۱۳۷۵ھ؛ الاصابہ، ۳ : ۲۷۰؛ الیعقوبی، ۱ : ۶۶)۔

تبلیغ اسلام کے سلسلے میں یمن کی مہم اپنی نوعیت کا منفرد واقعہ ہے۔ اس مہم پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے پہلے حضرت خالد بن ولید کو بھیجا وہ چھے مہینے تک رہے، ان کے بعد آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے حضرت علیؓ کو بھیجا۔ وہ یمن کے قریب پہنچے تو صبح تھی انھوں نے پہلے نماز صبح پڑھی۔ نماز کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا مکتوب مبارک پڑھا۔ خط سنتے ہی قبیلہ ھمدان کے لوگ اسلام کے حلقۂ بگوش ہوگئے۔ جب آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو یہ خوش خبری سنائی گئی تو آپؐ نے سجدۂ شکر ادا فرمایا (الطبری، ۳ : ۱۵۹؛ ابوالفداء، ۱ : ۱۵۸، مطبوعہ قسطنطنیہ؛ شبلی : سیرۃ النبی، ۲ : ۲۸، اعظم گڑھ ۱۳۷۵ھ)۔ یہ واقعہ ۸ھ کا ہے۔ ۱۰ھ میں حضرت علی دوبارہ قبیلۂ مذحج کے لیے نامزد ہوئے، جب وہ مذحج کے علاقے میں تشریف فرما ہوئے تو مال گزاری وصول کرنے کے لیے مختلف اطراف کے لیے متعدد حضرات کو متعین کیا۔ ادھر مذحج کی ایک جمعیت آگئی۔ آپ نے ان کے سامنے اسلام کی دعوت پیش کی، لیکن ان لوگوں نے اس کا جواب تیر اور پتھروں سے دیا۔ یہ دیکھ کر حضرت علیؓ نے فوج کو صف آرا کیا اور حملہ کر دیا۔ بنو مذحج اپنے بیس مقتول میدان میں چھوڑ کر بھاگ کھڑے ہوئے، لیکن حضرت علیؓ نے بھاگنے والوں کا تعاقب نہیں فرمایا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے سردار حاضر ہوئے اور اپنے اسلام لانے کا اقرار اور دوسروں کی نیابت میں اسلام کی فرمانبرداری کا اعلان کیا (سیرۃ النبی، ۲ : ۲۹)۔

صلح و جنگ : دعوت و تبلیغ علم و عمل کے یہ مراحل ختم ہو رہے تھے۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی مبارک زندگی کی آخری منزل قریب تھی، حضرت علیؓ بھی عمر کی تیس دھائیاں پوری کر چکے تھے۔ خداداد بصیرت و قوت، دامن رسولؐ میں بچپنے سے جوانی کا دور تمام امت کے سامنے آچکا تھا۔ معاملات پر غیر معمولی گرفت،

مشکلات میں بے مثال قیمتی، اپنوں اور بیگانوں کے سامنے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی تمام زندگی میں کامیابی حضرت علیؑ کی زندگی کے وہ تابناک پہلو ہیں جن کا ثبوت کسی وضاحت کا محتاج نہیں ہے۔

۱۰ھ کے ماہ ذوقعدہ میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے حج کا ارادہ فرمایا۔ اعلان حج سن کر تمام مسلمان جوق در جوق مدینہ آنے لگے۔ حضرت علیؑ یمن و نجران سے تحصیل خمس و رقوم معاہدہ کے لیے گئے ہوئے تھے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت علیؑ کو مکہ پہنچنے کا حکم نامہ لکھ کر بھیجا (الارشاد، ص ۸۰)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم مکہ میں پہنچے ہی تھے کہ حضرت علیؑ چونتیس اونٹ اور حلے وغیرہ لے کر حاضر خدمت ہوئے (الارشاد، ص ۸۱، قسطنطینیہ ۱۲۸۶ھ، ۱ : ۱۵۸)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ انھوں نے مناسک حج ادا کیے۔ منیٰ میں قربانی کے وقت آنحضرتؐ نے سو یا چونسٹھ اونٹ اپنے ہاتھ سے، یا ایک روایت کے مطابق تمام جانور حضرت علیؑ نے اپنے ہاتھ سے نحر فرمائے (الیعقوبی، ۱ : ۹۰)۔

ہر جانور کا ایک ایک حصہ جمع کیا ایک پتیلے میں گوشت پکایا گیا پھر آپ نے حضرت علیؑ کے ساتھ ایک پیالے میں سالن نوش فرمایا (الیعقوبی، ۱ : ۹۰)۔ اس کے بعد مختلف واجبات و فرائض پورے کیے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے متعدد مقامات پر خطبہ دیا، حج سے فراغت ہوئی اور قافلے پلٹے۔ جحفہ کے قریب "خم" نامی مقام پر ایک تالاب تھا۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم پنہاں ٹھیرے۔ اس موقع پر یہ آیت ۵ [المائدة] : ۶۸ نازل ہوئی۔ شیعہ مفسرین کے نزدیک اس آیت کے ذریعے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو حکم دیا گیا تھا کہ حضرت علیؑ کی ولایت و امامت کا اعلان فرما دیں (تفسیر الصافی، ص ۳۵۶، تہران ۱۳۷۳ھ)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے غدیر خم کے وسیع میدان میں تمام مسلمانوں کے سامنے اونٹوں کے کجاوہ پر خطبہ دیا اور اس خطبے میں فرمایا "کیا میں مومنوں کے نفوس سے اولیٰ نہیں ہوں؟ لوگوں نے کہا: جی آپ ایسے ہی ہیں"۔ فرمایا "من کنت مولاہ فھذا علی مولاہ"۔ یاد رکھو جس کا میں مولیٰ ہوں، یہ علیؑ بھی اس کا مولیٰ ہے۔ خداوندا! دوست رکھ اسے جو علیؑ سے دوستی رکھے اور دشمن رکھ اسے جو علیؑ سے دشمنی کرے۔ دیکھو، میں دو بھاری چیزیں چھوڑ کر جا رہا ہوں: اللہ کی کتاب قرآن مجید اور اپنے اہل بیت۔ ان سے وابستہ رہو گے تو گمراہ نہ ہو گے (الیعقوبی، ۲ : ۹۳؛ المسعودی: کتاب التنبیہ و الاشراف، ص ۲۵۵، بیروت ۱۹۶۵ء؛ الارشاد، ص ۸۳؛ عبدالحسین الامینی: الغدیر، ج ۱، تہران ۱۳۷۳ھ)؛ حدیث کے راوی، محدثین مفسرین اور مؤرخین اور ادبا و شعرا کی فہرست، حوالے اور مباحث کے لیے دیکھیے الغدیر؛ عمدة الاخبار فی مدینة المختار، ص ۲۳۳، مطبوعۂ قاہرہ بار سوم؛ شبلی: سیرة النبی، ۲ : ۱۶۸، اعظم گڑھ ۱۳۷۵ھ؛ خطبۂ غدیر مفصل دیکھیے، در طبرسی: الاحتجاج، نجف ۱۳۵۰ھ، ص ۳۵؛ نیز یہ خطبہ الگ بھی چھپ چکا ہے۔ فقط متن طبع کربلا، عراق، مؤسسة الصادق، ۱۳۸۳ھ؛ متن بترجمہ منظوم فارسی لکھنؤ ۱۳۱۳ھ؛ متن بترجمہ اردو بنام فرمان رسالت، ملتان ۱۳۷۷ھ؛ متن و ترجمہ و مقدمہ بنام خطبہ غدیر، لاہور آغا محمد سلطان مرزا: البلاغ المبین، ج ۱، لاہور ۱۹۵۸ء؛ حامد حسین: عبقات الانوار، حدیث غدیر، طبع لدھیانہ و لکھنؤ)۔ غدیر خم کا یہ واقعہ "نص امامت" کا بہت اہم واقعہ ہے۔ شیعہ ۱۸ ذی الحجہ کو ہر سال اس

تاریخ کو خوشی مناتے ہیں۔

محرم ۱۱ھ کے بعد آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کا مزاج ناساز ہوا اور آپؐ کے آخری سفر کا وقت آ پہنچا۔ حضور صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے حضرت علیؓ سے وصیت فرمائی کہ مجھے بئرغرس کے پانی سے غسل دینا (عمدۃ الاخبار فی مدینۃ المختار، ص ۲۶۹؛ بئرغرس کے لیے دیکھیے ماخذ مذکور، ص ۲۶۸)۔ [ابن سعد (طبقات، ۳ : ۲۸۰) کی روایت کے مطابق آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو بئرغرس کے پانی سے جو سعد بن خیثمہ کی ملکیت تھا اور قباء میں واقع تھا غسل دیا گیا]۔

نہج البلاغہ، ۲ : ۹۶، عبدالحمید و محمد عبدہ (مطبوعۂ قاہرہ محمد محی الدین) میں حضرت علیؓ کا ایک خطبہ (نمبر ۲۰۹) ہے جس میں انھوں نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی رحلت کے وقت سر اقدس میرے سینے سے لگا ہوا تھا۔ میں نے پرواز روح کے وقت اپنے ہاتھ اپنے منہ پر رکھ لیے۔ میں نے ملائکہ کی شرکت میں حضور کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کو غسل دیا۔ اسی کتاب میں (ص ۵۵۲) پر حضرت علیؓ کا وہ کلام (نمبر ۲۳۰) بھی نقل ہے کہ وہ غسل دیتے جاتے تھے اور فرماتے جاتے تھے۔ "میرے ماں باپ آپ پر قربان، آپ کی رحلت سے وہ سلسلے منقطع ہو گئے جو کسی کی موت سے ختم نہ ہوئے تھے۔ نبوت ختم ہو گئی، احکام خدا اور آسمانی خبروں کا سلسلہ ختم ہو گیا، آپؐ نے ہم کو مخصوص کیا اور اب دوسروں کے غم سے بے نیاز کر دیا اور آپؐ نے (سب کو) سوگ میں برابر کا شریک کیا اور اگر آپؐ نے صبر کا حکم اور جزع فزع سے نہ روکا ہوتا تو ہم آپ کے غم میں آنکھوں کے آنسو بہا ڈالتے۔

تجہیز و تکفین و نماز کے بعد حضرت علیؓ ہی قبر میں اترے اور انھوں ہی نے آرام گاہ لحد میں حضور نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے آخری خدمات انجام دیں (الیعقوبی، ۲ : ۹۳؛ الطبری، ۳ : ۲۰۳)۔

وفات رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد سقیفۂ بنی ساعدہ میں حضرت ابوبکرؓ کی بیعت ہو گئی اور حضرت علیؓ کی زندگی کا دوسرا دور شروع ہوا۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی حیات مبارکہ میں حضرت علیؓ اسلامی خدمات میں سب کے پیش رو تھے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے دست راست تھے۔ مسجد اور گھر میں حافظ و کاتب وحی تھے۔ میدان جنگ میں فاتح غزوات، مکان صلح میں کاتب عہد نامہ۔ دعوت ذوالعشیرہ سے خطبہ غدیر تک متعدد مراحل میں آیات و احادیث کے ذریعہ حضرت علیؓ کے فضائل اور مراتب بیان ہوئے (دیکھیے "الغدیر"؛ فضائل الخمسہ؛ ینابیع المودۃ؛ تذکرہ خواص الامۃ؛ نفس رسول؛ قرآن ناطق؛ روائع القرآن؛ مناقب آل ابی طالب؛ مطالب السئول؛ ارجح المطالب؛ النسائی؛ خصائص امیر المؤمنین؛ احقاق الحق؛ الارشاد)۔ شیعہ حضرات حضرت علیؓ کو خلیفہ اول مانتے ہیں اور متعدد احادیث و آیات سے استدلال کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں اور بہت سی باتوں کے علاوہ، من کنت مولاہ فہذا علیٌّ مولاہ، امامت کی صریح نص تھی۔ حضرات اہل سنت کے خیال میں انتخاب خلیفہ و تعیین امام کے لیے امت مختار تھی اور امت نے حضرت ابوبکرؓ کو خلیفہ منتخب کیا اور [حضرات اہل سنت کی رائے میں] وہ اس انتخاب میں حق بجانب تھی۔ صدر اول سے اس مسئلہ پر فریقین میں بحث و نزاع جاری ہے۔

خلافت حضرت ابوبکرؓ سے خاتمۂ عہد حضرت عثمانؓ تک کم و بیش چوبیس سال کی مدت حضرت علیؓ نے مدینہ میں بسر کی۔ مدینہ اور اس کے ارد گرد مختلف قسم کے مسائل ابھر

رہے تھے، فتنہ پرداز اپنی تاک میں تھے، [حضرت ابوبکرؓ کی زیر قیادت] مسلمان تمام باطل فتنوں کا قلع قمع کر رہے تھے ۔ اس وقت سب سے بڑی ضرورت باہمی اتحاد و اتفاق کی تھی، حضرت علیؓ سے زیادہ دینی تحفظات اور مسلمانوں کی فلاح و بہبود کا لحاظ کسے ہو سکتا تھا ۔ [چنانچہ حضرت علیؓ نے اجتماعی مسائل میں دوسرے مسلمانوں کے ساتھ شرکت کرنے اور اسلام کے پیغام کو عام کرنے میں بھرپور کردار ادا کیا] ۔ مناقشت و مخالفت کی صورت میں سب سے کم یہ بات ہوتی کہ منافقوں کو کھل کھیلنے کا موقع ملتا اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی دعوت و تبلیغ خود آپ کے شہر میں باہمی تصادم کا شکار ہو جاتی (المناقب، ۲ : ۶۰؛ نیز جورج جرداق : الامام علی، ج ۴ میں عربوں کی تاریخی روایات پر بحث دیکھیے) ۔

حضرت علیؓ نے اپنے اہم ترین دینی کاموں کی طرف توجہ فرمائی ۔ وہ قرآن مجید کے منتشر اوراق کو یکجا کرنے اور دینی تعلیمات [کی توسیع و اشاعت میں] مصروف ہوگئے (الیعقوبی، ۲ : ۱۱۳) ۔ المبرد نے لکھا ہے کہ حضرت علیؓ ایک یہودی کے پاس سے گزرے، انہوں نے دیکھا کہ وہ کسی مسلمان سے کسی دینی مسئلہ پر گفتگو کرنا چاہتا تھا ۔ انہوں نے فرمایا : "سالنی ودع الرجل" [اس شخص کے بجائے مجھ سے پوچھو] ۔ اس نے عرض کی آپ تو بہت بڑے عالم ہیں ۔ حضرت علی نے فرمایا : "اگر کسی عالم سے پوچھو گے تو تمہیں زیادہ فائدہ ہوگا" (الکامل، ۳ : ۹۳۵، قاہرہ ۱۳۵۶ھ) گویا وہ اپنے بیگانے کو جب بھی طلب گار علم دیکھتے تھے رک کر تعلیم دینے کا موقع [ہاتھ سے] نہ جانے دیتے تھے ۔ خلفا[ؓ] اور صحابہ[ؓ] بھی مختلف مسائل و معاملات میں مشورہ لینے آتے تھے اور [حضرت علیؓ] صحیح مشورہ دیتے تھے (دیکھیے الارشاد، ص ۹۵ ببعد؛ الغدیر، ج ۶ و ۷) ۔

مدینۂ منورہ کی تاریخوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس شہر میں حضرت علیؓ کے چشمے اور زمینیں بھی تھیں ۔ اس مدت میں وہ ان کی بھی دیکھ بھال کرتے تھے، مثلاً چشمۂ اُمّ العیال جو وادی الفرع میں تھا اور اس کے پاس نخلستان تھا ۔ یہ چشمہ حضرت فاطمۃ الزہراؓ کی طرف سے صدقہ قرار دیا گیا تھا (احمد بن عبدالحمید العباسی : عمدۃ الاخبار فی مدینۃ المختار، مطبوعۂ قاہرہ بار سوم، ۲۳۶)؛ بئر الملک (سیر صحابہ، ۲ : ۸۳، طبع اعظم گڑھ بحوالۂ وفاء الوفاء)، بئر بُغَیْبَغَہ (عمدۃ الاخبار، ص ۲۸۱) اور ینبوع میں عین ابی نیزر تھا ۔ عین ابی نیزر کا واقعہ یہ ہے کہ نجاشی کا لڑکا ابو نیزر مسلمان ہو کر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی خدمت میں حاضر ہوا ۔ آپؐ کی وفات کے بعد اس نے حضرت فاطمۃ الزہراؓ کی خدمت گزاری میں بسر کی ۔ ایک روز ابو نیزر بُغَیْبَغَہ میں تھے کہ [حضرت علیؓ] تشریف لائے ۔ ابو نیزر کھانے کے لیے بیٹھے تھے، حضرت علی علیہ السلام بھی نہر ربیع سے ہاتھ دھو کر ابونیزر کے ساتھ کھانا تناول فرمانے لگے ۔ کھانے کے بعد انہوں نے کدال لیا اور چشمہ میں اتر کر اسے مزید کھودنا شروع کیا، سخت زمین اور محنت سے وہ پسینہ پسینہ ہو گئے، لیکن زمین سے پانی جوش مار کر نکلا اور رواں ہوگیا ۔ [حضرت علیؓ] نے یہ چشمہ ابی نیزر کے نام سے موسوم فرمایا (المبرد : الکامل، ۳ : ۹۳۸؛ عمدۃ الاخبار، ص ۳۸۵) ۔ ینبوع میں اس کے علاوہ اراضی کا تذکرہ بھی موجود ہے (عمدۃ الاخبار، ص ۳۳۲) ۔

حضرت عثمان[ؓ] کم و بیش بارہ سال تک حکمران رہے ۔ ان کی حکومت میں بنی امیہ نے

غیرمعمولی طاقت حاصل کر لی۔ عام لوگوں کی بے چینی بڑھ گئی اور آخر میں بات یہاں تک بڑھی کہ ان کے گھر [کا محاصرہ کر] لیا گیا۔ اس نازک موقعہ پر حضرت علیؑ [نے کئی بار مداخلت کی اور اس فتنہ کو دبانے کی سعی کی] مگر صورت حال بگڑتی ہی گئی تا این کہ باغی ان کے قتل پر آمادہ ہوئے۔ اس وقت بھی حضرت علیؑ نے حفاظتی تدابیر میں کمی نہ کی۔ انتہا یہ ہے کہ اپنے دونوں فرزندوں کو بھیجا اور حسنینؑ نے حملہ آوروں کو ہٹا دیا۔ اس کے بعد بھی باغی نہ مانے اور مدینۂ منورہ کی سرزمین پر حضرت عثمان[ؓ] [کو نہایت بیدردی سے شہید کر دیا] (نہج البلاغہ، خطبہ ۱۵۹، ۲۳۵)۔

حضرت عثمان[ؓ] کے بعد لوگوں نے حضرت علیؑ کو خلافت کے لیے مجبور کیا۔ نہج البلاغۃ، میں اس موقع کے حالات پر حضرت علیؑ کے خطبات و خطوط روشنی ڈالتے ہیں۔ عوام میں اشتعال اور مملکت میں بحران کی حالت تھی۔ حضرت علیؑ نے عنان خلافت سنبھالنے کے بعد تمام سابقہ بد نظمیوں کے قلع قمع کرنے کا اعلان فرمایا:

”میں جو کہوں گا اس کا ذمہ دار اور پابند ہوں، جس شخص کے دیدۂ عبرت بین نے اسے گزشتہ عقوبتیں صاف صاف دکھا دی ہوں، اس کا تقوٰی اسے شبہہ کے مقامات میں بے سوچے سمجھے قدم بڑھانے سے روکتا ہے۔ یاد رکھو، تمہاری باہمی افراتفری اور بلائیں آج کل اسی طرح پلٹ آئی ہیں جیسے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی بعثت کے وقت تھیں۔ میں اس ذات پاک کی قسم کھاتا ہوں جس نے حضورؐ کو نبی مبعوث فرمایا کہ تم کو پوری طرح چھانا پھٹکا جائے گا جیسے کوئی چیز چھلنی میں چھانی جاتی ہے اور تمہیں یوں پکایا جائے گا جیسے پتیلی میں گوشت [illegible]

جاتا ہے (نہج البلاغہ، ۱: ۴۴)۔ ایک موقع پر جاگیریں اور ناجائز تصرفات کے خاتمے کا اعلان کرتے ہوئے ارشاد کیا:

”خدا کی قسم! اگر مجھے ایسا مال نظر آ جاتا جس سے عورتوں کے مہر ادا کیے گئے ہیں یا لونڈیوں کی خریداری پر صرف کیا گیا ہے تو میں اسے بھی واپس لے لیتا، کیونکہ عدل کے تقاضے پورا کرنے میں بڑی وسعت ہے اور جسے عدل کے معاملات میں زحمت محسوس ہو، اس کے لیے ظلم کی صورت تو اور زیادہ پریشان کن ہوگی“ (نہج البلاغہ، ۱: ۴۲)۔

حضرت علیؑ نے سب سے پہلے تقسیم وظائف میں یکسانی بحال کی۔ پھر گورنروں کے نئے تقرر کا اعلان کیا اور سابقہ عطیات اور جاگیروں کے بارے میں اصلاحات نافذ فرمائیں۔

حضرت علیؑ نے بصرہ کے پرانے گورنر کی جگہ نئے گورنر عثمان بن حُنَیف کو، اسی طرح سابقہ والی کوفہ کی جگہ عمارہ بن حسان کو اور قیس بن سعد بن عبادہ کو مصر اور سہل بن حُنَیف کو شام کے لیے نامزد کیا، یمن کا عبداللہ بن عباسؓ کو والی بنایا۔ ان گورنروں میں سے صرف شام کے گورنر سہل بن حنیف تھے جو مدینہ سے روانہ ہوئے اور تبوک ہی تک پہنچے تھے کہ شام کی فوجوں نے روک کر مدینہ واپس کر دیا۔ حضرت علیؑ نے امیر شام کی یہ روش دیکھی اور انہیں بتایا گیا کہ شام نے مرکز سے علیحدگی اختیار کرلی ہے۔ اس بات کو بہ لطف و نرمی ٹالنے کے لیے حضرت علیؑ نے خط لکھا۔ وہاں سے سخت جواب آیا۔ ادھر عراق میں ریشہ دوانیاں شروع ہو گئیں۔ مدینہ سے حضرت طلحہؓ اور زبیرؓ عمرہ کے لیے مکہ چلے گئے جہاں اُمّ المؤمنین حضرت عائشہؓ واقعہ قتل سے پہلے موجود تھیں۔ اُمّ المؤمنین حضرت عائشہ[ؓ] [حضرت عثمانؓ کی شہادت اور] حضرت علیؑ کی

بیعت کا حال سن کر مشوش تھیں۔ [اب ان تینوں کے زیر اثر] ہزاروں کا لشکر مکہ سے عراق کی طرف چلا۔ حضرت علیؑ شام کے مسئلہ کو حل کرنے کی نیت سے کوفہ کی چھاؤنی کے لیے سوار ہو چکے تھے کہ راستے میں حضرت امّ المؤمنین [ؓ] کی روانگی بصرہ کی اطلاع دی گئی۔

حضرت امّ المؤمنین [ؓ]، حضرت طلحہ [ؓ]، حضرت زبیر [ؓ] اور لشکر کے ساتھ بصرہ آئیں، عثمان بن حُنَیف کو دارالامارہ سے نکال دیا گیا، بیت المال پر قبضہ کر لیا اور لوگوں سے بیعت لی (اخبار الطوال، ص ۱۴۴)۔ یہ سب باتیں سن کر حضرت علی علیہ السلام نے راستہ بدلا اور مقام ذی قار میں منزل کی۔ یہاں سے کوفہ اور بصرہ آدمی روانہ کیے۔ اس کے بعد بصرہ تشریف لے گئے، تین دن بیرون شہر ٹھیرے، خط بھیجے، قاصد روانہ کیے، خود بالمشافہہ گفتگو کی مگر [صلح کی گفتگو کام یاب نہ ہوئی]۔ اب صف بندی ہو چکی تھی۔ ۱۰ جمادی الاولٰی (المسعودی، ۲ : ۳۶۰؛ الیعقوبی، ۲ : ۱۵۸؛ اخبار الطوال، ص ۱۳۷، جمادی الآخرہ) کو حضرت امّ المؤمنین [ؓ] اونٹ [جمل] پر بیٹھ کر میدان میں آئیں اور حضرت علیؑ پرچم لیے میدان میں پہنچے، صبح کی نماز کے بعد حضرت علیؑ نے خطبہ دیا اور ایک مرتبہ پھر لوگوں کو جنگ سے باز رکھنے کی کوشش کی (نہج البلاغۃ، خطبات، ۵، ۷، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۳۰، ۳۲، ۷۷، ۱۲۴، ۱۳۳، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۹، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۶، خطوط، ۲، ۲۹، ۵۴ طبع محمد عبدہؒ و محمد محی الدین عبدالحمید، قاہرہ؛ اخبار الطوال، ص ۱۴۶ ببعد)۔

جب کسی طرح صلح نہ ہو سکی تو حضرت علیؑ نے عمار بن یاسر اور مالک بن اشتر کو علی الترتیب میمنہ اور میسرہ پر مامور کر کے خود قلب لشکر سنبھالا، محمد حنفیہ کو سامنے بھیجا، زبردست جنگ کے بعد فتح ہوئی۔ ہزاروں آدمی مارے گئے۔ حضرت طلحہؓ و حضرت زبیرؓ بھی شہید ہوئے۔ جس اونٹ پر حضرت امّ المؤمنینؓ سوار تھیں اس کے چاروں پیر کاٹے گئے، حضرت علیؓ نے سب سے پہلے محمد بن ابی بکر کو بھیجا۔ انھوں نے اپنی خواہر محترمہ سے خیریت دریافت کی، معلوم ہوا کہ انھیں کوئی گزند نہیں پہنچی۔ حکم کے مطابق انھیں بصرہ سے بحفاظت تمام ان کے بھائی اور دس محافظ عورتوں کے ہمراہ ان کی خواہش کے مطابق مکّہ مکرمہ بھیج دیا گیا۔ [جہاں وہ موسم حج تک مقیم رہیں اور بعد ازاں وہ مدینہ لوٹ گئیں] (الیعقوبی، ۲ : ۵۹؛ الطبری، ۵ : ۳۲۲۷ و ۳۲۲۸؛ مروج الذہب، ۲ : ۳۶۰؛ شیخ مفید: کتاب الجمل، نجف ۱۹۶۸ء؛ ابن الطقطقی: الفخری، ص ۹۵، قاہرہ ۱۹۲۷ء؛ اخبار الطوال، ص ۱۴۶؛ ابن ابی الحدید: شرح نہج البلاغہ، ۱ : ۸۶ ببعد)۔ تاریخ میں اس لڑائی کو جنگ جمل کا نام دیا گیا ہے۔

بصرہ فتح کر کے حضرت علیؑ نے کچھ دن قیام فرمایا۔ شام سے خط و کتابت جاری تھی (ان خطوں کے لیے دیکھیے عبدالرزاق ملیح آبادی و رئیس احمد جعفری: توقیعات و رقعات امیرالمؤمنین، لاہور ۱۹۵۵ء؛ نیز مشمولہ ترجمہ نہج البلاغہ، لاہور ۱۹۶۹ء اور مطبوعۂ قاہرہ کے خط نمبر ۱، ۶، ۷، ۹، ۱۰، ۱۴، ۱۷، ۲۸، ۳۰، ۳۲، ۳۷، ۳۹، ۴۴، ۴۸، ۵۵، ۵۸، ۶۴، ۶۵، ۷۳، ۷۵)۔

بات حد سے آگے بڑھ گئی، حضرت عثمان [ؓ] کا خون آلود کرتہ اور کٹی ہوئی انگلیاں اہل شام کو دکھائی جاتی تھیں اور شعلہ بیان مقرر قصاص طلب کرنے کے لیے ابھارتے تھے۔ ہزاروں کی فوج شام سے چلی، حضرت علیؑ نے بصرہ سے کوفہ اور کوفہ سے شام کی سرحد تک فوج

لے کر سفر کیا، ہر ہر قدم پر شام کے زبردست پروپیگنڈہ سے پیدا ہونے والی صورت حال کو سلجھایا، ہر ہر بات کا جواب دیا (دیکھیے الطبری و الدینوری بر موقع؛ نیز نہج البلاغہ، خطبات ۲، ۸، ۲۴، ۲۶، ۳۳، ۴۲، ۴۳، ۴۵، ۴۷، ۵۰، ۵۴، ۶۳، ۸۱، ۱۶۶، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۱۱) ۔ حضرت علیؓ نے مقام صفین (دیکھیے: خریطۃ وقعۃ صفین، قاہرہ ۱۹۶۲ء) دریاے فرات بہتا تھا (محل وقوع کی تفصیل: اخبار الطوال، ۱۶۷)، یہاں ہی کیا ۔ ادھر شامی فوجوں نے حملہ کرکے ساحل پر قبضہ کر لیا، حضرت نے قاصد کے ذریعے پیغام بھیجا کہ ہم لڑنا نہیں چاہتے، لیکن اتنی بڑی فوج پانی کے بغیر کیسے رہ سکتی ہے؟ جواب میں پھر وہی نعرہ تھا، جو اس پورے معرکے کی جان تھا، حضرت علیؓ نے فوج کو رات بھر کی پیاس سے پریشان دیکھا، صبح کو مالک بن اشتر اور اشعث بن قیس کے دستے نے ابو الاعور شامی پر حملہ کر دیا (اخبار الطوال، ص ۱۶۹)، زبردست معرکے کے بعد ابو الاعور کو میدان خالی کرنا پڑا، فرات پر قبضہ کی خبر پھیلی تو لشکر شام میں ہلچل مچ گئی ۔ عمرو بن العاص[رض] نے یقین دلایا کہ حضرت علیؓ ایسے نہیں ہیں جو پانی سے روکیں، ادھر حضرت علیؓ نے فوج کو تاکید فرمائی کہ جو پانی لینے آئے نہ روکا جائے ۔ یہ واقعہ ذی الحجہ ۳۶ھ کا ہے (الیعقوبی، ۲ : ۱۶۴) .

بقول الدینوری، فوجیں آمنے سامنے پڑاؤ ڈالے تھیں، دونوں حکومتوں میں خط و کتابت کا سلسلہ جاری تھا ۔ ربیع الاول و ربیع الآخر اور جمادی الاولیٰ ۳۷ھ کے تین مہینے ہلکی جھڑپوں میں گزرے (اخبار الطوال، ۱۷۰)، جمادی الآخرہ میں باقاعدہ فوجوں نے مقابلہ کی ٹھان لی تھی، لیکن جنگ نہ ہو سکی ۔ رجب بھر ان [illegible] ہتھیار اتار دیے گئے ۔ غرض محرم ۳۸ھ تک تصادم نہ ہوا .

صفر ۳۸ھ کی دسویں تاریخ سے بڑے زور کے معرکے شروع ہوئے، ہزاروں سپاہی اور بے شمار بہادر جان پر کھیلے ۔ آخری فیصلہ کن مقابلہ "لیلۃ الہریر" کا معرکہ تھا، اس دن اور رات کو حضرت علیؓ اور مالک بن اشتر کی جنگ تاریخ کی یادگار جنگ ہے (وقعۃ صفین، ص ۴۷۶؛ ابن ابی الحدید، ۱ : ۱۷۴؛ اخبار الطوال، ص ۱۸۸) ۔ حضرت علیؓ کی فوج کا دباؤ اور مالک بن اشتر کی پیش قدمی دیکھ کر لوگ گھبرا گئے ۔ سامنے امیر شام کا خیمہ تھا اور مالک بن اشتر گھوڑا مہمیز کرتے، صفوں کو کاٹتے چھانٹتے قریب پہنچے ہی تھے کہ شامیوں نے ایک سوچے سمجھے منصوبے کے ماتحت نیزوں پر قرآن مجید باندھ کر بلند کر دیے اور پکار کر کہا، آؤ اس قرآن سے فیصلہ کر لیں ۔ سب نے گردنیں جھکا لیں ۔ حضرت علیؓ نے فرمایا ہم سے زیادہ قرآن مجید کا احترام کون کرے گا، لیکن ابوالاعور السُلَمی (معرکۂ ساحل فرات کا شکست خوردہ جرنیل) سواری پر بیٹھا، سر پر "مصحف" رکھا اور سامنے آ کر چلایا: "اے اہل عراق! یہ کتاب اللہ ہمارے تمہارے درمیان حَکَم ہے" .

اس کے بعد فوج میں کھلبلی مچ گئی، حضرت علیؓ اور متعدد لوگوں نے سمجھایا کہ یہ ایک چال ہے اگر تم لوگ ہنگامہ کرتے رہے تو جیتی ہوئی جنگ ہار جاؤ گے، مگر ان کی بات کسی نے نہ مانی ۔ دیکھتے ہی دیکھتے سپاہیوں کے تیور بدل گئے، تلواریں رک گئیں اور مالک بن اشتر کو جنگ ختم کرکے واپس آنا پڑا .

اس لڑائی میں ہزاروں صحابہ، تابعین اور نیک مسلمانوں کی جان گئی ۔ ان شہیدوں میں حضرت عمار بن یاسرؓ کی شہادت سے اہل شام بہت خوف زدہ و

شرمندہ ہوئے تھے کیونکہ رسول اللہؐ کی پیشگوئی تھی: عمار تمھیں باغی لوگ قتل کریں گے (الیعقوبی، ۲: ۱۹۴؛ اسدالغابہ، ۴: ۴۶؛ وقعۃ صفین، ص ۳۴۲ ببعد؛ ارجح المطالب، ص ۶۲۲).

جنگ صفین کا خاتمہ اس بات پر ہوا کہ فریقین اپنے اپنے نمائندے کے ذریعے قرآن مجید کے احکام کی روشنی میں فیصلہ کریں گے۔ حکومت شام کی طرف سے اس مقصد کے لیے عمرو بن العاص [رک] نامزد ہوئے، حضرت علیؓ نے عبداللہ بن عباس [رک] پھر مالک بن اشتر کے نام پیش کیے، لیکن لوگوں نے حضرت ابو موسیٰ الاشعری [رک] کی نمائندگی پر اصرار کیا اور انھیں کو اپنا نمائندہ مانا۔ ۱۷ صفر ۳۷ھ کو عہد نامہ لکھا گیا (اخبار الطوال، ص ۱۹۴؛ وقعۃ صفین، ۵۰۴؛ الطبری، ۶: ۲۹ و ۳۰؛ ابن ابی الحدید، ۱: ۱۹۲)۔ اس تحریر کے بعد حضرت علیؓ کوفہ چلے گئے۔ شیخ عباس قمی نے لکھا ہے کہ اس جنگ میں آپ کی رسد میں چالیس من جو کا آٹا تھا، جب واپس آئے تو اسٹاک میں کچھ آٹا باقی تھا (تحفہ رضویہ فی احوال علماء جعفریہ، طبع اول، ۱: ۱۱۳).

ربیع الاول (الیعقوبی، ص ۱۶۶؛ المسعودی نے التنبیہ والاشراف، ص ۲۹۶؛ مروج الذہب، ۲: ۳۰۴؛ میں رمضان کا مہینہ لکھا ہے) میں ابو موسیٰؓ اور عمرو بن العاص [رک] اذرح (ابن سعد: طبقات (البدریین)، ص ۱۹، بربیع ۱، ۳۷ ھ) یا دومۃ الجندل (الیعقوبی، ۲: ۱۶۶؛ الدینوری و المسعودی) میں جمع ہوئے۔ عمرو بن العاص [رک] نے ابو موسیٰ [رک] سے بحث و مباحثہ کرکے اس بات پر راضی کر لیا کہ وہ حضرت علیؓ کو معزول کر دیں اور میں فریق ثانی کو آمادہ کروں گا اور ان دونوں کے بجائے مسلمان کسی [تیسرے] شخص کا دوبارہ انتخاب کر لیں؛ چنانچہ مجمع عام میں دونوں آئے، عمرو بن العاص [رک] نے کہا: آپ بزرگ ہیں پہلے آپ اعلان کریں پھر میں تصدیق و تائید کروں گا، ابو موسیٰ [رک] نے [حضرت علیؓ کی معزولی کا] اعلان کیا تو عمرو بن العاص نے جوابی تقریر کرتے ہوئے کہا کہ آپ نے حضرت علیؓ کے نمائندے کا فیصلہ سن لیا میں اس کی تائید کرتا ہوں اور قبول کرتا ہوں کہ ابو موسیٰ الاشعری [رک] نے علی کو خلافت سے معزول کیا، لیکن میں اپنے فریق کو معزول کرنے کا فیصلہ نہیں کرتا بلکہ ان کی خلافت کا اعلان کرتا ہوں (وقعۃ صفین، ص ۵۴۶؛ الطبری، ۶: ۴۰؛ الدینوری، ص ۲۰۳).

تحکیم کا واقعہ از اول تا آخر اختلافات پیدا کرتا گیا، پہلا اختلاف اس پر ہوا کہ جنگ بندی ہو یا نہ ہو۔ حضرت علیؓ جنگ بندی کے خلاف تھے۔ دوسرا اختلاف اس بات پر ہوا کہ ثالث کسے بنایا جائے۔ رائے عامہ جس شخص کے حق میں گئی وہ سیاسی چال کو نہ سمجھ سکا۔ جب عہد نامہ لکھا جا چکا تو یہی لوگ چیخ اٹھے کہ ”لا حُکْمَ إلّا لله“ حَکمین کے فیصلہ کے بعد حضرت علیؓ کے تمام اصحاب نے اسے مسترد کر دیا، لیکن حضرت علیؓ نے جنگ کی تیاری شروع کی تو پھر یہی لوگ خانہ جنگی پر آمادہ ہو گئے۔ حضرت علیؓ نے فرمایا: اللہ کے لیے حمد و ثنا چاہیے زمانہ جانکاہ مصیبت اور بہت بڑا حادثہ لایا ہے۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ وہ یکتا اور وحدہ لاشریک ہے۔ اس کے ساتھ کوئی دوسرا خدا نہیں اور محمد اس کے بندے اور رسول ہیں۔ اما بعد: شفیق اور تجربہ کار ناصح کی مخالفت کا نتیجہ ہمیشہ حسرت و ندامت ہوا کرتا ہے۔ میں نے تحکیم کے بارے میں اپنا فیصلہ تمھیں بتایا اور اپنی قیمتی رائے چھان پھٹک کر تمھیں سمجھائی تھی۔ کاش مشورہ دینے والے کی رائے مان لی جاتی، مگر تم نے تند مزاج مخالفین اور سرکش

نافرمانوں کی طرح انکار کر دیا یہاں تک کہ ناصح اپنی نصیحت کے متعلق سوچ میں پڑ گیا، چقماق نے آگ دینا بند کر دی۔ میرا تمہارا حال تو وہ ہوا جیسے درید بن الصمہ نے کہا ہے:

اَمَرْتُکُمْ اَمْرِي بِمُنْعَرَجِ اللِّوَي
فَلَمْ تَسْتَبِيْنُوا النُّصْحَ اِلَّا ضُحَى الْغَدِ

میں نے تمھیں "منعرج اللوی" پر اپنا فیصلہ دیا (گو تم نے میری بات کی حقیقت اس وقت نہ سمجھی)، لیکن دوسرے ہی دن صبح ہوتے ہی اس کا خلوص دیکھ لیا (نہج البلاغہ، ۱ : ۸۰ خطبہ ۳۴؛ الطبری، ۶ : ۴۳)۔

۳۸ھ کے آخر تک شام سے دوبارہ جنگ کے انتظامات مکمل ہو چکے تھے، لیکن خوارج کی خون ریز جارحیت کے پیش نظر پہلے ان کا قلع قمع ضروری قرار پایا۔ ان لوگوں نے "حروراء" میں اپنا مرکز بنا لیا تھا اور عبداللہ بن وھب الرّاسبی کی قیادت میں منظم طور پر شہروں اور راستوں کو لوٹنا شروع کر دیا، بڑھتے بڑھتے یہ لوگ مدائن تک جا پہنچے اور وہاں کے حاکم عبداللہ بن خباب کو مع اہل و عیال بڑی بے دردی سے قتل کر دیا۔ حضرت علیؓ نے ان لوگوں کو بہت سمجھایا، قرآن و سنت سے دلیلیں دیں، سیاسی اور مذہبی صورت حال واضح کی (الیعقوبی، ۲ : ۶۷؛ اخبار الطوال، ص ۲۰۷؛ نہج البلاغہ، خطبات ۳۴، ۳۵، ۳۹، ۵۷، ۵۸، ۷۶، ۱۲۱، ۱۷۲، ۲۳۳، نیز ۱۱۸، ۱۷۶، ۱۷۹، خطوط ۷۸)۔ ان کی چیرہ دستیوں کو نظر انداز کرنے کے باوجود بھی جب ان کے طور طریقے نہ بدلے، تو سزا دینے کے لیے انھوں نے پیش قدمی فرمائی۔ "نہروان" میں دونوں فوجوں کا آمنا سامنا ہوا۔ حجر بن عدی اور ابو ایوبؓ انصاری کو فوجوں کی کمان دی، خود "لواء" لے کر سامنے تشریف لائے اور ایک مرتبہ [illegible] کا مظاہرہ کرتے ہوئے اعلان فرمایا: "مَنِ الْتَجَأَ اِلٰی هٰذِهِ الرَّايَةِ فَهُوَ آمِنٌ"، یعنی اس پرچم تلے جو بھی آ جائے گا وہ امان پائے گا۔ یہ ندا سن کر ہزار دو ہزار آدمی ادھر آ گئے۔ چار ہزار آدمیوں نے جگہ نہ چھوڑی بلکہ امیر المؤمنین کی فوج پر زبردست حملہ کر دیا۔ اس حملہ کے بعد حضرت علیؓ نے جوابی کارروائی کا حکم دیا اور دیکھتے دیکھتے چار ہزار آدمی تہہ تیغ ہو گئے۔ حضرت علیؓ نے جنگ سے پہلے اپنے سپاہیوں کو یقین دلا دیا تھا کہ دشمن کے دس آدمی بھی نہ بچ سکیں گے اور تمہارے دس آدمی بھی قتل نہ ہوں گے۔ جنگ کے بعد یہی ہوا کہ خارجیوں میں نو زندہ بچے اور حیدریوں میں نو شہید ہوئے (المسعودی، ۲ : ۴۱۶؛ الیعقوبی، ۲ : ۱۶۹)۔

حضرت علیؓ کے مخالفین نے اس مختصر سی مدت میں مخالفت کا وہ کون سا پہلو تھا جسے چھوڑ دیا ہو اور امیر المؤمنین نے ان مخالفانہ کاوشوں کے جواب میں جس حق نمائی کا مظاہرہ کیا وہ عظمت کردار کا روشن چراغ ہے۔ جنگ پر جنگ اور غم بالائے غم تھا، مالک بن اشتر سا بہادر اور وفادار دوست مصر جاتے ہوئے راستے میں قتل ہو گیا (ابن ابی الحدید، ۳ : ۴۱۶؛ الغدیر، ۹ : ۴۰؛ نہج البلاغہ، خط ۳۴، ۳۸، ۵۳، فقرہ نمبر ۴۴۳)۔ مالک بن اشتر کے فوراً بعد محمد بن ابی بکر بھی مصر کے گورنر کی حیثیت سے گئے اور الم ناک طریقہ سے قتل کیے گئے (اسد الغابۃ، ۴ : ۳۲۴؛ محمد عالم: محمد بن ابی بکر، لاہور ۱۹۲۳ء، ص ۷۵؛ نیز نہج البلاغہ، خطبہ ۹۵، خط ۳۴، فقرہ ۳۲۵، الیعقوبی، ۲ : ۱۷۰)۔ ان عظیم سانحوں کے علاوہ فوج کی سستی اور مخالفین کی مستعدی کا مقابلہ بے مثال جوان ہمتی سے کیا، [illegible] جوش آفرین خطبوں سے لوگوں میں

جان ڈالی، نہروان کا معرکہ لڑا پھر کمر باندھی، تیس ہزار سپاہی جمع کرکے امام حسینؓ، قیس بن سعد اور ابو ایوبؓ انصاری کو اس فوج کی کمان دی، لیکن ایک اور خطرناک سازش رونما ہوئی جس نے آپ کی حیات مبارکہ پر حملہ کر دیا۔

شہادت : ۱۹ رمضان ۴۰ھ کی صبح نماز کے وقت، عبدالرحمٰن بن ملجم مرادی نے آپ پر حملہ کر دیا۔ حضرت علیؓ مسجد کوفہ کی محراب میں کھڑے ہوئے ہی تھے کہ عبدالرحمٰن کی زہر آلود تلوار نے سر مبارک زخمی کر دیا (الطبقات الکبیر، ۳ : ۱۹؛ مقاتل الطالبین، ص ۴۱؛ ابن ابی الحدید، ۲ : ۴۵؛ الصواعق المحرقۃ، ص ۱۴۴؛ سبط ابن الجوزی : تذکرۃ الخواص، ترجمہ اردو ص ۲۲۳؛ کمال الدین شافعی : مطالب السول، ص ۲۱۸؛ مجلسی : جلاء العیون، ترجمہ اردو، ۱ : ۲۴۹؛ علی بن الحسین الہاشمی : المطالب المہمہ، ص ۴۲) زخم کا علاج کیا گیا، لیکن دعوت سفر آخرت آ چکی تھی۔ آخر ۲۱ رمضان ۴۰ھ کی صبح سے پہلے حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب، رفیق اعلٰی سے جا ملے (الارشاد، ص ۵)۔ حسنینؓ نے تجہیز و تکفین و نماز جنازہ کے بعد بیرون کوفہ نجف میں سپرد لحد کیا جہاں آپ کا مزار ایک شاندار روضہ کی صورت میں موجود ہے اور لاکھوں زائرین قافلہ در قافلہ زیارت کو جاتے ہیں (دیکھیے : ماضی النجف و حاضرھا، نیز مرتضٰی حسین فاضل : تاریخ عتبات عالیات، خطی)۔

ازواج و اولاد :

۔ امیرالمؤمنین کی اولاد کا تذکرہ علما انساب نے بڑی تفصیل سے لکھا ہے۔ اس موقعہ پر شیخ مفید اور جمال الدین، ابن کلبی، ہشام بن محمد (جمہرۃ النسب) کے بیانات کا خلاصہ درج کیا جاتا ہے۔

۱۔ حضرت فاطمۃ زہراؓ سے : حسن، حسین، زینب کبرٰی، زینب صغرٰی (ام کلثوم)، محسن، (الارشاد، ص ۱۶۸)؛

(۲) خولہ بنت جعفر حنفیہ سے : محمد (مشہور بہ ابن الحنفیہ)؛

(۳) ام البنین بنت حزام سے : عباس، عثمان جعفر، عبداللہ؛

(۴) ام حبیب بنت ربیعہ سے : عمر، رقیہ؛

(۵) لیلٰی بنت مسعود دارمیہ سے : محمد اصغر (کنیت ابوبکر)، عبیداللہ؛

(۶) اسماء بنت خثعمیہ کے بطن سے : یحیی (بقول الارشاد)، ابن کلبی نے دوسرے فرزند کا نام عون بھی لکھا ہے۔

(۷) سعید بنت عروہ بنت مسعود ثقفی سے : ام الحسن، رملہ (صاحبزادیوں کے مزید ناموں کے لیے دیکھیے الارشاد، ص ۱۶۸؛ المناقب، ۲ : ۱۶۲؛ عمدۃ الطالب فی انساب آل ابی طالب، ص ۶۳ و حاشیہ ابن ابی الثلج بغدادی (م ۳۲۵)؛ تاریخ الائمہ، ص ۱۰؛ ابن کلبی : جمہرۃ النسب، طبع اورینٹل کالج، میگزین لاہور، ص ۲۰)۔

امام حسنؓ اور امام حسینؓ، محمد حنفیہؒ اور عباسؓ سے اولاد کا سلسلہ اب تک باقی ہے۔

حلیہ مبارک : آپ کے خد و خال ہاشمی سرداروں کے فطرت نورانی، حامل علم و حکمت، صاحب عبادت و ریاضت، مظہر شجاعت و بسالت تھے، اس لیے سراپا سے تمام کیفیتیں ظاہر ہوتی تھیں۔ طبقات، استیعاب، اسد الغابہ، مناقب وغیرہ میں آپ کے حلیہ مبارک کا جو نقشہ ہے اسے یوں لکھا جا سکتا ہے کہ دھرا بدن، میانہ قد، روشن چہرہ، گھنی اور حلقہ دار داڑھی، بلند بینی، پر گوشت رخسار، بڑی غلافی آنکھیں، سیاہ پتلی، کشادہ پیشانی، آخر عمر میں سر پر بال نہ رہے تھے۔ رنگ گندمی،

کندن کی طرح چمکتا تھا۔ متناسب چمکدار گردن، سر کے نچلے حصے میں بال، چوڑے بھاری کاندھے، بازو اور کلائیاں بھری بھری، چوڑا سینہ، چوڑی ہڈی، چوڑا بند، مضبوط شکم مبارک ذرا نمایاں، پنڈلیاں کسی ہوئی، شیر کی ہیبت، چہرہ ہنس مکھ اور متبسم، شب بیداری اور زہد کے آثار نمایاں، پیشانی پر سجدے کا نشان (صدوق : الخصال، ص ۸۷)۔ ریش مبارک عموماً سفید اور بال چاندی کی طرح تھے۔ کسی نے آپ سے خضاب لگانے کو کہا تو آپ نے فرمایا کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے غم میں خضاب کو دل نہیں چاہتا (نہج البلاغۃ، طبع غلام علی، لاہور، ص ۸۷۳)۔

خصائص سیرت : حضرتؓ بہت بڑے بہادر تھے۔ مالک ملک و مال تھے، مگر سادہ زندگی اور بے طمطراق روزمرہ تھا۔ نمک، کھجور، دودھ اور گوشت سے رغبت نہ تھی۔ آپ کی پسندیدہ غذا جو کی سوکھی روٹی تھی۔ ہاتھ دھو کر رومال سے ہاتھ منہ خشک فرماتے تھے۔ یہ رومال کیل میں لٹکا رہتا تھا اور اسے کوئی استعمال نہ کرتا تھا۔ (المحاسن، ص ۳۲۹)۔ موٹا سوتی لمبا کرتہ اور اسی قسم کی عبا اور عمامہ تھا۔ خود معمولی لباس زیب تن فرماتے تھے مگر ملازمین کو عمدہ لباس پہناتے تھے۔ غلاموں اور کنیزوں کو آزاد کرتے تھے۔ روزمرہ کے کام، کنوئیں کھودنے، پانی کھینچنے کھیتی کی دیکھ بھال اور دوسری محنت کے کام انجام دیتے تھے۔ بازاروں میں پھرتے اور قیمتوں کی نگرانی فرماتے تھے۔ گداگری سے لوگوں کو روکتے تھے۔ ایک مرتبہ عرفات کے میدان میں کسی شخص کو گداگری کرتے ہوئے دیکھا تو سرزنش فرمائی اور کہا کہ افسوس ہے آج بھی ایسا دن ہے کہ خدا کے علاوہ دوسروں سے سوال کرتا ہے (عقد الفرید، ۱ : ۲۵۷)۔ عام لوگوں میں بیٹھ کر انھیں تعلیم دیتے تھے۔

ضرار بن ضمرہ نے دربار شام میں سیرت علیؓ یوں بیان کی : وہ بلند حوصلہ، قوی و بہادر تھے۔ ہر بات فیصلہ کن اور ہر فیصلہ عدل و انصاف ہوتا تھا۔ ہر پہلو سے علم کے چشمے پھوٹتے تھے اور حکمت ٹپکتی تھی۔ دنیا اور اس کی رعنائیوں سے بے نیاز مگر رات کی تاریکیوں سے شغف رکھتے تھے۔ متفکر اور عبرت پذیر تھے۔ سادہ اور معمولی لباس، موٹی جھوٹی خوراک پسند تھی۔ ہم میں ہم جیسے لوگوں کی طرح بیٹھتے۔ ہم کچھ پوچھتے تو خوشی خوشی جواب دیتے تھے۔ وہ ہم کو قریب رکھتے اور خود بھی قریب ہوتے تھے۔ غریبوں کو پہلو میں بٹھاتے تھے، لیکن ہم ہیبت سے بات کرتے ڈرتے تھے۔ دین داروں کی تعظیم فرماتے تھے۔ طاقتور لوگ ان کے سامنے باطل کی طمع نہ کرتے تھے اور کمزور انصاف سے مایوس نہ ہوتے تھے۔ میں نے دیکھا، رات گزر رہی ہے، ستارے جھلملا رہے ہیں، وہ اپنی داڑھی ہاتھ میں لیے مارگزیدہ کی طرح تڑپ رہے ہیں، آنکھوں سے آنسو بہہ رہے ہیں اور فرما رہے ہیں : اے دنیا، کسی اور کو فریب دے، مجھ سے لگاوٹ نہ کر، مجھ سے اشتیاق نہ رکھ، میں نے تجھے تین طلاق دے دیے۔ تیری عمر تھوڑی، تیرا مقصد حقیر ہے۔ ہائے، سفر بہت طولانی ہے، راستہ وحشت ناک اور زاد سفر مختصر ہے (ریاض النضرہ، ۲ : ۲۱۲؛ مطالب السئول، ص ۱۱۲)۔

حضرت علی کی سیاست و ریاست :

حضرت علیؓ فطرتاً نیک نہاد اور خلوص نیت کے پابند تھے۔ اصول اسلام اور اعمال دین ان کے خمیر کا جزو تھے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے محبت اور اپنی ذات کا شعور، اسلام کی بصیرت اور اس کا تحفظ حاصل کیا تھا۔ تبلیغ و حفاظت دین ان کا منصب تھا۔ وہ

ھر حالت میں اسی کام کے لیے وقف تھے۔ قوت بازو اور تلوار کی ضرورت ھوئی تو آپ سب سے پہلے سامنے آتے تھے۔ اقدام کے وقت اقدام اور خاموشی کے وقت خاموشی حکمت و دانش کا آئینہ تھی۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی وفات کے بعد آپ نے بالادستی حاصل کرنے میں خوں ریزی اور خطرناک اختلاف کے امکانات دیکھے۔ تاریخ کے اس موڑ پر آپ کا غیرمعمولی تدبر کام آیا اور اسلام کو باھمی تصادم سے بچا کر اپنی صوابدید سے تبلیغ و مشاورت سے قوت بخشی۔ قرآن مجید کی تدوین و ترتیب و کتابت، حکام وقت کو اقدامات میں اپنی رائے سے مطلع کرنا، اسلامی مقدمات میں فیصلے اور ممکن حد تک قرآن و سنت کے نفاذ میں جد و جہد آپ کی سیاست کا جوھر ھے۔ دشمنوں پر لشکر کشی کے وقت انہوں نے مشورے دیے (المسعودی، ۲ : ۳۱۲؛ اخبار الطوال، ص ۱۳۰؛ نہج البلاغۃ، ۲ : ۲۴)۔ فتوحات کے بعد مال کی تقسیم میں بے لاگ فیصلہ کیا، مثلاً شاہ ایران کا فرش بہار مدینہ آیا تو حضرت علیؓ ھی نے اسے محفوظ کرنے کی بجائے تقسیم کرنے کا مشورہ دیا (الطبری، ص ۲۴۵۳)۔ مفتوحہ زمینوں اور نئے ٹیکسوں جیسے نئے معاملات میں قانون سازی کی (الطبری، ص ۲۴۹۵)۔ ۱۶ھ میں اسلامی کلنڈر بنانے میں ان ھی کی رائے پر عمل کیا گیا (الطبری، ص ۲۴۸۰؛ تاریخ ایران، ۱ : ۵۴۶ ببعد، طبع مجلس ترقی ادب لاھور؛ فتوح البلدان، ص ۲۶۲ ببعد)۔

مقدمات کے فیصلے، مشکلات میں رھنمائی، سیاسی بحران میں مفاھمت اور اختلاف میں اتحاد کے مساعی انجام دیے۔ ھر موقعہ پر ان کی رائے کو برتری حاصل رھی۔ حضرت عثمانؓ کے بعد اقتدار کی پیش کش منظور کی۔ سیاسی طور پر یہ فیصلہ بے حد جرأت اور غیر معمولی بصیرت کا مظاھرہ تھا نتیجہ میں مسلمانوں کا متوقع انتشار، تاریخ مدینۂ منورہ میں برپا ھونے والے ھنگاموں کے کے اسلامی باب کو ختم کر دیتا۔ حضرت علیؓ نے اس بحران پر قابو پا لیا۔ مدینہ سے ھجرت فرما کر حرمین میں پرسکون ماحول پیدا کرکے کوفہ، بصرہ، مصر اور نئے مفتوحہ علاقوں میں اسلامی عقائد و اعمال کی متحرک، مؤثر اور پائیدار تعلیم و تربیت کی شمع روشن کی۔ جمل و صفین و نہروان کی لڑائیاں لڑنے پر مجبور ھوئے، لیکن ان معرکوں میں فتح مندی کے اعلانات سے زیادہ اسلامی اقدار کے فروغ کو پیش نظر رکھا۔

حضرت علی علیہ السلام بیک وقت شمشیر آزما قائد و فاتح بھی تھے اور بے مثال خطیب و کاتب بھی، اس معاملے میں انھیں یکتا کہا جا سکتا ھے۔ وہ قرآن مجید کے سب سے بڑے مفسر، اسلامی علوم کے مؤسس و مدرس و شارح بھی ھیں اور کمال ایثار و جاں فروشی کے مظہر بھی ھیں۔ اخلاق و صفات، فکر و نظر، عقیدہ و عمل کی اس محیرالعقول ذات کا یہ سیاسی معجزہ ھے کہ آج تک تمام مسلمان بلا اختلاف انھیں حق و صداقت کا مجسمہ اور ان سے عقیدت کو شرط اسلام جانتے ھیں۔

عوام کی شورش، جنگ کے ھنگامے، مخالفین کے منصوبے سامنے تھے، لیکن حضرت علیؓ پہاڑوں سے زیادہ ثابت قدمی کے ساتھ اپنی جگہ قائم تھے۔ وہ ادنٰی سی جانبداری، معمولی سے اشتعال، انتقام پسندی یا ناجائز پروپیگنڈے کی طرف مائل نہیں ھوئے۔ جنگ جمل میں اونٹ کے محاصرے کے بعد حضرت امّ المؤمنینؓ کا سابقہ احترام برقرار رکھا، صفین میں فرات پر دشمن کے قبضے پر پانی کی بندش اور پھر فتح مندی کے بعد گھاٹ پر دشمنوں کو آنے جانے کی اجازت، آخری معرکہ میں

قرآن مجید کے احترام میں جنگ بند کرنا، علوی سیاست کے لا جواب کارنامے ہیں ۔ ان اقدامات نے اسلام کے انسانی حقوق و احترام کو جاودانی زندگی عطا کی ۔ حضرت علیؓ کو دلوں کا فاتح قرار دیا ۔ ان فیصلوں نے علیؓ کو انسانی ضمیر کی آواز مانا ۔ الطبری، الجاحظ، ابن عبدربہ، ابن جنی، ابن مزاحم، الیعقوبی، شیخ مفید اور سید رضی نے حضرت علیؓ کے جو خطبے اور خطوط، مکالمے اور ارشادات محفوظ کیے ہیں ان سے ابن ابی الحدید، محمد عبدہ، عبدالرزاق ملیح آبادی، توفیق الفکیکی، جارج جورداق نے حضرت علیؓ کے سیاسی اور ریاستی تدبر کو داد دی ہے اور جب تک تحقیق و مطالعہ کے مردان راہ علیؓ کو ان کے خطبات اور خطوط، سیرت و تاریخ کے آئینہ میں دیکھتے رہیں گے حضرت علی علیہ السلام کے مناصب روحانی، کمالات معنوی و دینی روشن سے روشن تر ہوتے رہیں گے ۔

حضرت علیؓ کا مدینہ سے نقل مرکز اُن کے سیاسی تدبر کا بہت بڑا کارنامہ ہے ۔ اس سے حرمین کا احترام باقی رہا ۔ اس اقدام نے ان پیش قدمیوں کو روک دیا جو منافقین و مخالفین کی ریشہ دوانیوں سے حرمین کے تقدس کو پامال کر سکتی تھیں ۔ اس کی وجہ سے مخالفت کا شامی مرکز ایران میں پروپیگنڈے کے امکانات سے محروم ہو گیا ۔ کوفہ سے عراق و ایران اور مصر تک اسلامی اخلاق، اسلامی اقدار اور اسلامی تعلیمات کا ضابطہ جاری کیا جو مدینہ میں رہنے سے نہ ہو سکتا ۔

اصول حکمرانی اسلام میں جن باتوں کو آپ نے بنیادی اہمیت دے کر فروغ بخشا، وہ یہ تھیں: عقیدۂ توحید، للّٰہیت اور تقوٰی، قرآن و سنت پر مبنی عدل و ایثار، جنگ سے بچاؤ کی سعی اور جنگ کی حالت میں انسانی اور اسلامی اقدار کی حفاظت، اسلامی معاشرہ و عقائد کا پرچار، ان کا احیاء و قیام، حاکم و محکوم میں قربت، بالادستی میں ناجائز فوائد حاصل کرنے سے روک تھام، کمزور اور شکست خوردہ لوگوں سے حسن سلوک، دولت اندوزی کی روک تھام، قانون شریعت کے نفاذ میں سستی اور غفلت کی ممانعت، ماضی کی یاد اور مستقبل کی تعمیر، عبادت و تقوٰی کا فروغ ۔

اصول اخلاق میں راست بازی، رحم و شفقت، سخاوت اور جہالت و غربت کے خلاف مسلسل جد و جہد، تعلیم و تربیت میں ہمدردی، انکسار و فروتنی، خود فراموشی و ایثار ۔

ان تمام مسائل کے لیے دیکھیے : امام حسنؓ کے نام وصیت نامہ، مالک بن الاشتر کے نام مکتوب دستور اور دیگر خطوط (نہج البلاغہ، ج ۲).

نظام سلطنت : حضرت علیؓ کم و بیش چار سال نو مہینے آٹھ دن (التنبیہ والاشراف، ص ۲۹۷) اقتدار میں رہے ۔ اس مدت میں انھوں نے سب سے پہلے گزشتہ بدنظمیوں کو دور کیا ۔ تقسیم وظائف اور گورنروں کے تقرر کا نیا نظام جاری کیا ۔ بیت المال کو مرکزی خزانہ قرار دے کر تنخواہوں اور وظیفوں کی بے اعتدالی ختم کی ۔ پرانے گورنروں کی جگہ نئے گورنر مقرر کیے ۔ متعدد محاذوں پر فوج بھیجی، مختلف علاقوں میں نگران فوجی سردار اور محصل متعین کیے ۔ ان میں سے چند علاقے اور نام یہ ہیں :

(۱) مکہ وطائف : قثم بن عباس؛ (۲) مدینہ : ابو ایوب انصاری؛ (۳) تہامہ : سماعہ بن عباس؛ بحرین : عمرو بن ابی سلمہ مخزومی، نعمان بن عجلان زرقی (دیکھیے : نہج البلاغہ، خط ۴۲)؛ (۴) یمن : عبیداللہ بن عباس؛ (۵) مصر : سعد بن عبادہ، محمد بن ابی بکر، مالک بن الاشتر؛ (۶) بصرہ : عثمان بن حنیف، عبداللہ بن عباس،

ابو الاسود الدؤلی؛ (۷) اہل بادیہ و تہامہ: فوجی قیادت مسیب بن نجبہ کے حوالے کی، واقوصہ و ثعلبیہ وغیرہ کی فوجی قیادت حجر بن عدی کے لیے تھی۔ ہیت، نصیبین، پر کمیل بن زیاد اور موصل و دارابجرد، آمد، سنجار، میافارقین، عانات وغیرہ پر مالک بن الاشتر تھے (الدینوری، ص ۱۵۴)۔

جن کبار کو فوجی قیادت بھی دی وہ یہ ہیں: (۱) عین التمر: مالک بن کعب؛ (۲) انبار: اشرف بن حسان البکری و سعید بن قیس؛ (۳) حلوان: اسود بن قطبہ صاحب الجند؛ (۴) جزیرہ: حاکم بن شبیب بن عامر؛ (۵) مدائن: سعد بن مسعود ثقفی، یزید بن قیس ارحبی (الیعقوبی، ۲ : ۱۷۹؛ الدینوری، ص ۱۵۳)؛ (۶) جبال و اصفہان: محمد بن سلیم (الدینوری، ص ۱۵۳)؛ (۷) بہقباذات: قرط بن کعب؛ (۸) خراسان: اشعث بن قیس، جعدہ بن ہبیرہ بن ابی وہب (الیعقوبی، ۲ : ۱۶۰؛ فتوح البلدان، ص ۳۹۹)؛ خلید بن کاس (الدینوری، ص ۱۵۳)؛ (۹) آذربیجان: سعید بن ساریہ الخزاعی، اشعث بن قیس، قیس بن سعد (فتوح البلدان، ص ۳۲۳، ۳۲۴)؛ (۱۰) اردشیر خرہ: مصقلہ بن ہبیرہ الشیبانی (الیعقوبی، ۲ : ۱۷۷)؛ (۱۱) اصطخر: منذر بن جارود، صعصعہ بن صوحان (الیعقوبی، ۲ : ۱۷۹)؛ (۱۲) فارس: زیاد بن ابیہ (الیعقوبی، ۲ : ۱۸۰)؛ (۱۳) کسکر: قدامہ بن عجلان (الدینوری، ص ۱۵۳)؛ (۱۴) بہر سیر: عدی بن حارث (الدینوری و الیعقوبی متفرق صفحات)؛ (۱۵) استان العالی: حسان بن عبداللہ البکری؛ (۱۶) آستان الزوابی: سعد بن مسعود (الدینوری، ص ۱۵۳)؛ (۱۷) سیستان: عبدالرحمٰن بن جزو الطائی بھی سیستان کے لیے نامزد ہوئے، لیکن حسکہ نے انھیں قتل کر دیا۔ اس کے بعد ربعی بن عتاب نے فوج کشی کی اور سیستان فتح کیا۔ عبدالرحمٰن بن سمرہ نے کابل فتح کیا۔ اسی طرح مرو کے حاکم ماہویہ نے کوفہ میں حاضر ہو کر اطاعت کی (ایرانا: دائرۃ المعارف، مقالہ علیؓ؛ الیعقوبی، ۲ : ۱۶۰؛ فتوح البلدان، ص ۳۸۷، ۳۹۹)؛ (۲۰) دیلم: ربیع بن خیثم ثوری کی قیادت میں چار ہزار فوج بھیجی اور دیلم فتح ہوا (فتوح البلدان، ۳۱۸)؛ (۲۱) سندھ: ۳۹ھ کے آغاز میں حضرت علیؓ نے ایک فوجی مہم سندھ بھیجی۔ اس کے سربراہ حارث بن مرہ عبدی تھے، حارث نے قیقان (کوکن) کا علاقہ فتح کیا اور مال غنیمت مرکز بھیجا (فتوح البلدان، ص ۴۲۱)۔

علم برداران افواج: حسن بن علیؓ، حارث اعور، ابو الطفیل عامر بن واثلہ، حبۃ العرنی، رشید الہجری، جویریہ بن مسہر الطائی، اصبغ بن نباتہ، میثم التمار (الیعقوبی، ۲ : ۱۹۰)۔

قائدین حج: ۳۶ھ میں عبداللہ بن عباس، ۳۷ھ، قثم بن عباس، ۳۸ھ، عبداللہ بن عباس، ۳۹ھ، شیبہ بن عثمان (الیعقوبی، ۲ : ۱۹۰)۔

فتوحات: حضرت علیؓ نے مجاہدین اسلام میں سب سے زیادہ جہاد کیے، عہد پیغمبرؐ میں بیشتر معرکوں میں فتح کا سہرا آپ کے سر رہا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد اندرونی معرکے سر کیے اور بیرونی فتوحات کی دیکھ بھال میں پوری طرح توجہ دی۔ ان کی فوجیں، ایران، افغانستان، سندھ اور ساحلوں تک پھیلی ہوئی تھیں، تمام ممالک محروسہ اسلامیہ میں آپ کے فوجی اور غیر فوجی نمائندے موجود تھے اور متعدد فتوحات کی خبریں آتی رہتی تھیں۔ ان فتوحات میں کابل، قیقان اور مرو کی فتح تو مشہور ہے۔ بعض دوسرے فتوحات اندرونی پیچیدہ واقعات کی وجہ سے مؤرخین کی توجہ کا مرکز نہ بن سکے یہاں تک کہ الطبری جیسے تفصیل نگار مؤرخ بھی نظر انداز کر گئے۔ اس کے باوجود شام

کے علاوہ تقریباً تمام عرب و ایران و خراسان کے اسلامی علاقے آپ کی نگرانی میں رہے اور کسی علاقے پر غیر مسلموں کا پوری طرح تسلط نہ ہو سکا۔

تعمیرات: حضرت علیؑ کے نمائندوں نے ہر مرکز میں مساجد اور بیت المال بنوائے۔ خود انہوں نے مدینے اور یمن کے علاقوں میں چشموں اور نہروں کا سلسلہ جاری کیا، باغات اور مزروعہ زمینوں کو ترقی دی۔ ابن حوقل نے بصرہ کا تذکرہ لکھتے ہوئے کہا ہے کہ ابھی تک وہاں حضرت علیؑ کے عہد میں تعمیر ہونے والے عمارات کے کھنڈر باقی ہیں (صورۃ الارض، ۲۳۰، لائیڈن)۔

سکہ: حضرت علیؑ کے عہد کا ایک سکہ بھی دریافت ہوا ہے۔ اس پر خط کوفی میں ایک دائرہ کے اندر "ولی اللہ" اور ۴۰ھ درج ہے (تاریخ الکوفہ، ص ۲۵۲)۔

عام شعبے اور ادارے: شہروں کے امن و ضبط کے لیے "شُرطہ" اور "خَمیس"، عدالت کے لیے "قاضی"، فوجی انتظامات کے لیے "صاحب الجند" بیت المال اور تحصیل وصول کے لیے "مُحصّل" متعین تھے۔ جانوروں کی پرورش گاہ ایسی تھی کہ جہاں ان کی نگہداشت ہوتی تھی (الکرازہ، ص ۴۳۴)۔ انھوں نے جنگلات کا بندوبست بھی فرمایا (کتاب الخراج، ص ۱۲۹)۔ بعض قلعے بھی ان کے عہد میں تعمیر ہوئے، مثلاً اصطخر کا قلعۂ زیاد (الطبری) اور مسجد بنوائیں اور ان مساجد میں جماعت کا اہتمام کیا۔ خبر رسانی کے لیے "ہرکارے" تھے۔ حضرت علیؑ چونکہ خود بہت بڑے ادیب تھے اس لیے اہم خطوط خود تحریر فرماتے تھے۔ اس کے علاوہ مراسلت کے کاتب عبداللہ بن ابی رافع، سعید بن نمران ہمدانی، عبداللہ بن جعفر اور عبیداللہ بن مسعود، عبداللہ بن جبیر اور سماک بن حرب تھے (جہشیاری: الوزراء والکتاب، قاہرہ [illegible] ص ۲۳؛ مناقب، ۳ : ۱۶۲)۔

مؤذن خاص: جویریہ بن مسہر العبدی، ابن النباح اور ہمدان تھے (مناقب آل ابی طالب، ۳ : ۱۶۲)۔

خدام خاص: ابونیزر نجاشی (الروض الانف؛ ابن ہشام: سیرۃ، حاشیہ، قاہرہ ۱۹۳۶ء، ۱ : ۳۶۶؛ عمدۃ الاخبار، ص ۳۸۵؛ مناقب آل ابی طالب، ۳ : ۱۶۲) نیز قنبر اور میثم ان کے خاص خدم اور "فضہ" زبر اور سلافہ کنیزان خاص تھیں (مناقب، ۳ : ۱۶۲)۔

سواری: دلدل نامی بغلہ جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے عطا فرمایا تھا (مناقب، ص ۴۸)۔

تلوار: جس نے شہرت پائی وہ ذوالفقار ہے۔

علمی آثار: حضرت علیؑ کے بارے میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کا ارشاد ہے "انا دارالحکمۃ و علیٌّ بابُہا" (الترمذی، ۲ : ۲۹۹؛ فضائل الخمسہ، ۲ : ۲۰۸)، یہ بھی حدیث ہے "انا مدینۃُ العلم و علیٌّ بابُہا" مستدرک الصحیحین، ۳ : ۱۲۶؛ فضائل الخمسہ، ۲ : ۲۵۰)۔ حقیقت میں آپ علوم کا سرچشمہ ہیں۔ آپ کی زندگی کا پورا زمانہ علم و عمل کی خدمت میں بسر ہوا۔ ہر وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ رہے۔ وہ زمانہ جب حکم خدا ہوا کہ یٰاَیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نَاجَیْتُمُ الرَّسُوْلَ فَقَدِّمُوْا بَیْنَ یَدَیْ نَجْوٰکُمْ صَدَقَۃً (۵۸ [المجادلۃ] : ۱۲)، یعنی اے ایمان والو! جب رسول سے سرگوشی کرنا چاہو تو پہلے کچھ صدقہ دو۔ حضرت علیؑ نے اس آیت کے بعد دس درہم باری باری صدقہ دے کر دس مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے گفتگو کی۔ اس شرف میں آپ کا کوئی شریک نہیں۔ (مجمع البیان، برموقع؛ تفسیر الطبری و الرازی؛ نیز [illegible] ببعد؛ فضائل الخمسہ، ۱ :

۲۹۳)۔ اس شوق گفتگو اور شرق استفادہ کی بنا پر وہ قرآن مجید کے سب سے بڑے حافظ و عالم اور اپنے ملکۂ خداداد کی وجہ سے علوم دین کے مبلغ و معلم تھے؛ چنانچہ انھوں نے متعدد قلمی آثار مرتب فرمائے مثلاً

قرآن مجید: حضرت علیؓ نے آیات اور سورتوں کو نزول کے اعتبار سے مرتب فرمایا اور قرآن مجید کی مختلف پہلوؤں سے تفسیر بیان فرمائی (الیعقوبی، ۲: ۱۳۵؛ ابن ندیم: الفہرست، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ص ۴۱؛ ابو عبداللہ الزنجانی: تاریخ القرآن، بیروت ۱۹۶۹ء، ص ۶۹).

حدیث: مشہور ہے کہ آپ نے احادیث و قضایا و احکام قلمبند فرمائے تھے۔ اس مجموعہ کا نام "الصحیفہ" تھا؛ (البخاری: الصحیح، مطبوعۂ دہلی، ص ۱۰۰۰، باب اثم من تبرأ من موالیه، کتاب الفرائض؛ نیز اعیان الشیعه، ج ۴ میں "صحیفة الفرائض، کتاب فی زکوٰة النعم، کتاب فی ابواب الفقه، رساله الجامعه، کتاب الجفر، کتاب الی مالک بن الاشتر، وصیت لمحمد بن الحنفیه کے نام بھی ہیں۔ اس کے علاوہ ان سے احادیث بکثرت مروی ہیں۔ بعض حضرات نے انھیں الگ بھی جمع کرکے "مسند علیؓ" نام رکھا ہے.

خطبات و خطوط: صدر اول میں جس قدر خطبات و خطوط حضرت علیؓ سے مروی ہیں اور علمائے ادب نے جس قدر انھیں محفوظ رکھا ہے اس کی مثال نہیں ہے۔ الجاحظ، ابن جنّی، ابن درید، المسعودی، الطبری، ابو نعیم، شیخ مفید، حرانی وغیرہ نے اپنی اپنی تالیفات میں انھیں نقل کیا ہے۔ بعض حضرات نے آپ کے احوال میں نمونۂ کلام کے طور پر مستقل باب معین کیے۔ متعدد حضرات نے منفرد طور پر آپ کے فرمودات کو جمع کیا.

ان مجامیع و مفردات میں شہرت عام حاصل کرنے والے چند یہ ہیں:

(۱) غرر الحکم و دُرر الکَلِم: از عبدالواحد تمیمی، ۵۱۰ھ۔ مقالہ نگار کے پاس اس کا مطبوعہ نسخہ بمبئی ۱۲۸۰ھ موجود ہے۔ اس کے متعدد ایڈیشن لائیڈن، مصر و ایران سے بھی شائع ہو چکے ہیں۔ لاہور سے اس کا ترجمہ بلا متن ۱۹۱۴ء میں اور اس کے بعد چھپ چکا ہے؛ (۲) دستور معالم الحکم، و ماثور مکارم الشِّیَم۔ محمد بن سلامہ قطاعی شافعی)، قاہرہ ۱۳۳۲ھ؛ (۳) الف کلمہ: ابن ابی الحدید معتزلی، ذیل شرح نہج البلاغہ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ ج؛ (۴) آیت جلی، متن کلمات قصار اور منظوم ترجمہ فارسی مولانا عبدالرحمٰن جامی م ۸۹۸ھ، چاپ عکسی مطلا، وزیر آباد ۱۳۵۵ھ؛ (۵) کلمات قصار: احمد علی سپہر، مع ترجمہ فرانسیسی و فارسی۔ مقالہ نگار نے اس مجموعہ کا اردو ترجمہ گلستان حکمت کے نام سے کیا جو مقدمہ کے ساتھ لاہور سے ۱۹۶۱ء میں چھپ چکا ہے؛ (۶) عیون الحکم و اصول معاجز الکلم، کے نام سے مقالہ نگار نے ایک ایسا مجموعہ جمع کیا ہے جس میں عربی ادب کے قدیم مصادر سے مؤلفین کی تشریحات اور اصل عربی عبارت کے ساتھ کچھ کلمات و مکاتیب جمع کیے ہیں۔ یہ کتاب عربی میں ہے اور خطی ہے؛ (۷) دیوان امیر المؤمنینؓ، اس کے متعدد فارسی، اردو منظوم و منثور ترجمے اور شرحیں چھپ چکی ہیں۔ [بعض علمانے محققین نے اس کی نسبت کو مشکوک قرار دیا ہے]؛ (۸) عجائب احکام و قضایا و مسائل امیر المؤمنین علیؓ بن ابی طالب، ترتیب سید محسن امین العاملی (م ۱۳۷۱ھ/ ۱۹۵۲ء)، موصوف نے اس مجموعہ کے مقدمے میں قدیم مجموعوں کا ذکر فرمایا ہے اور اپنے مجموعہ کی بنیاد ایک ایرانی تالیف پر رکھی ہے۔

۱۹۶۳ء)؛ (۹) الصحیفة العلویه و التحفة المرتضویه،

جمع و ترتیب عبداللہ بن صالح بن جمعہ سنطناوی۔

حضرت علیؓ سے مروی دعاؤں کا پہلا مجموعہ، جس میں کم و بیش ۱۹۱ دعائیں ہیں، صحیفۂ علویہ کے نام سے پہلی مرتبہ بمبئی (۱۳۰۵ھ/۱۸۸۷ء) اور لودھیانہ میں چھپا اس کے علاوہ ایران و لکھنؤ سے متعدد بار شائع ہوا اور متعدد ترجمے بھی چھپے ہیں: (۱) صحیفہ علویہ کے مذکورۂ بالا مجموعۂ ادعیہ کے بعد حسین محمد بن تقی (م ۱۳۲۰ھ/۱۹۰۲ء) [رک باں] نے ایک اور مجموعہ مرتب کیا جو الصحیفۃ العلویۃ الثانیہ کے نام سے ۱۳۲۲ھ میں ایران چھپا: (۲) نہج البلاغہ: جمع و تالیف سید الشریف الرضی، ابوالحسن محمد بن حسین الموسوی (م ۴۰۶ھ/۱۰۱۵ء)۔ خطبات حضرت علیؓ کی مقبولیت اور مشاہیر ادباء عرب کی پسندیدگی کی بنا پر سید رضیؒ نے تقریباً ۲۳۶ خطبات، ۷۹ خطوط، ۴۸۰ کلمات جمع کیے اور اس مجموعہ کو نہج البلاغۃ کا نام دیا۔ سید رضیؒ نے دراصل خصائص الائمۃ کے نام سے ائمۂ اثنا عشرہ کے حالات لکھنا شروع کیے تھے اور اپنے شیخ صاحب الارشاد کے طرز پر احوال حضرت علیؓ کے بعد "کلام" کا انتخاب کرنا شروع کیا۔ یہ انتخاب بڑھتے بڑھتے کتاب ہو گیا اور اس نے اتنی شہرت پائی کہ خصائص الائمۃ کی تالیف رک گئی۔ نہج البلاغۃ نے ادب عربی میں بے مثال مقبولیت حاصل کی۔ اس کی سیکڑوں شرحیں عربی، فارسی، اردو اور انگریزی وغیرہ میں چھپ چکی ہیں۔ اس کے خطبے الگ الگ بھی شرح و بحث کے ساتھ شائع ہوئے نیز اس کے مندرجات پر مفصل بحثیں کی گئیں۔ ان میں ابوحامد عزالدین عبدالحمید، مشہور بہ ابن ابی الحدید معتزلی مدائنی (م ۶۵۵ھ/۱۲۵۸ء) کی شرح بے حد مقبول ہوئی۔ [شروح میں ابن میثم کی شرح بھی قابل ذکر ہے] آخری دور میں مفتی محمد عبدہ نے مختصر شرح اور دلکش مقدمہ لکھا۔ نہج البلاغۃ کا یہ ایڈیشن متعدد حضرات کے تعلیقاتِ مزید کے ساتھ چھپا۔ لکھنؤ سے اس کی اردو میں شرح سلسبیل فصاحت تالیف ظفر مہدی گہر و محمد صادق صاحبان بہت مشہور ہے۔ اس کا ایک حصہ طباعت و رنگینی کے اعتبار سے بے مثال ہے۔ کراچی سے سید محمد عسکری جعفری کا انگریزی ترجمہ اور لاہور سے اردو کے دو عمدہ تراجم شائع ہوئے۔ جعفر حسین کا ترجمہ تین جلدوں میں اور حصۂ خطبات کا ترجمہ از رئیس احمد جعفری اور حصۂ مکاتیب از عبدالرزاق ملیح آبادی، حصۂ کلمات قصار از مقالہ نگار، متعدد بار شائع ہوئے۔ عراق سے عبدالزہراء الحسنی نے مصادر نہج البلاغۃ و اسانیدہ کے نام سے پوری کتاب مرتب کی۔ نہج البلاغۃ دراصل مستقل موضوع ہے، اس لیے اس سلسلے کی ایک اہم تالیف ما ہو نہج البلاغہ میں مندرج حضرت علیؓ کا ایک مکتوب بنام مالک بن الاشتر قابل ذکر ہے۔ یہ خط معاملات حکومت، اصول سیاست، قانون ریاست اور حقوق عوام پر انتہائی اہم دستاویز ہے۔ اسی وجہ سے اس کی اردو، انگریزی، فارسی شرحیں اور ترجمے شائع ہو چکے ہیں۔ توفیق الفکیکی نے الراعی و الرعیۃ کے نام سے ایک ضخیم شرح لکھی ہے جس میں اس خط کے قانون اور سیاسی نکات پر جدید علوم کی روشنی میں بحث کی ہے (زیر نظر نسخہ بغداد سے ۱۹۶۲ء میں چھپا ہے)۔

نہج البلاغۃ میں حضرت علیؓ کی شخصیت، عظمت، آپ کے اوصاف و اعمال، سیاست و اصول زندگی کا پورا مرقع نظر آتا ہے۔ یہ کتاب بلاغت اور حکمت اسلام کی تصویر ہے۔ اس کا مطالعہ افکار حضرت علیؓ، تاریخ اسلام و مطالعۂ ادب

و حکمت کے لیے ضروری سمجھا گیا ہے۔ نہج البلاغۃ میں تاریخ نبوت، سیرت آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم، روح ایمان، انسانی اقدار اور حق و صداقت کے اظہار و ابلاغ کے معجز نما خطبے اور خطوط موجود ہیں۔ ان متعدد مقامات میں سے صرف ایک اقتباس ملاحظہ کیجیے۔ حضرت علیؓ خود اپنے بارے میں فرماتے ہیں:

"میں دین کے لیے اس وقت اٹھا جب لوگوں نے پسپائی اختیار کی۔ میں اس وقت سر بلند کرکے سامنے آیا جب لوگ منہ چھپا رہے تھے، میں اس وقت بولا جب سب لوگ خاموش تھے۔ میں نور خدا کے سہارے آگے بڑھا اور سب لوگ ٹھیرے رہے۔ میرا لہجہ (دعوٰی) ان کے مقابلے میں دھیما تھا مگر میں سب سے آگے بڑھ چکا تھا۔ میں (دین کی) باگ تھامتے ہی اڑا اور مقابلہ میں یکہ و تاز و نکلا جیسے پہاڑ کہ اسے تند ہوائیں ہلا نہیں سکتیں، جھکڑ اسے اکھیڑ نہیں سکتے --- میرے بارے میں کسی کو عیب گیری کا موقع نہیں، کوئی بولنے والا مجھ پر حرف گیری نہیں کر سکتا۔ دبا ہوا شخص میرے نزدیک اس وقت تک طاقت ور ہے جب تک میں اسے حق نہ دلا دوں اور مضبوط آدمی میرے سامنے بے جان ہے جب تک اس سے دوسرے کا حق نہ لے لوں۔ ہم اللہ کے فیصلہ پر راضی اور حکم خدا کے سامنے سرافگندہ ہیں"۔ (خطبہ ۳۶ نہج البلاغہ)۔

مآخذ: (۱) البلاذری: فتوح البلدان، قاہرہ ۱۳۵۰ھ/۱۹۳۲ء؛ (۲) الدینوری: الاخبار الطوال، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۳) یعقوبی: تاریخ الیعقوبی، نجف ۱۳۵۸ھ؛ (۴) الطبری: تاریخ الامم والملوک، لائیڈن، ۱۸۹۸ء و قاہرہ ۱۳۲۳ء؛ (۵) المسعودی: مروج الذہب، قاہرہ ۱۳۶۷ھ/۱۹۴۸ء؛ (۶) وہی مصنف: التنبیہ والاشراف، بیروت ۱۹۶۵ء؛ (۷) وہی مصنف: اثبات الوصیۃ الامام علی بن ابی طالب، نجف ۱۳۷۴ھ/۱۹۵۵ء؛ (۸) ابن الاثیر: تاریخ الکامل، قاہرہ ۱۳۰۱ھ؛ (۹) ابن سعد: الطبقات الکبیر، لائیڈن ۱۳۲۱ھ؛ (۱۰) الواقدی: کتاب المغازی و الفتوح، کانپور ۱۲۸۷ھ؛ (۱۱) المنقری: وقعۃ الصفین، قاہرہ ۱۳۸۲ھ/۱۹۶۲ء؛ (۱۲) ابو الفرج الاصفہانی: مقاتل الطالبیین، قاہرہ ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۹ء نیز فارسی ترجمہ، تہران ۱۹۶۷ء و ترجمہ اردو لاہور ۱۹۶۹ء؛ (۱۳) ابن قتیبہ: الامامۃ والسیاسۃ، مطبوعۃ قاہرہ؛ (۱۴) الشیخ المفید: الجمل اوالنصرۃ فی حرب البصرہ، نجف ۱۳۶۸ھ؛ (۱۵) وہی مصنف: الارشاد، تہران ۱۳۷۷ھ؛ (۱۶) جلال الدین السیوطی: تاریخ الخلفاء، مجیدی پریس کانپور ۱۹۱۸ء؛ (۱۷) وہی مصنف: احیاء المیت فی فضائل اهل البیت، لاہور ۱۹۶۹ء؛ (۱۸) الطبری: دلائل الامامۃ، نجف ۱۳۶۹ھ/۱۹۴۹ء؛ (۱۹) ابن الطقطقی: الآداب السلطانیۃ، قاہرہ ۱۳۴۵ھ/۱۹۲۷ء؛ (۲۰) ابن عنبہ: عمدۃ الطالب فی انساب آل ابی طالب، نجف ۱۳۸۰ھ؛ (۲۱) میرزا محمد حسین: مقصد الطالب فی احوال اجداد النبی و عمہ ابی طالب، بمبئی بار اول؛ (۲۲) جان باجوت جلوب، ترجمہ خیری حمادی: الفتوحات العربیۃ الکبری، قاہرہ ۱۹۶۳ء؛ (۲۳) محمد حمید اللہ: عہد نبویؐ کے میدان جنگ، حیدرآباد دکن ۱۳۶۳ھ/۱۹۴۵ء؛ (۲۴) وہی مصنف: ترجمہ ابو یحیٰی امام خان: سیاسی وثیقہ جات، مجلس ترقی ادب لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۲۵) احمد بن عبدالحمید العباسی: عمدۃ الاخبار فی مدینۃ المختار، مطبوعۃ قاہرہ، بار چہارم؛ (۲۶) السید حسین بن احمد البراقی: تاریخ الکوفۃ، طبع نجف ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء؛ (۲۷) ابن حجر العسقلانی: الاصابۃ فی احوال الصحابہ، قاہرہ ۱۳۲۵ھ؛ (۲۸) ابن حجر: الصواعق المحرقۃ، قاہرہ ۱۳۸۵ھ/۱۹۶۵ء؛ (۲۹) کمال الدین محمد بن طلحۃ الشافعی: مطالب السؤل فی مناقب آل الرسول، لکھنؤ ۱۳۰۲ھ؛ (۳۰) محمد بن علی بن شہر آشوب مازندرانی: مناقب

آلِ ابی طالب، مطبوعہ بمبئی، بار اول؛ (۳۱) ابن الاثیر:
اسد الغابہ، تہران ۱۳۳۶ھ شمسی؛ (۳۲) الذہبی:
تذکرۃ الحفاظ، حیدر آباد دکن ۱۳۳۳ھ؛ (۳۳)
ابن الجوزی: صفۃ الصفوہ، حیدر آباد دکن ۱۳۵۵ھ؛
(۳۴) سبط ابن الجوزی، ترجمہ صفدر حسین:
تذکرۃ الخواص، لاہور ۱۹۶۸ء؛ (۳۵) محسن الامین
العاملی: اعیان الشیعہ، دمشق ۱۳۶۶ھ/۱۹۴۷ء؛ (۳۶)
شیخ عباس قمی: منتہی الآمال، تہران ۱۳۷۹ھ؛ (۳۷)
عبدالحسین: الدمع الہتون، ترجمہ جلاء العیون، لکھنؤ؛
(۳۸) سید محمد مرزا موج: ترجمہ تاریخ اعثم کوفی،
لکھنؤ ۱۸۹۹ء؛ (۳۹) کریم الدین پانی پتی: ترجمہ
تاریخ ابوالفداء، لاہور ۱۸۶۹ء؛ (۴۰) علی بن حسین
الہاشمی: المطالب المہمۃ فی تاریخ النبیؐ والزہراء
والائمہ، نجف ۱۳۸۹ھ/۱۹۶۹ء؛ (۴۱) ملا معین
کاشفی: معارج النبوۃ فی مدارج الفتوۃ، بمبئی ۱۳۰۰ھ؛
(۴۲) شیخ سلیمان حنفی قندوزی: ینابیع المودہ، بمبئی
۱۳۱۱ھ؛ (۴۳) عماد زادہ عماد الدین حسین اصفہانی:
مجموعۂ زندگانی چہاردہ معصوم، تہران ۱۳۳۰ شمسی؛
(۴۴) عبید اللہ امرتسری: ارجح المطالب، مطبوعہ بار اول
لاہور؛ (۴۵) علی حیدر: تاریخ ائمہ، کھجوا، ہند ۱۳۵۲ھ؛
(۴۶) ظفر حسن: سوانح چہاردہ معصومین، کراچی
۱۹۶۵ء؛ (۴۷) نور اللہ شوشتری و شہاب الدین مرعشی:
احقاق الحق، تہران ۱۳۹۱ھ؛ (۴۸) عبدالحسین احمد
الامینی: الغدیر فی الکتاب والسنۃ، تہران ۱۳۷۲ھ
بعد؛ (۴۹) عبدالحسین شرف الدین الموسوی: المراجعات،
نجف ۱۳۸۴ھ؛ (۵۰) مفتی محمد عباس: روائح القرآن،
مطبوعہ لکھنؤ؛ (۵۱) محمد جواد مغنیہ: علی والقرآن،
مطبوعہ بیروت بار سوم؛ (۵۲) النسائی: الخصائص فی مناقب
علی بن ابی طالب، کلکتہ ۱۳۰۳ھ و نجف ۱۳۸۸ھ/
۱۹۶۹ء؛ (۵۳) السید مرتضی الحسینی: فضائل الخمسۃ
من الصحاح الستہ وغیرہا من الکتب المعتبرۃ عند اہل السنۃ
والجماعۃ، (تین جلد) نجف ۱۳۸۴ھ؛ (۵۴) نجم الدین
العسکری: محمد و علی و بنوہ الاوصیاء، نجف ۱۹۵۹ء؛
(۵۵) وہبی مصنف: مقام الامام امیر المومنین عند الخلفاء
و اولادہم والصحابۃ الکرام، نجف، بار چہارم؛ (۵۶) محمد
رضی الرضوی: علی لا سواہ، مطبوعہ نجف بار اول؛ (۵۷)
گابریل انگلیزی (مترجم کاظم عمادی): شہسوار اسلام، تہران
۱۹۵۳ء؛ (۵۸) علی اکبر غفور محسنی: زندگی علی،
تہران ۱۳۲۰ھ؛ (۵۹) عمر ابو النصر:
زندگی علی بن ابی طالب، تہران ۱۳۱۸ھ؛ (۶۰)
جورج جورداق: الامام علی صوت العدالۃ الانسانیہ (۵ مجلد)
بیروت؛ (۶۱) محمد کاظم القزوینی: علی من المہد الی
اللحد، نجف ۱۳۸۴ھ/۱۹۶۴ء؛ (۶۲) سلمان کتانی:
الامام علی نبراس و متراس، نجف ۱۳۸۶ھ/۱۹۶۷ء؛
(۶۳) ریاض پارسی: الکرار، پارس، بار اول؛ (۶۴) عارف
حسین: سید الاولیاء، مطبوعہ لاہور بار دوم؛ (۶۵) علی حیدر
و محمد باقر: نفس رسول، (۹ مجلد) کھجوا، ہند ۱۹۵۰ء
بعد؛ (۶۶) آغا محمد سلطان حسن مرزا: البلاغ المبین،
لاہور ۱۹۶۵ء بعد؛ (۶۷) مرتضیٰ حسین فاضل:
خطیب قرآن تاریخ نبی آخر الزمان، لاہور ۱۹۶۱ء؛
(۶۸) ابوالفضل محمد احسان اللہ العباسی: تاریخ الاسلام،
لکھنؤ ۱۸۹۹ء؛ (۶۹) کریم الدین پانی پتی: ترجمہ
تاریخ ابوالفداء، لاہور ۱۸۶۸ء؛ (۷۰) محمد ہاشم بن
محمد علی خراسانی: منتخب التواریخ، تہران ۱۳۴۸ھ؛
(۷۱) شاہ معین الدین احمد ندوی: تاریخ اسلام،
حصہ اول، اعظم گڑھ ۱۹۶۶ء؛ (۷۲) احمد حسین خان:
تاریخ احمدی، مطبوعہ لکھنؤ، بار اول؛ (۷۳) باری علیگ:
تاریخ اسلام (امیر علی)، لاہور ۱۹۴۴ء؛ (۷۴) خواجہ
محمد لطیف انصاری: اسلام اور مسلمانوں کی تاریخ،
لاہور ۱۳۸۶ھ/۱۹۶۶ء؛ (۷۵) الشریف الرضی:
نہج البلاغہ، قاہرہ؛ (۷۶) ابن ابی الحدید
عبدالحمید المدائنی: شرح نہج البلاغہ، قاہرہ
۱۳۲۹ھ؛ (۷۷) ابن میثم: شرح نہج البلاغہ، تہران
۱۳۷۸ھ؛ (۷۸) محمد کاظم القزوینی: شرح نہج البلاغہ،

کربلاء ۱۳۸۸ھ؛ (۷۹) جعفر حسین: مقدمہ و شرح نہج البلاغہ، مطبوعۂ لاہور، بار اول؛ (۸۰) رئیس احمد و عبدالرزاق و مرتضی حسین و امتیاز علی، محمود حسن قیصر: مقدمات و شرح نہج البلاغہ، مطبوعۂ لاہور، بار سوم؛ (۸۱) عبدالزہراء الحسینی: مصادر نہج البلاغہ واسانیدہ، بغداد ۱۳۸۸ھ؛ (۸۲) سید محمد عسکری جعفری: مقدمہ، و انگریزی ترجمہ، کراچی ۱۹۶۰ء؛ (۸۳) سید جواد المصطفوی خراسانی: الکاشف عن الفاظ نہج البلاغۃ فی شروحہ، تہران ۱۳۷۸ھ؛ (۸۴) توفیق الفکیکی: الراعی والرعیہ، بغداد ۱۹۶۲ء.

(مرتضی حسن فاضل)

عَلی بن الْجَہْم: بن بدر بن الجَہْم السّامی، بحرین کے قبیلے بنو سامہ بن لوّی کا ایک عرب شاعر؛ اس قبیلے کے قریش کی نسل سے ہونے کے متعلق اختلاف تھا ۔ علی کا باپ الجَہْم خراسان سے بغداد آیا اور المامون اور الواثق کے عہد حکومت میں مختلف عہدوں پر فائز رہا ۔ اس شاعر کے بھائی بھی معزز عہدوں پر مامور اور ادبی حلقوں میں ممتاز و معروف تھے ۔ علی کی پیدائش غالباً حدود ۱۸۸ھ/ ۸۰۴ء میں ہوئی ۔ اس نے تعلیم و تربیت بغداد میں پائی ۔ المعتصم کے عہد (۲۱۸ تا ۲۲۷ھ/ ۸۳۳ تا ۸۴۲ء) میں اسے حُلْوان کے علاقے میں محکمۂ مظالم کے عدالتی اختیارات حاصل تھے ۔ چونکہ وہ امام احمدؒ بن حنبل کے حامیوں میں سے تھا، جو معتزلہ کے مخالف تھے، شاید اس لیے المتوکّل (۲۳۲ھ/ ۸۴۷ء تا ۲۴۷ھ/ ۸۶۱ء) کے عہد سے پہلے وہ درباری شاعر کی حیثیت سے نمایاں نہ ہو سکا ۔ پھر کچھ عرصے تک ندیم کی حیثیت سے اس کے مراسم خلیفہ المتوکّل سے بہت گہرے رہے، لیکن وہ اپنی صاف گوئی کے باعث اور اپنے حریفوں کے حسد کا شکار ہو کر اس کی نظروں میں گر گیا ۔ ایک سال کی قید کاٹنے کے بعد اسے خراسان بھیج دیا گیا جہاں اسے رہا کرنے سے پہلے مزید سزا دی گئی ۔ اس کے بعد وہ بغداد واپس چلا آیا اور بے ترتیب سی زندگی بسر کرتا رہا ۔ المتوکل کے قتل کے بعد (جس کا اس نے ماتم کیا اور اس میں تمام حصہ لینے والوں کی نہایت گرم الفاظ میں مذمت کی) وہ رضاکار غازیوں کی فوج میں شامل ہو کر ملک شام کی سرحد کی طرف روانہ ہوا، مگر راستے میں قبیلۂ کلب کی ایک حملہ آور جماعت کے ہاتھوں ۲۴۹ھ/ ۸۶۳ء میں مارا گیا ۔

اس کے دیوان کا صرف ایک چیدہ حصہ ہی محفوظ رہ سکا ہے (طبع خلیل مردم بیگ، دمشق ۱۹۴۹ء) ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شعر و سخن میں وہ خداداد قابلیت کا مالک تھا اور سب سے بڑی بات یہ تھی کہ وہ اپنے جذبات کی نہایت سادگی سے ترجمانی کرنے کے قابل تھا، خواہ یہ ہجوگوئی میں ہو یا قصیدہ گوئی میں، زبوں حالی میں صبر و رضا کے اظہار کے لیے ہو، یا بے دھڑک حوصلہ مندی کے بیان کے لیے ۔ اس کے کلام سے خراسان کے عربوں کا نقطۂ نظر بھی عیاں ہوتا ہے جو شیعی اور دوسرے غیر سنّی فرقوں کے برخلاف عباسیوں کے حامی تھے ۔ ابو تمّام [رک بآں] سے اس کے تعلقات دوستانہ تھے اور اس نے اپنی دو نظمیں اس پر لکھی ہیں ۔ اس کے برعکس البحتری ([دیوان مطبوعہ] استانبول ۱۳۰۰ھ، ۲ : ۹۹ و ۲۰۷) نے سوقیانہ انداز میں اس کی ہجو کی کیونکہ وہ [علی ابن جَہْم] حضرت علی ابن ابی طالب کے مخالفین میں سے تھا ۔

مآخذ: (۱) الاغانی، ۱۰ : ۲۰۳ تا ۲۳۵ اور اشاریہ؛ (۲) الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۱ : ۳۶۷ تا ۳۶۹؛ (۳) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۶۳؛ (۴) الصُّولی: اَخبار ابی تمّام، ص ۶۱ تا ۶۳؛ (۵) وہی مصنف: اوراق، ص ۸۱؛ (۶) ابن خلّکان، عدد ۴۵۶؛ (۷) دیباچۂ دیوان؛ (۸) الزرکلی: اعلام،

بذیل مادّہ، بالخصوص مآخذ: (۹) محمّد داؤد رہبر: علی بن الجہم، در اورینٹل کالج میگزین، نومبر ۱۹۳۷ء، فروری ۱۹۳۸ء، اگست ۱۹۳۸ء].

(H. A. R. Gibb)

* **علی بن الحسن بن المُسْلِمہ**: رکّ بہ ابن المُسْلِمہ.

* **علی (سیدی علی) بن حسین**: اس کا تخلص کیاتب رومی (مختصراً کیاتبی یا رومی) تھا۔ وہ ایک ترک امیر البحر تھا، جس نے بطور محقّق، سیّاح اور عالم البحر کے مصنف کے بڑا نام پیدا کیا۔ اس کا باپ اور دادا غَلَطَہ کے اسلحہ خانے کے ناظم تھے۔ ان کے نقش قدم پر چلتے ہوئے سیدی علی بھی بحری ملازمت میں شامل ہوگیا۔ قبرص کی فتح (۱۵۲۲ء) پر وہ وہاں موجود تھا۔ اس کے بعد اس کے حالات پردۂ اخفا میں ہیں۔ ہمیں صرف اتنا پتا چلتا ہے کہ وہ بحیرۂ روم میں خیرالدین پاشا، سنان پاشا اور دیگر کپتانوں کی بحری مہموں میں شریک رہا تھا اور اسے یہ زعم تھا کہ وہ بحیرۂ روم کے چپے چپے سے واقف ہے۔ ۱۵۴۸ء میں سلطان ترکیہ نے ایران کے خلاف قفقاز اور آذربیجان کے پار فوج کشی کی تو وہ بھی اس مہم میں سلطان کے ہمراہ تھا۔ موسم سرما میں لڑائی بند ہوگئی تو اس نے اس موقعہ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے حلب میں ایک حکیم اور ہیئت دان سے علوم حکمیہ حاصل کیے اور اس کی ترغیب سے مولینا علی چلپی کی ایک تصنیف کا فارسی سے ترکی میں ترجمہ مع حواشی کیا۔ اس ترجمے کا نام علم ہیئت کے مبادیات تھا۔ Rieu: *Catalogue of Turkish Mss. in the British Museum*، ص ۱۲۰؛ Pertsch: *Verzeichn. d. türk. Mss.... zu Berlin*، ص ۲۱۳)۔ سلیمان نے ۱۵۵۳ء میں ایران پر تیسری بار فوج کشی کی تو سیدی علی کی علمی عظمت میں اور بھی اضافہ ہوا۔ اس بار بھی وہ سلطان کے ہمراہ تھا اور اس نے پہلے کی طرح حلب میں موسم سرما گزارا۔

عثمانی ترکوں نے یورپ میں جو جنگیں لڑیں وہ مملکت کی مغربی سرحدوں کے لیے تباہی و بربادی کا موجب بنی تھیں، جب کہ ایران میں صفوی خاندان کے اقتدار کو زائل کرنے کے لیے زبردست کوششیں کی گئیں۔ خلیج فارس اور بحیرۂ ہند کے ساحل پر فتوحات حاصل کی گئیں، لیکن آخر میں شدید مایوسی کے سوا کچھ حاصل نہ ہوا۔ بحیرۂ ہند میں ترک امیر البحروں کی ہزیمت کے بعد سلطان سلیمان نے حلب میں سیدی علی کو یہ حکم دیا کہ وہ ترکی بیڑے کو، جو بصرہ کے پاس لنگر انداز تھا، بچا کر مصر لے آئے، لیکن پرتگیزیوں نے سیدی علی کو بھی شکست دی۔ اس بچے کھچے بحری بیڑے کو، کئی ماہ کی کشمکش کے بعد سمندر کی طوفانی موجوں نے بحیرۂ ہند کے ساحل پر لگا دیا۔ یہاں پہنچ کر سیدی علی نے یہ بیڑا ایک خان کے پاس رہن رکھ دیا۔ ۱۵۵۴ء میں اس نے صوبہ گجرات کے دارالسّلطنت احمد آباد میں اپنی عظیم تصنیف، المحیط کی تکمیل کی۔ اس کا مآخذ پندرھویں اور سولھویں صدی عیسوی کے عرب اور ایرانی جہاز رانوں کی کتابیں اور اس کے ذاتی تجربات ہیں۔ جہاں تک ہمیں علم ہے یہ مسلمانوں کے علم جہاز رانی (بحریات) کی تنہا کتاب ہے، جو قرون وسطی کے اختتام تک ہمیں سمندر کے متعلق ہر قسم کی جغرافیائی اور جہاز رانی کی تمام معلومات بہم پہنچاتی ہے۔ یہ مصنف نئی دنیا میں ہسپانوی اور پرتگیزی اکتشافات سے بھی باخبر ہے۔ مشرق بعید میں وہ جُور (کوریا) سے بھی آگاہ ہے۔ سیدی علی کا ہندوستان میں مختصر عرصے کے لیے قیام رہا۔ ہر

جگہ بالخصوص مغل اعظم کے شاہی دربار میں اس کو محبت و احترام سے دیکھا گیا اور اس کے سلطان کا عقیدت سے ذکر کیا گیا ۔ بارہا اس کو صوبے داری اور سپہ سالاری جیسے بلند مناصب کی پیشکش کی گئی تاکہ وہ ہندوستان میں مستقل قیام کر سکے ۔ ۱۵۵۶ء کے اوائل میں وہ ترکیہ کے لیے عازم سفر ہوا ۔ یہ سفر خشکی کے راستے سندھ، پنجاب، افغانستان، ترکستان، خراسان، آذربیجان اور ایران سے ہوکر طے ہوا ۔ اس لمبے سفر میں اس نے مشرق ترکی زبان بھی سیکھ لی اور اس میں شاعری بھی کرنے لگا ۔ اپریل ۱۵۵۷ء میں وہ ادریانوپل (ادرنہ) پہنچ گیا اور اپنی مہم کی ناکامی کی روداد سلطان کے حضور پیش کی ۔ سلطان نے نہ صرف اسے معاف کر دیا بلکہ دربار میں اسے ایک منصب پر بھی مقرر کر دیا ۔ بعد ازاں وہ چھوٹی جاگیروں کی آمد و خرج کے حسابات کا نگران رہا ۔

سیدی علی اپنے زمانے کا مقبول ترین شاعر تھا ۔ بحریات پر اس کی نظمیں ایک عرصے تک لوگوں کی زبانوں پر چڑھی رہیں ۔ ان نظموں میں فن کاری کے بجائے دلی جذبات کی فراوانی ہے، اس لیے ان کے پڑھنے میں جو خوشی و مسرت محسوس ہوتی ہے وہ کسی پیشہ ور شاعر کے ہنرمندانہ کلام میں نہیں پائی جاتی، دیکھیے ۔ *Die topographischen* : M. Bittner و W. Tomaschek *Kapitel des Indischen Seespiegels Mohit mit 30 Tafeln*، (وی آنا ۱۸۹۷ء) اور مرآۃ الممالک کی کامل اشاعت از نجیب عاصم، مطبع اقدام، قسطنطینیہ ۱۳۱۳ھ/۱۸۹۶ء ۔ مرآۃ الممالک کا بہت سی یورپی زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے ۔ A. Vambery نے اس کا ترجمہ *The travels and adventures of the Turkish admiral Sidi Ali Reis*، (لنڈن ۱۸۹۹ء) کے نام سے کیا تھا ۔ [اس سفرنامے کا اردو میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے] ۔

(K. SUSSHEIM)

علی بن الحسین التونسی : رک بہ * زین العابدین در [آ]، لائیڈن، بار دوم ۔

علی بن الحسین، زین العابدین : [ابوالحسن * کنیت اور الہاشمی اور القرشی نسبت ۔ حضرت علیؓ بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے پوتے] اور اہل بیت نبویؐ کے چشم و چراغ؛ اپنے زہد و عبادت کی وجہ سے زین العابدین کے لقب سے مشہور تھے [اور حلم و ورع کے لیے ضرب المثل] ۔ ان کا شمار ائمہ اثنا عشریہ میں ہوتا ہے ۔ [حضرات امامیہ کے نزدیک وہ چوتھے امام ہیں] ۔ جب کربلا میں ان کے والد بزرگوار حضرت حسین رضی اللہ عنہ شہید ہوئے (۶۱ھ/۶۸۰ء) تو وہ بیمار تھے؛ شمر ذی الجوشن نے ان کو قتل کروا دینا چاہا، لیکن ایسے میں عمرو بن سعد شامیوں کے آڑے آیا اور امام زین العابدین بچ گئے ۔ اس کے بعد ابن زیاد نے ان کو اہل بیت کے بچے کھچے افراد کے ہمراہ یزید کے پاس (شام) بھجوا دیا ۔ یزید نے اہل بیت کے ساتھ ہمدردانہ سلوک کیا اور سرکاری فوج کی نگرانی میں انھیں بحفاظت مدینہ منورہ واپس بھیج دیا ۔ جب اہل مدینہ نے یزید کے خلاف بغاوت کر دی تو حضرت زین العابدین (اور ان کے اعزہ) نے اس بغاوت میں کوئی حصہ نہیں لیا [اور مدینہ چھوڑ کر عقیق چلے گئے] ۔ جنگ حرہ (۶۳ھ/۶۸۳ء) میں فتح یابی کے بعد جب مسلم بن عقبہ [رک بآں] مدینے میں داخل ہوا تو اس نے امام زین العابدین کی بڑی تعظیم و تکریم کی ۔ اسی زمانے میں مختار بن ابی عبید الثقفی [رک بآں] نے حصول اقتدار کے لیے محبت اہل بیت کے نام پر خون حسینؓ کے انتقام کی دعوت دی اور ہزاروں آدمی اس کے ساتھ ہو گئے،

لیکن امام زین العابدین اس کے دام میں نہ آئے اور اس ہنگامے سے بالکل الگ رہے۔ اس کے بعد بنو امیہ اور ابن زبیر کے ساتھ مختار کی بڑی بڑی لڑائیاں ہوئیں، لیکن حضرت امام زین العابدین کنارہ کش رہے۔ علم و فضل اور زہد و تقوی غرض کہ ہر شے میں ان کی جلالت و عظمت پر سب کا اتفاق ہے (ابن سعد: طبقات، ۵: ۱۶۴، مطبوعۂ لائیڈن)۔ انفاق فی سبیل اللہ، فیاضی اور دریا دلی ان کا خاص وصف تھا۔ [وہ پوشیدہ طور پر سیکڑوں غریب اور مسکین لوگوں کے خورد و نوش کی کفالت فرماتے تھے]۔ تحمل اور برد باری اور نرمی و ملاطفت ان کے اخلاق کی نمایاں صفات تھیں۔ اپنے حق پرست اسلاف کی طرح خلفاے ثلثہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے ساتھ امام زین العابدین بھی سچی عقیدت رکھتے تھے اور ان کی برائی سننا پسند نہ فرماتے تھے۔

[مدینۂ منورہ میں پیدا ہوے اور وہیں وفات پائی]۔ بعض مؤرخین کے مطابق انھوں نے ۹۲ھ/ ۷۱۰ء میں وفات پائی، لیکن عام تذکرہ نگاروں کے نزدیک ۹۴ھ/ ۷۱۲ء میں فوت ہوے۔

[حضرت امام زین العابدین کثیر الاولاد تھے۔ ان کے ہاں چھے بیٹے ہوے: محمد، زید، علی، حسین، عبداللہ اور عمر۔ ان میں سے ہر ایک صاحب اولاد تھا۔ ان چھے بیٹوں کے علاوہ سات بیٹیاں بھی تھیں: (۱) خدیجہ، زوجۂ محمّد بن عمر بن علیؓ بن ابی طالب؛ (۲) عَبْدۃ، زوجۂ محمّد بن معاویہ بن عبداللہ بن جعفرؓ بن ابی طالب؛ (۳) أم کلثوم، زوجۂ داؤد بن الحسن بن الحسن؛ (۴) أم الحسن، زوجۂ داؤد بن علی بن عبداللہ بن العباسؓ بن عبدالمطلب؛ (۵) فاطمہ، اپنی بہن ام الحسن کی وفات کے بعد داؤد بن علی بن عبداللہ بن العباسؓ کے نکاح میں آئیں؛ (۶) [illegible]، زوجۂ علی بن الحسین بن الحسن بن علیؓ بن ابی طالب؛ (۷) أم الحسین، زوجۂ ابراہیم الامام بن محمّد بن علی بن عبداللہ بن العباسؓ۔

حضرت امام حسین بن علی رضی اللہ عنہ کی نسل ان کے صاحبزادے زین العابدین کے ذریعے خوب پھیلی۔ ان کی اولاد کے لیے دیکھیے ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۵۲ تا ۶۵۔

کتب انساب میں حضرت امام زین العابدین کی اور ان کے خاندان کے دیگر ارکان کی اولاد و احفاد پر ایک نظر ڈالنے سے یہ حقیقت روز روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ ان کے ہاں عمر، عمرو اور معاویہ نام کے کئی بزرگ ملتے ہیں اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان ناموں سے انھیں اور ان کی نسل کے بزرگوں کو ایک گونہ تعلق اور لگاؤ تھا۔

ایک یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ ان کی نسل میں ایک صاحب امیرکا بن علی بن حمزہ بن موسی بن جعفر ہوے ہیں جن کا زمانہ چوتھی صدی ہجری ہے۔ خیال ہے کہ وہ سیاحت و سفر کرتے کرتے اس سر زمین پر لنگر انداز ہوے جسے امریکہ کہتے ہیں اور انھی کے نام (امیرکا) پر امریکہ America پڑا]۔

مآخذ: ابن سعد: طبقات، ۵: ۱۵۶ ببعد، مطبوعۂ لائیڈن؛ (۲) الیعقوبی: التاریخ، (طبع Houtsma)، ۲: ۲۹۹ ببعد؛ (۳) الطبری، ۲: ۶۱۰ ببعد؛ (۴) ابن الاثیر: الکامل، ۴: ۳۳ ببعد (طبع Tornb)؛ (۵) ابن خلکان (مترجمہ دیسلان)، ۲: ۲۰۹ ببعد؛ (۶) *The Caliphate, its rise, decline, and fall*: Muir (بار سوم)، ص ۳۲۲ تا ۳۲۷؛ (۷) شاہ معین احمد ندوی: تابعین، ص ۲۹۲ تا ۳۰۲، مطبوعۂ اعظم گڑھ؛ (۸) ابو نعیم الاصفہانی: حلیہ الاولیاء، ۳: ۱۳۳؛ (۹) [illegible]: صفۃ الصفوۃ، ۲: ۵۲؛ (۱۰) عباس بن علی

الموسوی : تزهة الجالس، ۲ : ۱۵؛ (۱۱) ابن حزم : جمهرة انساب العرب، ص ۵۲] ۔

(K. V. ZETTERSTEEN و [ادارہ])

⊗ علی بن حسین، زین العابدین :

[شیعی نقطۂ نظر سے] ۔ بارہ اماموں میں چوتھے امام جن کی کنیت ہے ابو محمد و ابوالحسن اور لقب "زین العابدین" مشہور ہے ۔ وہ منصوص و معصوم امام ہیں اور تمام مسلمانوں میں عموماً اور شیعوں میں خصوصاً محبت و احترام رکھتے ہیں ۔

خاندان : امام زین العابدین کا پدری سلسلہ یہ ہے علی بن حسین بن ابی طالب علیہم السلام ۔ ان کی جدہ ماجدہ حضرت فاطمہ زہرا بنت حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم ہیں [رک باں] اور والدۂ ماجدہ شاہ زنان، شہر بانو بنت یزد جرد شاہ ایران تھیں ۔

ولادت : امام زین العابدین علی بن حسین علیہ السلام کی ولادت ۵ شعبان یا ۱۵ جمادی الاولی ۳۸ھ ہے (المناقب ۴ : ۱۳۱؛ اعیان الشیعة ۴، ۱ : ۶۰۴؛ منتخب التواریخ، ص ۳۴۸؛ منتہی الآمال، ۲ : ۲) ۔ ابن رستم الطبری (م ۳۸۵ھ بعد) کی روایت کے مطابق وہ بیت فاطمہ، بمسجد النبی شہر مدینہ میں متولد ہوئے (دلائل الامامہ، ص ۸۰) ۔ اس زمانے میں جنگ صفین ختم ہو چکی تھی اور خوارج کی شورش زوروں پر تھی ۔ امام حسینؑ نے اشارۂ قدرت سے فرزند کا نام "علی" رکھا اور ابن الخیرتین لقب ہوا، لیکن ان کی والدہ فرزند کی پرورش نہ فرما سکیں اور ولادت کے چند روز بعد ہی وفات پا گئیں (مسعودی : اثبات الوصیة، ص ۱۴۶؛ منتہی الآمال، ۲ : ۱) اس وقت گھر میں بزرگ خواتین موجود تھیں ۔ حضرت زینبؑ، حضرت ام کلثومؑ وغیرہ نیز امام حسین کی کنیزیں دیکھ بھال اور پرورش کے لیے موجود تھیں ۔ امام حسینؑ نے ایک کنیز کو خصوصی طور پر ان کی خدمت کے لیے مختص فرما دیا تھا (اثبات الوصیة، ص ۱۴۶) ۔ امام زین العابدین ہمیشہ ان کو "ماں" ہی فرماتے تھے ۔

بچپن : حضرت علیؑ بن الحسین نے پاک ماحول میں پرورش پائی، فطری عظمت کے جوہر نکھرتے رہے، ارد گرد کے حالات میں نشیب و فراز دیکھے ۔ امام حسنؑ کا پورا عہد حکمران کی طرف سے سختیوں میں گزرا، مدینے میں شام کے نمائندوں نے حضرت علیؑ کے خلاف پروپیگنڈے کی مہم جاری کر رکھی تھی حضرت علی بن الحسینؑ کی عمر کے دس بارہ سال اسی قسم کے حالات میں بسر ہوئے مگر ان کے دیکھنے والوں نے انہیں تقویٰ، عبادت اور بلند کرداری کا بہترین مظہر پایا ۔ کھیل کود کے بجائے ذکر و فکر سے رغبت تھی ۔

بچپن میں کمال تقویٰ کا یہ عالم تھا کہ بیماری کی حالت میں والد بزرگوار نے پوچھا اگر کسی چیز کو دل چاہتا ہو تو بتاؤ، انہوں نے عرض کی میری خواہش ہے کہ "میرا شمار ان لوگوں میں ہو جو خدا کے فیصلے کے خلاف کچھ نہیں چاہتے" امام حسینؑ نے ان کی تعریف کرتے ہوئے انہیں حضرت ابراہیمؑ سے تشبیہ دی (تاریخ ائمہ، ص ۳۷۷) ۔ بھرے گھر میں خاندان کے ساتھ زندگی آگے بڑھ رہی تھی کہ امام حسنؑ دنیا سے رخصت ہو گئے ۔ یہ واقعہ ۵۰ھ کا ہے ۔ اب خاندان کے بزرگ سربراہ امام حسینؑ تھے ۔

شادی : کم و بیش اٹھارہ برس کے ...

امام حسینؑ نے اپنے بڑے بھائی کی دختر فاطمة ام عبداللہ سے ان کی شادی کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نسل مبارک کی دونوں شاخوں کو پھر یکجا کر دیا ۔ اس کے نتیجہ میں ۵۷ھ میں

امام محمد باقر علیہ السلام پیدا ہوئے۔ اب امام زین العابدین کی تاہلی زندگی کا دور تھا۔

جوانی اور مصیبت : ۶۰ھ میں یزید نے امام حسینؑ سے بیعت طلب کی، امام حسینؑ نے انکار کیا اور مدینے سے مکے پھر مکے سے کربلا کا سفر کیا۔ اس سفر میں امام زین العابدین علی بن حسین بھی ہمرکاب تھے۔ محرم ۶۱ھ میں واقعۂ کربلا پیش آیا۔ ۱۰ محرم کو تمام انصار و اقربا میدان میں شہید ہوگئے۔ اکیلے امام زین العابدین باقی رہ گئے۔ کہا جاتا ہے کہ ۲ محرم الحرام کو حضرت علی بن حسینؑ نے زرہ پہنی، یہ زرہ کچھ بڑی تھی انہوں نے اس کے زائد حصے کو ہاتھوں میں لے کر توڑ دیا اور زرہ چھوٹی کر لی، اس سے وہ بیمار ہوگئے اور عاشورہ کے دن جنگ سے معذور رہے (مناقب، ۴: ۱۱۴)۔ اس طرح نسل امام حسینؑ کے وہی امین قرار پائے اور امامت کا منصب ان ہی کو عطا ہوا۔

۱۱ محرم الحرم ۶۱ھ کو اہل حرم قید کرکے کوفے بھیجے گئے۔ امام نے کوفے کے بازار میں تماشائیوں کو مخاطب کرکے بڑی مؤثر تقریر کی جس نے اہل کوفہ کے منہ پھیر دیے اور ان کی حقانیت واضح کر دی (اعیان الشیعہ، ج ۴/۱ : ۳۳۲؛ بلاغۃ الامام، ص ۹۳)۔ اب آل محمد انتہائی مظلومیت اور بےسردی کے عالم میں ابن زیاد کے سامنے کھڑی تھی، ابن زیاد گستاخیاں کر رہا تھا، اس نے پوچھا : تمہارا نام کیا ہے؟ امام نے فرمایا : علی بن حسینؑ۔ عبیداللہ بن زیاد : کیا اللہ نے علی بن حسینؑ کو قتل نہیں کیا؟ امام زین العابدین : وہ میرے بھائی علی تھے جنہیں لوگوں نے قتل کر دیا! ۔ ابن زیاد : نہیں بلکہ اللہ نے قتل کیا۔ امام زین العابدین نے یہ آیت پڑھی : اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا (۳۹ [الزمر] : ۴۲) [یعنی اللہ ہی لوگوں کے مرنے کے وقت ان کی روحیں قبض لیتا ہے۔

ابن زیاد اس جرأت کو دیکھ کر مشتعل ہوگیا اس نے حکم دیا کہ ان کی گردن اڑا دی جائے۔ جناب زینبؑ نے آگے بڑھ کر امامؑ کو اپنی حفاظت میں لے لیا (الطبری ۶ : ۲۶۳؛ الارشاد، ص ۲۲۸)۔ عبیداللہ بن زیاد نے اہل بیت کو کوفے سے دمشق بھیج دیا اس طرح یہ اہل حرم دربار یزید میں پہنچائے گئے، قافلہ کے نگہبان محضر بن ثعلبۃ العائذی نے مژدہ سنایا، اس اعلان مسرت کی آواز پر امام زین العابدین نے فرمایا ام محضّر کا لڑکا (محضر) بڑا ہی شریر و ملعون ہے۔ یزید کے سامنے سر امام حسینؑ پیش کیا گیا۔ یزید فتح کے نشے میں امام سے مخاطب ہوا۔ "فرزند حسینؑ! آپ کے باپ نے قطع رحم کیا (معاذ اللہ) اور میرے حق کو فراموش کیا، میری حکومت سے ٹکر لی، اس کا نتیجہ تم نے دیکھا، اللہ نے کیا دکھایا! (معاذ اللہ) امام زین العابدین نے فرمایا : "مَا اَصَابَ مِنْ مُّصِيْبَةٍ فِي الْاَرْضِ وَلَا فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ نَّبْرَاَهَا ۭ اِنَّ ذٰلِكَ عَلَي اللّٰهِ يَسِيْرٌ (۵۷ [الحدید] : ۲۲) [یعنی تم پر اور روئے زمین پر کوئی مصیبت ایسی نہیں پڑتی جو کتاب (لوح محفوظ) میں نہ ہو اس سے پہلے کہ ہم اسے پیدا کریں، بلاشبہہ یہ بات اللہ کے لیے آسان ہے] (الارشاد، ص ۲۳۰)۔

امام علی بن الحسین کی حق گوئی و جرأت کا یہ واقعہ بھی یادگار ہے کہ جب اہل بیت شام کے بازار سے گزر رہے تھے، تماشائیوں کا مجمع تھا، ایک ہوا خواہ حکومت نے ٹوک کر کہا "اے فرزند حسین! بتاؤ فتح کس کی ہوئی؟" آپ نے فرمایا اگر واقعاً تم سمجھنا چاہتے ہو کہ فاتح کون ہے تو نماز کے وقت جب اذان و اقامت کہنا اس وقت معلوم کر لینا کہ فتح کس کو ہوئی اور شکست کس کو ہوئی (الطبری، ۶ : ۲۶۴؛

شہید الساقوت، ص ۴۵۵).

ان مکالمات کے علاوہ شیخ جعفر عبّاس حائری نے، (بلاغة الامام علی بن الحسین میں ص ۹۷ سے ۱۱۰ تک) امام کے وہ بلاغت آفرین خطبے جمع کر دیے ہیں جو انھوں نے شام کے دربار میں دیے تھے ۔ یہ خطبات واقعۂ کربلا کی اہمیت اور مخالفین کی باطل پرستی پر روشنی ڈالتے ہیں ۔ یزید کے شہر بلکہ اس کے دربار میں امام کا یہ لسانی جہاد ان کی عظمت اور اعلٰی کردار کا روشن ثبوت ہے ۔ امام نے لوگوں کو اصل واقعات اور حقائق سے آگاہ کیا ۔ یزید نے آپ کی ایک تقریر کے دوران اذان شروع کرا دی ۔ امام نے "اللہ اکبر" کی صدا سن کر توحید کی گواہی دی اور جب مؤذّن نے : "اَشْہَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰہ" کہا تو یزید سے دریافت کیا ۔ یزید! یہ تیرے جدّ کا نام ہے یا میرے جدّ کا؟ اگر تو کہے کہ تیرے جدّ تھے تو کفر و دروغ ہے اور اگر یہ میرے جدّ تھے تو ان کی اولاد کو کیوں قتل کیا؟ (اعیان، ص ۳۴۲).

قیدِ شام سے رہائی پا کر امام زین العابدین مدینے تشریف لے گئے تو اہلِ مدینہ نے ان کا رقت انگیز طور پر استقبال کیا، اہل مدینہ نے تعزیت کی، امام روضۂ نبویؐ پر حاضر ہوئے، وہاں سے آ کر نعمان بن بشیر کو شام سے مدینہ تک ساتھ آنے کا صلہ دیا ۔ کچھ عورتوں نے امام حسینؑ کے سوگ میں سیاہ کپڑے پہنے اور دن رات گریہ و ماتم کیا ۔ امام علی بن حسینؑ نے ان کے کھانے پینے کا مستقل انتظام فرمایا (المحاسن، ص ۱۹۳؛ بحار الانوار، ۸ : ۲۱۰) (تفصیلات کے لیے دیکھیے مناقب، ۴ : ۱۲۷) ۔ اسی عالم میں کچھ عرصے تک وہ صحرا میں خیمہ زن بھی رہے جہاں سے آپ نجف و کربلا کے زائروں کا استقبال کرتے تھے (الاقبال ابن طاؤس).

جب مختار نے قاتلین (شہدائے کربلا) کے سر مدینے بھیجے تو امام کے لبوں پر مسکراہٹ آئی (مناقب، ص ۱۱۵ و ۱۲۷ رک بہ مقالہ تعزیہ) ۔ واقعۂ کربلا سے پوری اسلامی دنیا میں ہیجان پیدا ہو گیا، اہل مدینہ نے عبد اللہ ن زبیرؓ کی حمایت میں یزید سے بغاوت کر دی اس افراتفری میں امامؑ نے مصیبت زدہ لوگوں کی مدد کی، ابن اثیر کی روایت کے مطابق مروان بن حکم کو جب اپنے گھر والوں کی عزت و ناموس کا خطرہ ہوا تو وہ امام کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنی عورتوں کے لیے امام سے پناہ کا طلب گار ہوا ۔ حضرت نے اس کی عورتوں کو اپنے باغات و مسکن "ینْبُع" میں یا طائف میں، بھجوا دیا اور بڑی آبرومندی کے ساتھ رکھا (منتہی الآمال، ۲ : ۸؛ الطبری، ۷ : ۱۲) ۔ [یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ امام زین العابدین اور دوسرے اہل بیت (از خاندان ہی بنی ہاشم و عبدالمطلب) مدینہ کی اس تحریک سے مکمل طور پر علیحدہ رہے اور انھوں نے موقع ملنے پر حکمران جماعت کے ساتھ اپنی وابستگی اور فرمانبرداری کا اظہار بھی کیا (ابن سعد : طبقات، ۵ : ۲۱۵، بیروت ۱۹۵۸ء/۱۳۷۷ھ)].

۶۳ھ میں یزید نے مدینے پر لشکر کشی کی، حصین بن نمیر سکونی، حبیش بن دلجہ قیسی اور روح بن زنباع جزامی کو فوجیں دے کر مسلم بن عقبہ مری کی نگرانی میں "وبرہ" نامی چشمے تک خود ان کو الوداع کیا اور کہا : "اے مسلم! شامیوں کو اپنے دشمن سے نبٹنے دینا، ان کا ہاتھ نہ روکنا، بے شک مدینے کا رخ کرو، مگر اہل مدینہ تم سے لڑیں تو شدید جنگ کرو، اور جب فتح پالو تو پھر تین روز تک اس شہر کو خوب لوٹو (الاخبار الطوال، اردو ترجمہ، ص ۴۵۲)، فوج مدینے کے قریب

"حرہ" میں مورچے سنبھال کر جنگ آزما ہوئی، زبردست معرکہ ہوا جس میں نوسے سے زیادہ قریشی مارے گئے...(تاریخ الخلفاء، ص ۱۳۶؛ منتخب التواریخ، ص ۳۷۵؛ عمدۃ الاخبار فی مدینۃ المختار، ص ۳۰۷)۔ اس موقع پر امام زین العابدین کے علاوہ اہل شہر سے یزید کی غلامی کا اقرار کرایا گیا۔ اس عالم میں بھی امام نے مدینہ نہیں چھوڑا، بلکہ حفاظت روضۂ رسولؐ کے لیے مرقد کے پاس بیٹھ کر دعا کرتے رہے۔ لوگ آپ کو مسلم بن عقبہ کے پاس لائے تو وہ کھڑا ہوا اور اپنے پاس بٹھا کر کہنے لگا: "کوئی ضرورت ہو تو فرمائیے"۔ حضرت نے ہر گردن زدنی قیدی کی سفارش کی اور اسے معاف دلوائی، جب دربار سے پلٹے تو لوگوں نے پوچھا، فرزند رسولؐ آپ مسلم بن عقبہ کے پاس بیٹھے زیر لب کچھ پڑھ رہے تھے وہ کیا تھا؟ فرمایا میں یہ دعا پڑھ رہا تھا: اللھمّ ربّ السمٰوات السبع و ما اظللن و الارضین السبع و ما اقللن، رب العرش العظیم، رب محمد و آله الطاهرین، اعوذبک من شرّه، و ادرأ بک فی نحره، اسألک ان تؤتینی خیره و تکفینی شرّه [یعنی یا اللہ سات آسمانوں اور جن پر وہ سایہ فگن ہیں، سات زمینوں اور جو کچھ ان کے اوپر ہے سب کے پروردگار! اے رب عرش عظیم! اے رب محمد و آل اطہار! میں اس شخص کے شر سے تیری پناہ مانگتا ہوں، میں اس کا شر تیری مدد سے اس کے اوپر لوٹاتا ہوں، پروردگار! مجھے اس کے شر سے بچا، اس کی بھلائی کا رخ مجھے دکھا] (مروج الذھب، ۳ : ۸۰)۔

مروان کے علاوہ بھی آپ نے سینکڑوں مردوں اور لاوارث عورتوں کو پناہ دی، ان کے لیے ہر قسم کی راحت و آسائش کا انتظام کیا (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: اعیان الشیعہ، ۴/۱: ۶۶۱؛ منتخب التواریخ، ص [illegible]؛ واقعات [illegible]

کے بعد مسلم بن عقبہ نے ۶۴ھ میں مکے پر حملہ کیا اور حرم کی بے حرمتی کی، اہل مکہ کا قتل عام کیا (تاریخ الخلفاء، طبع کانپور، ص ۱۴۶؛ منتخب التواریخ، ص ۳۵۷)۔ اس دور میں امام زین العابدین علی بن الحسینؑ نے مسلمانوں کی جہاں تک ہو سکا امداد فرمائی، آخر یزید کی موت سے شامی فوج بے دست و پا ہوگئی، مسلم بن عقبہ نے واپسی کی ٹھانی، حصین بن نمیر مکے سے بھاگا، راستے میں اس کے ساتھی اور جانور بھوک سے تباہ حال ہوگئے۔ ادھر سے امام کے خدام اونٹ پر چارہ اور غلہ لیے جا رہے تھے، حصین نے چارہ طلب کیا امام نے بلا قیمت اس کی ضرورت سے زیادہ چارہ اسے دے دیا، حصین نے نام پوچھا اور اپنا تعارف کرا دیا اور یہ بھی کہا کہ موقع غنیمت ہے آپ حکومت حاصل کرنے کی کوشش کریں۔ امام نے کوئی جواب نہ دیا، بلکہ استغنا اور بے نیازی سے گزر گئے۔ اس کے کچھ دن بعد امیر مختار نے بھی امام کو یہ پیش کش کی، امام نے اس کو بھی رد کر دیا (مروج الذھب، ۳ : ۸۴)۔ عبداللہؓ بن زبیر، مروان بن حکم اور عبدالملک بن مروان کی حکومتیں بھی ایسے حالات سے دوچار تھیں کہ امام ان سے فائدہ اٹھا سکتے تھے، لیکن انہوں نے سیاسی الٹ پھیر سے پہلو بچا کر دین کی بنیادی ضرورتوں کو سامنے رکھا۔ بے اصولی، ہمہ وقت تبدیلی کے بحران میں۔ آپ صبر و استقلال، اخلاق و ہدایت آفرینی کے لیے نشان راہ بنے رہے، سیاسی لوگ امام کو ایذائیں پہنچاتے تو وہ صبر سے مقابلہ کرتے۔ مروان بن حکم نے اپنے مختصر دور حکمرانی میں جو مظالم کیے، حضرت علی اور اولاد علی کے احسانات کا جو بدلہ دیا اس کا تذکرہ دل دوز ہے (المسعودی: اثبات الوصیۃ، ص ۱۶۸)۔

مروان کے بعد عبدالملک اس کا جانشین ہوا۔ عبدالملک کے گورنر حجاج بن یوسف ثقفی

کی تحریک یا سابقہ مخالفت کی وجہ سے امام زین العابدین کو مدینے سے شام بھیجا گیا اور حضرت نے قید کی تکلیف اٹھائی (الصواعق، ص ۱۱۹؛ مناقب، ۴ : ۱۰۸؛ مطالب المسئول، ص ۲۶۳)۔ کہا جاتا ہے کہ حجاج نے عبد الملک کو قتل امام کا مشورہ دیا، لیکن عبدالملک نے ایک حکم کے ذریعے امام کے احترام کی تاکید کی (اثبات الوصیۃ، ص ۲۶۳)۔

۷۴ھ میں حجاج نے خانہ کعبہ کی تعمیر عبداللہ بن زبیرؓ کو منہدم کر کے دوبارہ تعمیر کی بنیاد امام زین العابدین سے رکھوائی (المناقب، ۴ : ۱۱۲)۔ عمر بن عبدالعزیزؒ کی امارت میں روضۂ نبویؐ کی اصلاح ہوئی تو امام زین العابدینؑ نے قبر اقدس کو غبار سے پاک کیا (وفاء الوفاء، ۱ : ۳۸۹)۔

بنی امیہ کے حکمران مدینے کی عام فضا پر امام زین العابدین کا روحانی اقتدار دیکھ کر ظاہر داری کے ساتھ ساتھ موقع بموقع امام کی بے حرمتی کرنے سے بھی دریغ نہ کرتے تھے: چنانچہ ہشام بن عبدالملک اپنی تاجداری سے پہلے حشم و خدم کے ساتھ حج کرنے آیا، حرم میں مجمع تھا، طواف کے لیے گنجائش نہ تھی، کھڑا انتظار کر رہا تھا کہ مجمع کم ہو تو آگے بڑھ کر طواف کرے، اتنے میں امام زین العابدین تشریف لائے اور بلا انتظار طواف کے لیے آگے بڑھے، ان کو آتے دیکھ کر مجمع خود بخود راہ دیتا چلا گیا اور امام نے بڑے اطمینان سے طواف کیا، اس کے بعد حجر اسود کو بوسہ دینے کے لیے رکن حجر کا رخ کیا، لوگ ہٹ گئے اور امام نے حجر اسود کو بوسہ دیا۔ ہشام نے بات کو سبک کرنے اور انجان ظاہر کرنے کے لیے پوچھا: یہ کون صاحب ہیں؟ قریب ہی فرزدق شاعر کھڑا تھا، ہشام کا سوال سن کر برجستہ بولا:

هذا الذّی تعرف البطحاءُ وطأته
والبیتُ یعرفه والحل والحرم

فرزدق کا یہ قصیدہ مختلف ادبی اور تاریخی کتابوں میں موجود ہے، فارسی میں ملّا جامی اور اردو میں بہت سے حضرات نے منظوم ترجمے کیے ہیں (تاریخ ائمہ، ص ۳۸۰)۔

ہشام یہ قصیدہ سن کر مشتعل ہو گیا اور فرزدق کو "عسفان" (بین المکہ و المدینہ) میں قید کروا دیا۔ امام زین العابدین کو اطلاع ملی تو انھوں نے بارہ ہزار درہم فرزدق کو بھیجے اور فرمایا کہ اگر ہمارے پاس اس سے زیادہ ہوتا تو اضافہ کرتے (دیکھیے الفتال: روضۃ الواعظین، ص ۲۳۱؛ سبط ابن الجوزی: تذکرۃ خواص ائمۃ، ترجمہ اردو، ص ۳۸۸؛ اعیان الشیعہ، ۴ : ۳۷۳؛ الصواعق المحرقہ، ص ۱۲۰)۔

سراپا: امام زین العابدین ہاشمی علوی حسینی تھے، اس لیے خط و خال اور قد و قامت میں وہی نور و جلال، ہیبت و وجاہت تھی [جو اس خاندان کا خاصّہ ہے]۔ عبداللہ بن مبارکؒ نے آپ کو سات آٹھ سال کی عمر میں بلا زاد و راحلہ سفر حج میں دیکھا اور گفتگو کر کے ان کی وسعت علمی کے معترف ہو گئے (مناقب، ۴ : ۱۲۱)۔ اصمعی رات کے وقت طواف خانۂ کعبہ میں مصروف تھے۔ اچانک ان کی نظر ایک نوجوان پر پڑی، حسین چہرہ، دو زلفیں لٹکی ہوئی پردۂ خانہ کعبہ پکڑے مناجات کر رہا ہے۔ معلوم ہوا کہ وہ نوجوان امام علی بن حسین ہیں (مناقب، ۴ : ۱۱۸)۔ آپ کو کثرت سجدہ کی بنا پر سجّاد اور ذوالثفنات (ترجمہ، تذکرۂ خواص ائمۃ، ص ۲۸۳؛ المناقب، جلد چہارم؛ علل الشرائع، ص ۲۳۳؛ ترجمہ جلاء العیون، ص ۵۸۵)، یعنی مقاماتِ سجدہ کی جلد موٹی ہو گئی تھی اور بار بار ان گھٹنوں کو

کاٹ کر جدا کیا جاتا تھا۔

مروی ہے کہ زین العابدین قیامت کے روز اسی نام سے پکارے جائیں گے (علل الشرایع، ص ۲۲۹)، نماز میں انتہائی اذیت کے باوجود ان کو خبر نہ ہوتی تھی: سید العابدین، عابد، زین الصالحین، منار القانتین، الخاشع، المتہجد، الزاہد، العدل، البکّاء ان کے القاب تھے (جس سے آپ کی صورت و سیرت دونوں پر روشنی پڑتی ہے)۔ نورالابصار و اخبار الاول میں ہے کہ امام کی رنگت گندمی، نحیف و لاغر بدن اور متوسط القامت تھے (تاریخ ائمہ، ص ۷۶)۔

لباس: مختلف لوگوں نے امام کو مختلف طریقوں سے دیکھا مثلاً نصر بن اوس طائی امام کے پاس حاضر ہوئے تو آپ گلابی رنگ کی موٹی چادر زیب دوش کیے تھے، ایک شخص نے زیارت کی اور کہا کہ حضرت خضاب لگاتے تھے۔ کسی نے ان کو موسم سرما میں دیکھا تو بیان کیا کہ آسمانی رنگ کا گرم لباس پہنتے تھے (لباس پر بحث کے لیے دیکھیے اعیان الشیعہ، ۴/۱ : ۴۱۴)۔

امام کا دستور تھا کہ گرمی میں جاڑے کا لباس اور جاڑے میں گرمی کا لباس قنبر کو دے دیتے تھے۔ عبا کے علاوہ لوگوں نے ان کو عمامے میں اور تحتُ الحنک کے ساتھ بھی دیکھا اور ٹوپی پہنے ہوئے بھی۔ گرمیوں میں معمولی لباس میں بھی دیکھا اور اچھے لباس میں بھی۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حضرت علیؓ بن ابی طالب کی طرح موٹا لباس پسند فرماتے تھے (الارشاد، ص ۲۳۹)۔

وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی پیروی میں خوشبو پسند فرماتے تھے۔ حمام فرمانے کے بعد جسم پر تیل اور لباس میں عطر لگاتے تھے، الطبرسی نے لکھا ہے کہ امام کے پاس چاندی کی ڈبیا میں مشک دانہ تھا جس سے لباس معطر فرماتے تھے (مکارم الاخلاق، مطبوعۂ قاہرہ، ص ۱۷)۔ دست مبارک میں انگشتری پہنتے تھے۔ امام کی انگوٹھیوں کے نگینوں پر مختلف عبارتیں کندہ تھیں، مثلاً "لکل غم حسبی اللہ"، "القوۃ للہ جمیعاً"، "العزۃ للہ"، الحمدللہ العلی"، "خزی و شقی قاتل الحسین بن علیؑ"، "إنَّ اللہ بالغُ امرہ" (اعیان الشیعہ، ۴/۱ : ۴۱)۔

مکان: خیال ہوتا ہے کہ ابتدا میں وہ اپنے والد کے ساتھ مسجد نبویؐ کے قریب رہتے ہوں گے لیکن توسیع مسجد نبویؐ کے بعد انہوں نے مکان بدلا۔ شیخ احمد بن عبدالحمید عباسی نے لکھا ہے کہ شہر مدینہ کی چار دیواری کے باہر اور جنت البقیع کے قریب شمال میں امام زین العابدین کا مکان تھا اور باب اول و مشہد عباس کے قریب امام زین العابدین کا کنواں اور مشہد عباس کے مغرب میں ایک مسجد ہے جسے امام کی طرف منسوب کیا جاتا ہے (عمدۃ الاخبار، ص ۱۵۸)۔ جناب شیخ عباس قمی نے ذکر کیا ہے کہ مکان امام زین العابدین میں دو رکعت نماز پڑھنا چاہیے (مفاتیح الجنان، ص ۳۳۹)۔

تبرکات رسولؐ: ابو خالد کابلی کہتے ہیں کہ مجھے حضرت علی بن حسین نے انگشتری، زرہ، تلوار، ذوالفقار، عمامہ (سحاب)، رداء، عصا اور نعلین رسولؐ گھر سے منگوا کر دکھائیں (مناقب، ۴ : ص ۱۰۹)۔ عبدالملک بن مروان نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تلوار حاصل کرنے کے لیے ان کو ڈرایا دھمکایا بھی، مگر انہوں نے اس کی پرواہ نہ کی اور تبرکات اپنے قبضے میں رکھے (مناقب، ۴ : ۱۲۶)۔

امامت: شیعی نقطۂ نظر کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے بعد بارہ اماموں کو نامزد فرمایا تھا، امام حسینؑ سفر کربلا

سے پہلے 'کتابیں اور وصیت' ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ کو امانت کے طور پر دے گئے تھے۔ جب امام زین العابدین واپس آئے تو حضرت ام المؤمنین نے وہ تبرکات ان کو دے دیئے۔ کربلا میں حضرت امام حسینؑ نے شہادت سے پہلے خاص طور پر باقی تبرکات اپنی صاحب زادی حضرت فاطمہؑ کو دیے کہ بھائی کو دے دے (الکافی، ۱ : ۳۰۳)۔ اس کے علاوہ خود امام زین العابدین نے بھی فرمایا ہے "نحن ائمة المسلمین و حجج اللہ علی العالمین و سادة المؤمنین" الی آخرہ (مناقب، ۴ : ۱۲۷)۔

امام حسینؑ کے بعد اہل تشیع کے نزدیک وہی افضل و اعلیٰ ہیں۔ امام محمد باقرؑ، جابر بن عبداللہ انصاریؓ، محمد بن مسلمؒ، ابن شہاب الزہری، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سب آپ کو بے مثل و یگانۂ روزگار سمجھتے تھے (تذکرة الخواص، ص ۳۹۱؛ مناقب، ۴ : ۱۲۷؛ الارشاد، ص ۲۳۸؛ روضة الواعظین، ص ۳۳۷)۔ ابو عمرو بن بحر الجاحظ کے بقول خارجی و معتزلی و شیعی میں کوئی شخص آپ کی تفضیل و تقدیم میں شک و شبہہ نہیں رکھتا (عمدة الطالب، ص ۱۹۴، طبع ۱۳۸۰ھ)۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے ان کی خبر وفات سن کر کہا تھا "ذهب سراج الدنیا و جمال الاسلام و زین العابدین" (الیعقوبی، ۲ : ۴۸)۔

امامؑ بے حد صابر اور حلیم تھے، متعدد غلاموں اور کنیزوں کو سنگین خطاؤں پر معاف بھی کیا اور آزاد بھی فرمایا۔ مختلف دشمنوں کو ان کی بے ادبیوں کے باوجود احسانات سے نوازا (واقعات کے لیے دیکھیے مناقب، ۴ : ۱۲۲ و ۱۲۵)۔ ہشام بن اسمٰعیل نے اپنی امارت کے زمانے میں ان کو بہت دکھ دیے، وہ معزول ہو کر معتوب ہوا، امامؑ نے اس حالت میں بھی ان کی [illegible] فرمایا جس پر وہ حیران رہ گیا۔

امامؑ نے غلام اور آقا، عرب اور عجم، غریب اور امیر کے فرق کو ختم کیا، غلاموں کی عزت افزائی فرمائی کہ لوگ ان کو مثالی طور پر پیش کرتے تھے (مروج الذهب، ۳ : ۲۳۹؛ ابن قتیبہ: المعارف، ص ۷۹)۔ غربا سے محبت کا یہ عالم کہ راستے سے گزر رہے تھے کہ چند اپاہجوں (مجذومین) نے کھانے میں شریک ہونے کی درخواست کی۔ امام نے فرمایا روزے سے ہوں ورنہ تمہارے ساتھ بیٹھ جاتا وہاں سے گھر آئے، کھانا بکوایا اور افطار کے وقت ان لوگوں کو بلوا کر ان کے ساتھ کھانا تناول فرمایا (مناقب، ۴ : ۱۲۵)۔

امام اس وقار و تحمل سے راستہ طے کرتے تھے جیسے سر پر طائر بیٹھا ہو، نہ دائیں بائیں دیکھتے نہ ہاتھ کی نامناسب حرکت فرماتے تھے (مناقب، ۴ : ۱۲۵)۔

سفر: امام زین العابدین نے مدینے سے اہم ترین سفر رجب ۶۰ھ میں کیا، جب امام حسین علیہ السلام بیعت یزید سے انکار کر کے مکے تشریف لے گئے۔ پھر آپ مکے سے عراق روانہ ہوئے اور کربلا میں شہید کیے گئے، اس کے بعد امام زین العابدین کربلا سے کوفے اور کوفے سے شام (دمشق) بھیجے گئے۔ دوسرا سفر بھی اسیری کا سفر تھا۔ آپ مدینے سے عبدالملک کے پاس دمشق روانہ کیے گئے تھے۔ (تذکرة الخواص، ص ۳۸۴) شاید اسی سفر کی یادگار دمشق کی وہ مسجد ہے جس کا تذکرہ الدمیری نے حیوة الحیوان، ۱ : ۱۲۱؛ تاریخ ائمة، ص ۳۷۸) میں کیا ہے۔ تیسرا سفر زیارت مزار حضرت علیؑ و حضرت امام حسینؑ کے لیے فرمایا۔ ابو حمزۂ ثمالی نے اسی سفر میں حضرت کی پہلی مرتبہ زیارت اس وقت کی جب امام مسجد کوفہ کے باب الفیل سے [illegible] رکعت نماز ادا فرما کر

باہر آئے۔ ابو حمزہ امام کے پیچھے پیچھے تھے۔ امام، بئر الرکاۃ/الرکوہ تک آن کر ٹھہرے یہاں دو ناقے بندھے تھے اور ایک غلام حاضر تھا۔ ابو حمزہ نے غلام سے پوچھا: یہ بزرگ کون ہیں؟ اس نے کہا: علی ابن حسینؑ، یہ قریب گئے سلام کیا اور پوچھا "جہاں آپ کے والد بزرگوار شہید کیے گئے وہاں آنے کا سبب کیا ہوا؟ فرمایا: والد بزرگوار کے مزار کی زیارت کرکے اس مسجد میں نماز پڑھنے آیا تھا" (الروضۃ من الکافی، ص ۵۵)۔ مؤلف تاریخ الکوفۃ، (ص ۹۸، طبع نجف ۱۳۷۹ھ) کے بقول حضرت علی بن حسینؑ نے کوفے کی "مسجد غنی/مسجد مبارک" میں نماز پڑھی اور دعا فرمائی تھی۔

ینبع میں آپ کی جدی زمین و باغات اور چشمے تھے (دلائل الامامۃ، ج ۸۹؛ عمدۃ الاخبار، ص ۳۳۳)، مدینے کے پاس "ام العیال" نامی قریہ بھی حضرت فاطمۃ الزہراء کا وقف تھا (دسویں صدی ہجری تک یہ علاقہ حسینی سادات کے قبضے میں رہا، احمد بن عبدالحمید عباسی: عمدۃ الاخبار، ص ۳۳۶)، بغیغہ نامی کنواں اور باغات (حوالۂ مذکورہ، ص ۲۸۲)، مرتج نامی وادی بھی امام کے والد کی ملکیت تھی (حوالۂ مذکورہ، ص ۲۰۳، نیز المبرد: الکامل، ۳ : ۹۳۸، قاہرہ ۱۹۳۷ء)۔ امام ان مقامات پر آتے جاتے رہتے ہوں گے، خود امام کے باغات میں پانچ سو درخت کھجوروں کے تھے، وہ ہر درخت کے نیچے نمازیں ادا کرتے تھے۔

حج: امام نے پیدل اور سواری پر بائیس حج فرمائے، راستے میں لوگوں کی خدمت فرماتے تھے، اپنی شخصیت کا اظہار نہ فرماتے تھے۔ کسی نے سبب پوچھا تو فرمایا مجھے اچھا نہیں معلوم ہوتا کہ لوگ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے واسطے سے میرے ساتھ کچھ سلوک کریں یا میری شخصیت کے پیش نظر کوئی خدمت انجام دیں اور میں اس کا صلہ نہ دے سکوں (المبرد: الکامل، ۲ : ۲۸۲، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ مناقب، ۲ : ۳۴۴)۔

جس ناقے پر آپ نے سفر فرمائے تھے اسے کبھی نہیں مارا (الکافی، ۱ : ۴۶۷)۔ پیدل سفر میں بے زاد و راحلہ ہوتے۔ جب کوئی پوچھتا تو تقوی اور خوف خدا کی باتیں فرماتے تھے۔ سفر میں اور حرم میں لوگوں کو دین کی تعلیم دیتے تھے اور عقائد درست فرماتے تھے (مناقب و احتجاج)۔

اخلاق و عادات: حضرت علی بن حسین معرفت و تقوی، خضوع و خشوع میں یگانۂ روزگار تھے، وضو کرتے وقت چہرے کا رنگ زرد ہو جاتا تھا، لوگ پوچھتے کہ یہ حالت کیوں ہے؟ فرماتے، تم جانتے بھی ہو، کس کے دربار کی تیاری کر رہا ہوں۔ آپ دن رات میں ہزار رکعت نماز ادا کرتے تھے۔ ضعف کی وجہ سے تیز ہوا میں بالی (سنبلہ) کی طرح جھومتے تھے۔ کثرت بیداری سے رنگ اڑ گیا تھا، روتے روتے چشم مبارک متاثر تھی، کثرت قیام و رکوع سے پنڈلیوں پر ورم ہوگیا تھا، ایک مرتبہ امام محمد باقر یہ گریہ خیز حالت دیکھ کر رو دیے۔ آپ نے فرمایا "وہ کتاب لاؤ جس میں حضرت علیؑ کی عبادت کا تذکرہ ہے"۔ کتاب حاضر کی، کچھ دیر تک اسے ملاحظہ کیا، پھر گھبرا کر کتاب رکھتے ہوئے فرمایا: علی جیسی عبادت کون کر سکتا ہے۔ ابو عبدالرحمن الہمدانی الیمانی طاؤس (م ۱۰۶ھ) نے حرم کعبہ، حجر اسمٰعیل میں رات گئے حضرت کو دیر تک نماز پڑھتے دیکھا۔ پھر حضرت نے سجدہ کیا، سجدے میں فرمایا: "عُبَیدُکَ بفنائک، مسکینک بفنائک، فقیرک بفنائک، سائلک بفنائک" تیرا حقیر بندہ تیرے صحن میں ہے، تیرا مسکین تیرے صحن میں ہے، تیرا فقیر تیرے صحن میں ہے، تیرا سائل

تیرے صحن میں ہے۔ طاؤس جب کسی مشکل میں یہ دعا پڑھتے تھے وہ مشکل آسان ہو جاتی تھی (الارشاد، ص ۲۳۹؛ روضة الواعظین، ص ۲۳۷)۔ ان کے پاس ایک تھیلی میں خاک کربلا رہتی تھی جس پر سجدہ فرماتے تھے (مناقب، ۴ : ۱۰۸)۔ آپ نے اپنے مکان میں مسجد بھی بنائی تھی (ینابیع المودة، ص ۳۰۷)۔

جب کسی نعمت الٰہی کو یاد کرتے، جب کسی آیت سجدہ کی تلاوت فرماتے، جب کسی تکلیف سے راحت اور کسی دشمن کی شرارت سے نجات پاتے تو سجدہ کرتے تھے۔ نماز سے فارغ ہو کر، دو آدمیوں میں صلح کرانے کے بعد سجدہ فرماتے تھے، اسی لیے سجاد و سید الساجدین لقب ہوا (مناقب، ۱ : ۱۲۷)۔ نماز مغرب کے بعد وظائف میں طول دیتے تھے (المحاسن)، طویل اور مختلف دعائیں پڑھتے تھے۔ ان کی تعلیم کردہ دعاؤں کا مجموعہ صحیفۂ کاملہ" آج بھی موجود ہے۔

حضرت علی بن الحسین عام دنوں میں بھی روزے رکھتے تھے۔ ان کی یہ عادت بھی تھی کہ افطار کے لیے جانور ذبح کرواتے اور وہ سب کھانے لوگوں کے گھروں پر بھیج دیتے تھے، خود کھجور اور روٹی پر اکتفا فرماتے تھے۔

رمضان میں غلاموں کی غلطیاں قلم بند فرماتے تھے، شب عید سب کو جمع کرکے فرماتے تھے میں نے تمہاری غلطیاں دیکھیں مگر باز پرس نہیں کی، اب میں تم سب کو معاف کرتا ہوں تم بھی رو رو کر دعا کرو کہ خدا اسی طرح مجھے معاف فرما دے، یہ کہہ کر فریاد کرتے اور خوف خدا سے روتے تھے (مناقب، ۴ : ۱۲۲)۔

غلاموں کو آزاد کرنا اور کنیزوں کے گھر آباد کرانا ان کا روز مرہ تھا، متعدد غلطیوں پر اور سخت ترین تکلیفوں کے باوجود انہیں جھڑکنے کے بجائے راہ خدا میں آزاد کر دیا کرتے تھے۔ شب و روز عبادت و ریاضت کی حد یہ ہے کہ آپ کی خادمہ کہتی تھی کہ انہیں دن کو دسترخوان اور رات کو فرش خواب بچھانے کی نوبت نہ آئی (مناقب، ۴ : ۱۲۱)۔

پسندیدہ سے پسندیدہ چیز بھی سائل کو دینے میں ذرا بھی تامل نہ تھا (البرقی: کتاب المحاسن، ص ۵۴۷؛ اعیان الشیعة، ۱/۱ : ۴۶۵)۔ وہ فرمایا کرتے تھے کہ "سائل کو عطا کرو، سائل کو خالی ہاتھ نہ لوٹایا کرو" (اعیان، حوالہ مذکور)۔

قرضوں کی ادائی اور مالی امداد: حضرت علی بن الحسین نے لاکھوں روپیہ راہ خدا میں صرف کیا۔ مدینے اور مکے کی املاک آپ کو ملی تھیں، جن میں سے دمشق سے واپسی پر آپ نے مدینہ کا مشہور چشمہ "عین تخنّس" ستر ہزار دینار میں بیچ کر امام حسینؑ کا قرض ادا فرمایا (عمدة الاخبار، ص ۳۸۸، مطبوعة قاهرہ؛ فصول من تاریخ المدینة المنورة، ص ۲۷۵؛ مناقب، ۴ : ۱۱۴)۔ محمد بن اسامہ بن زید کی عیادت کو تشریف لے گئے، انہیں پریشان دیکھ کر سبب پوچھا۔ اس کے بعد پندرہ ہزار دینار بطور قرض ابن اسامہ کو ادا کرنے کا وعدہ فرما کر انہیں اطمینان دلا دیا (الارشاد، ص ۲۴۲؛ مناقب ۴ : ۱۲۵)۔ اسی طرح عبداللہ بن حسن کا قرض بھی آپ نے ادا فرمایا (مناقب، ۴ : ۱۲۵)۔

زہری کہتے ہیں وہ امام کے حضور میں حاضر تھے کہ ایک شخص آیا اور اپنے قرض کا ذکر کرنے لگا، حضرت اس کی داستان سن کر رو دیے، لوگوں نے سبب پوچھا، آپ نے فرمایا کہ اس شخص نے سوال کیا اور میں خالی ہاتھ ہوں اور اس شخص کی ضرورت پوری نہیں ہوئی، کچھ دیر بعد محفل برخاست ہوئی، لوگ اٹھ کر باہر گئے ان میں سے ایک شخص نے طعنہ دیا، دیکھو! ان کے خیال

میں امام ہر چیز کے حاکم ہیں حالانکہ ان کی عاجزی ہم سب نے دیکھ لی۔ وہ غریب شخص دوبارہ حاضر خدمت ہوا اور آن کر واقعہ بیان کیا، حضرت نے گھر جا کر جو کچھ تھا یعنی دو روٹیاں سائل کو دیں اور دعا دی کہ خدا برکت دے گا، تیرا قرض ادا ہوگا؛ چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ اس نے روٹی بیچ کر حیرت انگیز برکت پائی اور قرض سے سبک دوش ہوا (روضة الواعظین، ص ۲۳۵؛ مناقب، ۴ : ۱۱۶)۔

آپ رات کے اندھیرے میں غربا کے گھروں پر نان و طعام پہنچاتے تھے، درہم و دینار دیتے تھے (الکافی، ۱ : ۴۶۸) اور انہیں خبر بھی نہ ہوتی تھی۔ جب انہوں نے رحلت فرمائی تو معلوم ہوا کہ وہ دستگیر امام زین العابدین تھے (مناقب، ۴ : ۱۲۰) وہ شکر، لوز اور اچھی اچھی چیزیں صدقے میں دیتے تھے اور فرماتے تھے کہ خدا کا ارشاد ہے: "لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ (حوالۂ مذکور)۔

اس قسم کی امداد و خبر گیری کے لیے کبھی کبھی ان کو ہزاروں درہم کا مقروض بھی ہونا پڑتا تھا (مناقب، ۴ : ۱۰۷)۔

شہادت: حضرت علی بن الحسین نے ۲۵/۱۲ محرم ۹۵ھ/۷۱۳ء کو مدینہ میں سفر آخرت فرمایا۔ وقت آخر آپ سورة الواقعہ، سورة الفتح اور آیات کی تلاوت میں مصروف تھے کہ اسی حالت میں تار نفس ٹوٹ گیا (ترجمہ جلاء العیون، ص ۵۸۹)۔ کہا جاتا ہے کہ ولید بن عبدالملک نے امام زین العابدین کو زہر دلوایا تھا (دلائل الامامہ، ص ۸۰؛ الصواعق المحرقہ، ص ۱۲۰)۔ بعد وفات امام باقر نے غسل دیا۔ غسل کے وقت آپ کی پشت پر بوریاں اٹھانے کے نشان تھے، یہ بوریاں اٹھا کر رات کے اندھیرے میں غربا کے گھروں میں کھانا اور روپیہ پہنچاتے تھے (الیعقوبی، ۲ : ۴۵)۔ تجہیز و تکفین و نماز جنازہ کے بعد جنت البقیع میں امام حسن کے پہلو میں دفن کیا گیا (مروج الذہب، ۳ : ۱۶۹)۔ ان کی زوجۂ محترمہ نے ان کی قبر پر خیمہ نصب کر دیا تھا (دلائل الامامہ، ص ۸۱)۔ کمال الدین کے زمانے میں امام کی قبر قبۂ عباس بن عبدالمطلب میں تھی (مطالب السئول، ص ۲۶۸) اور باقاعدہ عمارت تھی۔

اولاد: امام محمد باقر علیہ السلام، عبداللہ، حسن، حسین، زید، عمر، حسین اصغر، عبدالرحمٰن، سلیمان، علی، خدیجہ، محمد اصغر، فاطمہ، علیہ، ام کلثوم؛ گیارہ بیٹے اور چار بیٹیاں سات ازواج اور کنیزوں سے۔ مجدی کے بقول نو بیٹیاں اور گیارہ بیٹے تھے، جس میں سے چھے صاحبزادوں کی اولاد کا سلسلہ باقی ہے (الارشاد، ص ۲۲۴)۔ وہ فرزند یہ ہیں: محمد باقر، عبداللہ الباہر، زید الشہید، عمر الاشرف، حسین الاصغر، علی الاصغر (عمدة الطالب، ص ۱۹۴، نجف ۱۳۸۰ھ)۔

آثار و تصانیف: حضرت علی بن حسین مدینے میں اصحاب و تابعین کے مقتدا تھے، لوگ ان سے مشکلات میں رجوع کرتے تھے۔ متعدد اکابر نے ان کے حلقۂ درس سے فیض پایا (رجال الطوسی، میں فہرست اور منتہی الآمال میں چند اہم اصحاب کے احوال لکھے ہیں)۔ امام محمد باقر علیہ السلام فرماتے ہیں کہ آپ نوجوان طلبا کو دیکھ کر آفرین کہتے اور فرماتے تھے "تم آج کے چھوٹے مستقبل میں بڑے بنو گے" (بلاغة الامام، ص ۱۷۱)۔ علما کی ہمت افزائی اور مباحث میں شرکت آپ کا شیوہ تھا، مختلف مذاہب کے افراد کو اسلام کے عقائد و حقائق سمجھاتے تھے (الاحتجاج، ص ۱۶۱)۔ ان کے مراسلات و خطبات کا کچھ حصہ کتب احادیث میں محفوظ ہے۔ ان کے علاوہ حضرت کی مستقل تصانیف میں سے چند کتابیں اب تک

محفوظ ہیں :

۱۔ الصحیفة الکاملة : امام کی اکٹھی دعاؤں کا یہ مجموعہ فلسفۂ عبادت، اعتقادات، رابطۂ عبد و معبود، حقوق و فرائض، نفسیات و تعلیمات، انسانی اقدار اور دینی حقائق کا بے مثال مجموعہ ہے ۔ اس کا اسلوب، عربی ادب کا حیرت انگیز شاہکار ہے ۔ عرب و عجم کے فضلا نے اس کتاب پر بہت لکھا ہے اور یہ کتاب بلا ترجمہ اور باترجمہ و شروح عربی و فارسی و اردو و انگریزی سینکڑوں مرتبہ چھپ چکی ہے اور ہمارے ملک میں بھی متداول ہے ۔ اس کی اہمیت کے لیے یہی کافی ہے کہ اسے "زبور آل محمد" کا لقب دیا گیا ہے ۔

صحیفۂ کاملہ کے علاوہ کچھ اور دعائیں بھی ہیں جن کو محمد بن حسن بن الحر العاملی نے الصحیفة الثانیة السجادیة کے نام سے اور میرزا عبداللہ اصفہانی نے الصحیفة الثالثة السجادیة اور علامہ میرزا حسین النوری نے الصحیفة الرابعة السجادیة اور السید محسن الامین العاملی نے الصحیفة الخامسة السجادیة کے نام سے مرتب کیا ہے ۔ یہ سب مجموعے چھپتے رہتے ہیں ۔

۲۔ رسالة الحقوق : یہ طویل رسالہ، صدوق نے من لا یحضرہ الفقیہ و الخصال میں، ابن شعبہ نے تحف العقول میں اور اعیان الشیعہ و بلاغة الامام علی بن الحسین کے مؤلفین نے اپنی تالیفات میں محفوظ کیا ہے ۔ اس رسالے میں تقریباً پچاس قسم کے حقوق و قوانین منضبط ہیں ۔ یہ رسالہ مستقلاً بھی چھپتا رہا ہے اور شرح و ترجمہ کے ساتھ بھی ۔

۳۔ بلاغة الامام علی بن الحسین کے نام سے شیخ جعفر عباس الحائری نے خطبوں، خطوط اور کلمات کا ایک مجموعہ مرتب کیا ہے جو متعدد بار چھپ چکا ہے ۔

۴۔ دیوان اشعار : سپہر کاشانی نے ناسخ التواریخ احوال امام زین العابدین میں امام کے کچھ اشعار کو مختلف مصادر سے یکجا کیا ہے ۔ سجاد حسین (م ۱۳۷۳ھ) نے منظومہ سجادیہ، یعنی دیوان حضرت امام زین العابدین کے نام سے متن و شرح اردو مرتب کی (لکھنؤ ۱۳۷۷ھ) ۔

مآخذ : (۱) الشیخ الصدوق، ابو جعفر محمد بن علی ابن بابویہ : علل الشرائع، نجف ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۳ء؛ (۲) الشیخ المفید، محمد بن نعمان بغدادی : الارشاد، تہران ۱۳۷۷ھ؛ (۳) الکلینی، ثقة الاسلام، ابو جعفر محمد بن یعقوب : الکافی، مطبوعۂ تہران و الروضة من الکافی، ج ۸، مطبوعۂ تہران؛ (۴) ابو جعفر محمد بن الفتال نیشاپوری (م ۵۰۸ھ) : روضة الواعظین، مطبوعۂ قم؛ (۵) محمد بن علی بن شہر آشوب (م ۵۸۸ھ) : مناقب آل ابی طالب، بمبئی؛ (۶) الطبری : دلائل الامامة، نجف ۱۹۴۹ء؛ (۷) المسعودی : اثبات الوصیة، للامام علی بن ابی طالب، نجف ۱۹۶۵ء؛ (۸) وہی مصنف : مروج الذہب، قاہرہ ۱۹۴۸ء؛ (۹) النصیبی : مطالب السؤول فی مناقب آل الرسول، لکھنؤ ۱۳۰۲ھ؛ (۱۰) ابن واضح الیعقوبی : تاریخ الیعقوبی، نجف ۱۳۵۸ھ؛ (۱۱) سبط ابن الجوزی : تذکرة خواص الامة، و ترجمہ صفدر حسین، لاہور ۱۹۶۸ء؛ (۱۲) ابن حجر الہیتمی المکی : الصواعق المحرقة، قاہرہ ۱۳۱۲ھ و تہران ۱۳۸۸ھ؛ (۱۳) عبدالحسین : الدمع الہتون، ترجمہ جلاء العیون، مطبوعۂ لکھنؤ؛ (۱۴) عباس قمی : منتہی الآمال، تہران ۱۳۷۹ھ؛ (۱۵) محسن الامین : اعیان الشیعة، الجزء الرابع، القسم الاول، بیروت ۱۳۶۷ھ؛ (۱۶) جعفر عباس الحائری : بلاغة الامام علیؑ بن الحسینؑ، نجف ۱۹۶۳ء؛ (۱۷) مرتضی حسین : شرح و انتخاب صحیفۂ کاملہ، لاہور ۱۹۶۲ء؛ (۱۸) عبیداللہ امرتسری : ارجح المطالب، بار اول، مطبوعۂ لاہور؛ (۱۹) سلیمان حسینی قندوزی : ینابیع المودة، بمبئی ۱۳۰۱ھ؛ (۲۰) الذہبی : تذکرة الحفاظ، ج ۱، حیدر آباد دکن

۱۳۲۳ھ؛ (۲۱) محمد هاشم خراسانی: منتخب التواریخ، تهران ۱۳۷۸ھ؛ (۲۲) احمد حسین خان: تاریخ احمدی، مطبوعۂ لکھنؤ؛ (۲۳) معین الدین ندوی: تابعین، اعظم گڑھ ۱۹۳۷ء؛ (۲۴) محمّد علی شاہ عبدالعظیمی: مختصر الکلام فی وفیات النبی والزهراء والائمة علیهم السلام، نجف ۱۳۳۰ھ؛ (۲۵) علی حیدر: تاریخ ائمہ، کھجوا (هند) ۱۳۵۹ھ؛ (۲۶) احمد بن عبدالحمید العباسی: عمدة الاخبار فی مدینة المختار، بار چہارم، مطبوعۂ قاهره؛ (۲۷) علی بن الحسن الهاشمی: المطالب المهمة، نجف ۱۳۸۸ھ؛ (۲۸) الطبرسی، احمد بن ابی طالب: کتاب الاحتجاج، تبریز ۱۲۸۶ھ؛ (۲۹) الطبری: تاریخ الامم والملوک، ج ۷، ۱۳۹، مطبوعۂ قاهره؛ (۳۰) جلال الدین السیوطی: تاریخ الخلفاء، کان پور ۱۹۰۸ء؛ (دوسرے ضمنی حوالے اثنائے مضمون میں گزر چکے ھیں)۔

(مرتضٰی حسین فاضل)

⊗ **علی بن الحسین بن محمد بن احمد القرشی**: رک بہ ابوالفرج الاصبہانی۔

* **علی بن حمود**: رک بہ حمودیون (= بنو حمود)۔

⊗ **علی بن ربن الطبری**: ابو الحسن علی بن سهل ربن الطبری یگانۂ روزگار طبیب تھا۔ وہ ۱۹۲ھ/۸۰۸ء میں مرو میں پیدا ھوا۔ اس کا تعلق ایک عیسائی خاندان سے تھا، جس کے افراد دنیوی وجاهت کے ساتھ علم و فضل میں بھی ممتاز تھے۔ اس کا باپ سهل ربن الطبری طب اور فلسفہ کا بڑا عالم تھا، چنانچہ اس نے اپنے لڑکے کو علوم عقلیہ کے علاوہ طب، هندسہ اور عربی کی اعلٰی تعلیم دلائی۔ تعلیم سے فراغت کے بعد الطبری طبرستان کے والیوں کے لیے مختلف علمی خدمات انجام دیتا رہا۔ ۲۱۴ھ/۸۳۰ء میں وہ مازیار بن قارن کا کاتب بن گیا اور فارغ او[illegible] فنون میں مزید دستگاہ پیدا کرنے لگا تاآنکہ علوم الطبیعیات میں اپنے اقران و اماثل سے گوے سبقت لے گیا۔

طبرستان میں فتنہ و فساد اور سیاسی خلفشار کی وجہ سے اسے ریّ (= رے) آنا پڑا۔ یہاں محمّد بن زکریا الرازی نے اس سے علم طب کی تحصیل کی۔ الطبری ری سے سامرا چلا آیا (۲۳۵ھ/۸۵۰ء) اور یہاں فردوس الحکمة تصنیف کی۔ بعد ازاں وہ المعتصم کے زمانے میں دیوان الانشاء کا سربراہ بن گیا۔ المتوکل کے زمانے میں اس نے خلیفہ کے هاتھ پر اسلام قبول کر لیا (۲۴۰ھ/۸۵۵ء) اور اس کا شمار المتوکل کے معتمد علیہ ندیموں میں ہونے لگا (القفطی: تاریخ الحکماء، ص ۲۳۱، لائپزگ ۱۹۰۳ء؛ (۲) علی بن ربن الطبری: کتاب الدین والدولة، ص ۴۴، مطبوعۂ قاهره؛ (۳) براکلمان: تکملہ، ۱: ۴۱۴، ۴۱۵، مطبوعۂ لائیڈن؛ (۴) محمّد زبیر صدیقی: مقدمہ، فردوس الحکمة، برلن ۱۹۲۸ء)۔ الطبری نے ۲۴۷ھ/۸۶۱ء میں وفات پائی (الزرکلی: الاعلام، ۵: ۹۹، مطبوعۂ قاهره)۔ وہ عربی، سریانی، طب، هندسہ اور فلسفہ کا ماهر اور عبرانی اور یونانی سے بھی واقف تھا۔ اس کے علاوہ کتب سماوی پر بھی اس کی گہری نظر تھی۔

اس کی تصانیف میں مندرجۂ ذیل کتب قابل ذکر ھیں:

(۱) فردوس الحکمة (طبع محمد زبیر صدیقی، برلن ۱۹۲۸ء)؛ علم طب پر ایک مختصر مگر جامع اور مفید کتاب ھے جو تیس مقالات پر مشتمل ھے۔ کتاب کا سواد زیادہ تر بقراط، جالینوس، ارسطو اور هندی اطبا کی طبی کتب پر مبنی ھے۔ عربی زبان میں یہ پہلی طبی تصنیف ھے، سلاست زبان اور لطافت بیان کے اعتبار سے خاص امتیاز کی حامل ھے۔ (۲) [illegible] الدولة (طبع المقتطف قاهره،

انگریزی ترجمہ از A. Mingana : *The Book of Religion and Empire*، مانچسٹر ۱۹۲۲ء) - اس میں اسلام کی حقانیت، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صداقت اور آپؐ کے معجزات کو دلنشین انداز سے پیش کرکے نصاری کے اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے: (۲) کتاب الصحۃ کا قلمی نسخہ آوکسفرڈ کے کتاب خانۂ باڈلین میں محفوظ ہے - ان کے علاوہ تحفۃ الملوک، کتاب کناش الحضرۃ اور کتاب الادویہ والاشربہ والعقاقیر بھی ہیں جو اب دستبرد زمانہ کی نذر ہو چکی ہیں (ابن الندیم: الفہرست، ص ۲۹۶، لائپزگ ۱۸۷۲ء؛ براکلمان: تکملہ، ۱: ۴۱۴ تا ۴۱۵، مطبوعۂ لائیڈن).

مآخذ: براکلمان: تکملہ، ۱: ۴۱۴ تا ۴۱۵، لائیڈن ۱۹۳۷ء؛ (۲) ابن الندیم: الفہرست، ص ۲۹۶، لائپزگ ۱۸۷۲ء؛ (۳) القفطی: تاریخ الحکماء، ص ۲۳۱، لائپزگ ۱۹۰۳ء؛ (۴) ابن ابی اصیبعۃ: تاریخ الاطباء، ۱: ۳۰۹، قاہرہ ۱۸۸۲ء؛ (۵) البیہقی: تتمۃ صوان الحکمۃ، ص ۹، لاہور ۱۹۳۵ء؛ (۶) محمد کرد علی: کنوز الاجداد، مطبوعۂ دمشق؛ (۷) الزرکلی: الاعلام، ۵: ۹۹، مطبوعۂ قاہرہ [نذیر حسین رکن ادارہ نے لکھا].

[ادارہ]

⊗ **علی بن رضوان:** ابوالحسن علی بن رضوان بن علی بن جعفر، چوتھی صدی ہجری کا مشہور طبیب، فلسفی، ماہر فلکیات اور ریاضی دان تھا - اس کا شمار مصر کے نامور علما میں بھی ہوتا ہے - مصر کے قریب الجیزہ میں پیدا ہوا، قاہرہ میں نشو و نما پائی، اس کا باپ نان بائی تھا - علی بن رضوان نے اپنی زندگی کا آغاز بطور منجّم کیا - پھر علم طب کی طرف مائل ہوا اور اس میں اتنا کمال حاصل کیا کہ سرکاری طور پر رئیس الاطباء قرار پایا - اس نے علم کی بدولت اتنی ترقی کی کہ ابن تغری بردی نے اسے [illegible] کبار فلاسفہ میں شمار کیا ہے (النجوم الزاہرۃ، ۵: ۶۹) - بغداد کے نامور طبیب ابوالحسن المختار بن بطلان (م ۴۵۵ھ/ ۱۰۶۳ء) کے ساتھ ابن رضوان کے مکاتبات، مراسلات اور مناظرات بڑے مشہور ہیں - ابن رضوان اور ابن بطلان کے درمیان شدید معاصرانہ چشمک تھی - ابن ابی اصیبعہ کے نزدیک ابن رضوان کو طب، علم اور فلسفہ میں بڑا رسوخ حاصل تھا.

ابن رضوان کی بہت سی تصانیف ہیں جن میں سے مندرجۂ ذیل قابل ذکر ہیں:

(۱) حلّ شکوک الرازی علی کتب جالینوس؛ (۲) المستعمل من المنطق فی العلوم والصنائع؛ (۳) التوسط بین ارسطو و خصومہ؛ (۴) کفایۃ الطبیب فیما صح لہ من التجاریب؛ (۵) دفع مضار الابدان؛ (۶) النافع فی کیفیۃ تعلیم صناعۃ الطب؛ (۷) اصول الطب؛ (۸) شرح القانون؛ (۹) شرح مقالات الاربع فی القضایا بالنجوم لبطلمیوس.

علی بن رضوان نے ۴۵۳ھ/ ۱۰۶۱ء میں مصر میں وفات پائی.

مآخذ: (۱) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ، ۵: ۶۹؛ (۲) ابن ابی اصیبعۃ: طبقات الاطباء، ۵۶۱ تا ۵۶۷، نیز بمدد اشاریہ؛ (۳) ابن القفطی: اخبار الحکماء، ۴۴۳؛ (۴) ابن العماد: شذرات الذھب، ۳: ۲۹۱؛ (۵) براکلمان: GAL، ۱: ۶۳۷؛ تکملہ، ۱: ۸۸۶؛ (۶) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ، ۳: ۲۰۵؛ [عبدالقیوم رکن ادارہ نے لکھا].

[ادارہ]

علی بن زید البیہقی: رکّ بہ البیہقی (م ۵۶۵ھ).

* **علیّ بن شمس الدّین:** گیلان کی ایک تاریخ کا مصنف تھا، جس کا نام تاریخ خانی ہے اور [illegible] تا ۹۲۰ھ/ ۱۵۱۴ء

کے حالات درج ہیں۔ مقدمۂ کتاب سے تو ظاہر ہوتا ہے کہ یہ کتاب سلطان احمد خان نے لکھی تھی، لیکن اس کا اصلی مصنف علی ہی معلوم ہوتا ہے۔

B. Dorn نے اس کتاب کو طبع کیا ہے، بعنوان *Mohammedanische Quellen zur Geschichte der südl. Küstenländer des Kaspischen Meeres*، ج ۲؛ دیکھیے اس جلد کا دیباچہ، ص ۵ ببعد۔

(E. LÉVI PROVENÇAL)

* **علی بن شہاب الدّین بن محمّد الہمدانی:** [الملقب بعلیّ الثانی]، ایک صوفی بزرگ اور کشمیر کے سب سے پہلے اسلامی مبلّغ۔ وہ ۱۲ رجب ۷۱۴ھ/۲۲ اکتوبر ۱۳۱۴ء کو ہمدان میں سیّدوں کے ایک مشہور خاندان میں پیدا ہوئے، جن کا نسب امام زین العابدینؓ سے ملتا ہے۔ طریقت میں دو شیوخ سے کسب فیض کیا جن کا سلسلۂ ارادت علاء الدّولہ السّمنانی تک اور ان کے توسط سے نجم الدّین الکبرٰی تک پہنچتا ہے۔ بقول صاحب نفحات الانس انھوں نے اقصائے بلاد عالم کی سیاحت کی اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ انہوں نے درویشانہ سیاحت میں عمر بسر کر دی۔ وہ سب سے پہلے ۷۷۴ھ/۱۳۷۲ء میں سات سو سیّدوں اور رفیقوں کے ہمراہ وادی کشمیر میں وارد ہوئے۔ اس زمانے میں سلطان شہاب الدین کشمیر کا فرمانروا تھا۔ اس موقع پر وہ چار ماہ وہاں قیام کرنے کے بعد حجاز گئے، پھر ۷۸۱ھ/۱۳۷۹ء میں سلطان قطب الدین کے عہد میں دوبارہ کشمیر آئے اور ڈھائی سال یہاں قیام کیا۔ تیسری بار ۷۸۵ھ/۱۳۸۳ء میں پھر کشمیر آئے، لیکن ایک سال سے بھی کم عرصہ ٹھیر کر ترکستان روانہ ہوگئے۔ پکھلی (Pakhli) سے گزر کر نواح کنہار (ایک ندی ہے جو کاغان سے نکل کر گڑھی حبیب اللہ کے پاس سے گزر کر آگے دریاے جہلم میں جا ملتی ہے) میں پہنچے [Constable : *Hand-Atlas* کی رو سے یہ مقام باجوڑ میں ہے]۔ وہاں شب چہار شنبہ ۶ ذوالحجہ ۷۸۶ھ/۱۳۸۵ء کو انتقال ہوگیا۔ [خلاصۃ المناقب ورق ۸۵ ب پر ہے کہ ذی القعدہ میں حضرت امیر ولایت بنیری سے بنیّت سفر حجاز نکلے، جب حدود ولایت ملک خضر شاہ پہنچے تو ملک کی درخواست پر چند روز مقیم ہوئے، ذی الحجہ میں تاریخ مذکور میں آپ کا وصال ہوا؛ نفحات میں اس مقام کو پہر و سواد لکھا ہے]۔ میّت کو ختّلان لایا گیا جہاں ان کا مقبرہ اب بھی موجود ہے، اس جگہ کو آج کل کلاب کہتے ہیں (دیکھیے صوفی: Kashir، ص ۱۱۶ ببعد)۔ خانقاہ شاہ ہمدان جو سری نگر (کشمیر) میں ہے، مشہور ہے کہ وہاں انہوں نے چلہ کشی کی اور کرامت بھی دکھائی تھی۔ یہ مقام زیارت گاہ خلائق ہے (دیکھیے R. Ch. Kak: *Acient Monuments of Kashmir*، لنڈن ۱۹۳۳ء، ص ۷۷ ببعد)۔ یہ خانقاہ اور ترال (Tral) کی وہ مسجد جو ان کے بیٹے محمّد (۷۷۴ھ/۱۳۷۲ء تا ۸۵۴ھ/۱۴۵۰ء) نے سلطان سکندر کے عہد میں تعمیر کرائی تھی، کشمیر میں تبلیغ اسلام کا مرکز تھی۔ علی الہمدانی کے ایک مقرب مرید اسحٰق ختّلانی تھے جو نور بخشی طریق کے بانی سید محمد نور بخش کے روحانی مرشد تھے۔

شاہ ہمدان کی سب سے مشہور کتابیں اوراد فتحیہ اور ذخیرۃ الملوک (فارسی) ہیں۔ اول الذّکر عربی زبان میں دعاؤں کا مجموعہ ہے، اور ثانی الذّکر سیاسی اخلاقیات [بقول مصنف: قواعد سلطنت صوری و معنوی، یعنی بر ذکر احکام حکومت و ولایت و تحصیل سعادت دنیوی و اخروی] پر مشتمل ہے [مثلاً حقوق رعایا، وجوب عدل و احسان، ذمّ کبر و غضب وغیرہ] لاہور ۱۳۲۳ھ؛

اتھو امرتسر) دیکھیے نیز H. Ethé، در Gr. I. Ph.، ۲ : ۳۴۹ [اس کا ایک عمدہ تصحیح شدہ نسخہ کتاب خانۂ دانشگاہ پنجاب میں ہے] ۔ [ان کے علاوہ اسرار النقط، شرح اسماء اللہ، شرح فصوص الحکم، شرح قصیدہ فارضیہ بھی ان کی تالیفات ہیں] ۔ ان کی تعلیمات کی طرف ابھی تک بہت کم توجہ کی گئی ہے ۔ ابتدائی مطالعے خصوصاً رؤیا کے متعلق ان کے نظریے اور رسالۂ منامیہ کے ترجمہ کے لیے دیکھیے F. Meier : *Die Welt derUrbilder bei AliHamadani*، *Eranos Jahrbuch*، ج ۱۸، ۱۹۵۰ء، ص ۱۱۵ ببعد۔

مآخذ : (۱) نورالدین جعفر بدخشی (شاہ ہمدان کے ایک شاگرد)؛ خلاصۃ المناقب، (اس کے قلمی نسخوں کے لیے دیکھیے Storey، ۱ : ۹۴۹، ۹۳۷) [کتابخانۂ دانشگاہ پنجاب میں بھی ایک نفیس نسخہ موجود ہے] ؛ (۲) جامی : نفحات الانس، ص ۵۰۱ ؛ (۳) خواند امیر : حبیب السیر، تہران، ۳ : ۸۷ ؛ (۴) نور اللہ شوشتری : مجالس المؤمنین، تہران، ص ۳۱۱ ؛ (۵) Rieu : *Cat. Pers. Mss. Brit. Mus.*، ۲ : ۴۴۷ ؛ (۶) براکلمان : تکملہ، ۲ : ۳۱۱ ؛ (۷) علی اصغر حکمت، در *JA*، ۱۹۵۲ء، ص ۳۵ ببعد ؛ (۸) غلام محی الدین صوفی : *Kashir*، لاہور ۱۹۴۹ء، ۱ : ۸۵ تا ۹۳ و ۱۱۶ ببعد ؛ (۹) سٹوری، ۱ : ۹۴۹، حاشیہ ۲ (مؤخرالذکر تین کتابوں میں مزید حوالے بھی ہیں) ۔ نجم الدین دایا کبری کی کتاب اصول کے اس فارسی ترجمے کے لیے جو علی نے کیا تھا، دیکھیے *Isl.*، ۱۹۳۷ء، ص ۱۷ ۔

(S. M. STERN)

* **علی بن صالح :** رک بہ واسع عَبْسی ۔

* **علی بن ظافر الازدی :** ابو الحسن جمال الدین، عرب مؤرخ اور ادیب ۵۶۷ھ/۱۱۷۱ء میں پیدا ہوا ۔ وہ قاہرہ کے مدرسۂ کاملیہ میں معلّم کی حیثیت سے اپنے والد کا جانشین ہوا اور بعد ازاں وزیر کی حیثیت سے ملک الاشرف مظفر الدین موسیٰ کی ملازمت میں داخل ہو گیا، جو ۶۰۴ھ/۱۲۱۰ء سے عراق میں فرمانروا رہا ۔ اس کی بڑی تصنیف اسلامی حکمران خاندانوں کی تاریخ بنام کتاب الدول المنقطعہ ہے ۔ یہ چار جلدوں میں تھی جن میں سے صرف آخری جلد جو حمدانیوں، طولانیوں، اخشیدیوں، فاطمیوں اور عباسیوں کی تاریخ ۶۲۲ھ/۱۲۲۵ء سے متعلق ہے، محفوظ رہ گئی ہے (Pertsch : *Die Arab Hss. . . . . zu Gotha*، عدد ۱۵۵۵ ؛ Rieu : *Supplement*، عدد ۳۶۱) ۔ ساجدیوں کی تاریخ کو Freytag نے *Lokamani Fabulae* (بون ۱۸۲۳ء) میں شائع کیا ہے ۔ حمدانیوں کی تاریخ : *Zeitschr.d. Deutsch Morgenl. Gesellsch.*، ۱۰ : ۴۳۹ ببعد میں شائع ہوئی ہے اور مصری خاندانوں کے لیے Wustenfeld کی *Statthalter von Agypten und geschichte der Fatimiden* میں اس تصنیف سے استفادہ کیا گیا ہے ۔ اس کے علاوہ اس نے ادب پر ایک کتاب بدائع البدائہ کے نام سے لکھی تھی جو لطائف و ظرائف، پر مذاق جوابوں اور فی البدیہہ اقوال وغیرہ پر مشتمل ہے اور ۱۲۸۷ھ اور ۱۳۱۶ھ میں معاہد التنصیص کے حاشیے پر قاہرہ میں طبع ہوئی ۔ ذیل المناقب النوریہ جو ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء میں لکھی گئی تھی اور صلاح الدین (ایوبی) سے منسوب ہے اور جس میں مماثل اشعار درج ہیں، اسی کتاب (المناقب النوریہ) کا تکملہ ہے (H. Derenbourg : *Les mss. arabes de l'Escurial*، عدد ۳۲۵) ۔

مآخذ : (۱) الکتبی : فوات الوفیات، ۲ : ۵۱ ؛ (۲) Wüstenfeld : *Die Gischichtsschreiber der Araber*، ص ۳۰۹ ؛ (۳) Brockelmann : *Gesch. d. arab Litter.*، ۱ : ۳۲۱ ۔

(BROCKELMANN)

* **علی بن العباس المجوسی :** فن طب پر

قرون وسطٰی کا مصنف، جو یورپ میں عام طور سے Haly Abbas کے نام سے معروف ہے۔ وہ الاھواز میں پیدا ہوا اور جیسا کہ اس کے لقب المجوسی سے ظاہر ہے، وہ قدیم ایرانی نسل سے تعلق رکھتا تھا۔ وہ غالبًا شروع ہی میں شیراز چلا آیا تھا، کیونکہ اس نے طب کا درس وہیں ایک طبیب ابو ماہر موسٰی بن سیّار سے لیا اور اپنا طبّی شاہکار وہاں کے فرمانروا عضد الدولہ بویہی کے نام سے منتسب کیا۔ اس کتاب کا نام اس نے کتاب الصّناعۃ یا کتاب الملکی رکھا۔ قرون وسطٰی کے لاطینی مترجمین اس کا نام Liber Regius لکھتے ہیں۔ اس کا یہ نام اس وجہ سے ہے کہ وہ عضد الدولہ کے نام سے منتسب ہے۔ اس کی وفات کی صحیح تاریخ معلوم نہیں ہو سکی، بہرحال وہ ۹۸۲ اور ۹۹۵ء کے مابین واقع ہوئی۔

کامل الصّناعۃ جس پر علی بن العبّاس کی شہرت کا دار و مدار ہے، سوچ سمجھ کر ایسے طریق پر لکھی گئی تھی کہ وہ الرّازی کی کتابوں، طویل الحاوی اور مختصر المنصوری کے بین بین ہو۔ یہ فورًا شاہکار مان لی گئی اور طلّاب کے لیے طب کی اہم درسی کتاب کے طور پر منتخب کر لی گئی۔ کئی سو سال بعد ابن سینا کی تصنیف قانون نے اس کی شہرت کو ماند کر دیا، لیکن پھر بھی یہ اتنی مقبول ضرور رہی کہ انطاکیہ Antioch کے اسٹیفن Stephen نے ۱۱۲۷ء میں پوری کتاب کا لاطینی زبان میں ترجمہ کیا اور یہ ترجمہ وینس میں ۱۴۹۲ء میں اور لی آنز Lyons میں ۱۵۲۳ء میں طبع ہوا۔ اس سے پہلے اس کتاب کے فن جراحت سے متعلق حصے کا ترجمہ گیارھویں صدی ہی میں کانسٹنٹائن افریقی Constantine کر چکا تھا اور یہ ترجمہ سلرنو Salerno کے طبی سکول میں متداول تھا (مطبوعہ در *Constantini Africani Operum Reliquia*، ۱۵۳۹ء)۔ اس کا عربی متن بولاق، قاہرہ میں ۱۲۹۴ھ/۱۸۷۷ء میں دوبارہ طبع ہوا اور ۱۹۰۳ء میں اس کے حصۂ تشریح الابدان کا ترجمہ فرانسیسی زبان میں کیا گیا (P. de Koning : *Trois traités d'anatomie arabe*، لائیڈن ۱۹۰۳ء، ص ۹۰ تا ۴۳۲)۔

مآخذ: (۱) ابن القفطی (طبع Lippert)، ص ۲۳۲؛ (۲) ابن ابی اصیبعہ، ۱: ۲۳۶؛ (۳) براکلمان Brockelmann، ۱: ۲۳۷؛ تکملہ، ۱: ۴۲۳؛ (۴) G. Sarton: *Introduction to the History of Science*، ج ۱؛ (۵) E. G. Browne: *Arabian Medicine*، کیمبرج ۱۹۲۱ء، ص ۵۳ ببعد؛ (۶) D. Campbell: *Arabian Medicine*، لنڈن ۱۹۲۶ء، ص ۷۴؛ (۷) C. Elgood: *Medical History of Persia*، کیمبرج ۱۹۵۱ء، ص ۱۵۵۔

(C. ELGOOD)

* **علی بن عبداللہ بن العبّاس:** عباسیوں (خلفاے بنو عباس) کے جد امجد تھے۔ روایات کے مطابق علی ۴۰ھ/۶۶۱ء میں اسی رات پیدا ہوے جس رات حضرت علی رضی اللہ تعالٰی عنہ خلیفۂ (چہارم) شہید کیے گئے، لیکن ان کے سال پیدائش سے متعلق بعض دوسری روایات بھی ہیں۔ ان کی والدہ کا نام زرعۃ بنت مشرح تھا۔ ان کے دادا حضرت عباس رضی اللہ تعالٰی عنہ حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے چچا تھے۔ اپنی عالی نسبی اور اپنے ذاتی اوصاف کی بدولت علی نے بڑی ناموری پیدا کی۔ وہ اپنے زمانے کے حسین ترین اور مقدس ترین قریشی شمار ہوتے تھے اور بہت زیادہ نمازیں پڑھنے کے باعث لوگ انھیں "السجّاد" کے لقب سے پکارتے تھے (یعنی بہت سجدے کرنے والا)؛ وہ زہد و تقدس کے باوجود سیاسی عزائم بھی رکھتے تھے، اس لیے انھیں خلیفہ ولید

اوّل نے ملک بدر کر دیا؛ چنانچہ وہ عرب اور فلسطین کی سرحد پر صوبہ "الشّراۃ" میں جا کر اقامت پذیر ہوگئے اور وہیں انھوں نے ۱۱۷ھ/ ۷۳۵ء یا ۱۱۸ھ/ ۷۳۶ء میں حمیمہ نامی گاؤں میں وفات پائی۔ یہی مقام آئندہ ہونے والے خلفا السّفاح اور المنصور کے والد محمد بن علی کے بنو عباس کا سردار منتخب ہو جانے کے بعد عباسی دعوت کا صدر مقام رہا۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: [طبقات]، ۵: ۲۲۹ ببعد؛ (۲) الیعقوبی (طبع Houtsma)، ۲: ۲۱۳ ببعد؛ (۳) الطّبری، ۲: ۶۱ ببعد؛ (۴) ابن الأثیر، ۲: ۱۶ ببعد؛ (۵) ابن خلّکان (مترجمۂ de Slane)، ۲: ۲۱۶ ببعد؛ (۶) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۱: ۳۳۳؛ ۲: ۱۸؛ (۷) Müller: *Der Islam in Morgen-und Abendland*، ۱: ۳۳۳۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

• **علی بن عیسٰی**: رکّ بہ ابن الجرّاح۔

⊗ **علی بن عیسٰی**: عربوں میں معروف ترین ماہر امراض چشم (الکحّال) تھا۔ تہذیب انسانی کی تاریخ کے نقطۂ نظر سے اس کی تصنیف تذکرۃ الکحّالین اس لحاظ سے ہماری توجہ کی اور بھی زیادہ مستحق ہے کہ امراض چشم کے متعلق یہ عربی کی وہ قدیم ترین کتاب ہے، جو مکمل ہے اور اپنی اصلی حالت میں سلامت رہی ہے۔ اس پر اس کے مصنف کا نام معکوس ترتیب میں "عیسٰی بن علی" درج ہے، لیکن ترجیح پہلی صورت (یعنی علی بن عیسٰی) ہی کو دینا چاہیے کیونکہ ابن ابی اصیبعہ (عیون الانباء، ۱: ۲۳۰) کے ایک حوالے اور اس سے بعد کے مصنفین مثلاً الغافقی، خلیفہ بن ابی المحاسن اور صلاح الدین کے اقتباسات سے یہی بات ثابت ہوتی ہے۔ نام کی شکل کے غیر یقینی ہو جانے کی وجہ یہ ہوئی کہ اسے [illegible] طبیب عیسی بن علی سے ملتبس کر دیا گیا جو کوئی ڈیڑھ سو برس پہلے گزرا تھا (الفہرست، ۱: ۲۹۷، س ۱۹؛ ابن ابی اصیبعہ، ۱: ۲۰۳) اور جس نے علم طب پر کتابیں بھی لکھی تھیں۔

علی بن عیسٰی کی زندگی کا دور پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کے پہلے نصف میں شروع ہوتا ہے، کیونکہ بقول ابن اصیبعہ (محل مذکور) وہ بغداد میں ابوالفرج بن الطّیّب کا شاگرد تھا جس نے جالینوس کی شرح لکھی ہے۔ ابوالفرج کا انتقال پانچویں صدی ہجری کے تیسرے عشرے میں ہوا (بقول ابن القفطی، طبع Lippert، ص ۲۲۳)۔ علی بن عیسٰی جو اپنے اس استاد کی طرح مذہباً نصرانی تھا، بظاہر بغداد ہی میں مطب کیا کرتا تھا۔ ہمیں اس کی زندگی کے خارجی حالات کچھ معلوم نہیں۔ طبیب کی حیثیت سے وہ محل شناس، دور اندیش اور نیک مزاج آدمی تھا۔ معالجین امراض چشم کے لیے جو ہدایات اس نے مریض کے مفاد کے لیے لکھی ہیں، ان سے یہ بات بخوبی ثابت ہوتی ہے۔

اس کی کتاب تذکرۃ الکحّالین (ہدایت نامہ برائے معالجین امراض چشم) جسے بعض اوقات اس کے شروع کے لفظ کی بنا پر "رسالہ" بھی کہتے ہیں، ایک مفصل کتاب ہے۔ دیباچے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کتاب کے پہلے جزو میں آنکھ کی بناوٹ کی تشریح کی گئی ہے، دوسرے جزو میں ان امراض کا ذکر ہے جو خارجی طور پر دیکھے جا سکتے ہیں اور ان کے علاج کی تفصیل ہے (پپوٹوں، آنکھوں کے کویوں، پتلی، پردۂ چشم کی ازوجت، آنکھ کے ڈھیلے کی بیماریاں، موتیا بند اور اس کا عمل جراحی، وغیرہ)۔ تیسرے حصے میں پوشیدہ بیماریوں کی تفصیل اور ان کے علاج کا طریقہ بیان کیا گیا ہے (نظر کا دھوکا، بیضین کی بیماریاں، تعامل چشم کے اعراض، دور یا نزدیک دیکھنے میں

ضعف بصارت، دن کے وقت کا اندھا پن، رتوندا، آنکھ کے زجاجی پردوں اور اس کی پتلی کی رگ بصارت اور مشیمہ کے نقائص، بھینگا پن، ضعف بصارت وغیرہ) ۔ حفظان صحت پر ایک باب لکھنے کے بعد کتاب کے آخر میں مصنف نے ۱۳۱ سادہ علاجوں کی ایک ابجدی فہرست دی ہے اور ان کا جو اثر آنکھ پر ہوتا ہے اس کی تفصیل بتاتی ہے ۔ ہم اس بات کا اندازہ نہیں کر سکتے کہ اس کتاب میں صحیح سواد کس قدر ہے، کیونکہ اس عنوان پر عربی کی قدیم کتابیں محفوظ نہیں رہ سکیں ۔ خود علی اپنے دیباچے میں لکھتا ہے کہ "میں نے قدما کی تصانیف سے از اول تا آخر استفادہ کیا ہے اور اپنی جانب سے محض تھوڑا سا اضافہ کیا ہے ۔ یہ اس تعلیم کا نتیجہ ہے جو میں نے اپنے زمانے کے اساتذۂ علم سے درس گاہوں میں پائی اور خود اس فن پر عمل کرنے سے حاصل کی" ۔ وہ اپنے بڑے ماخذ حُنَین اور جالینوس کو بتاتا ہے ۔ اس کے علاوہ اپنے تذکرہ میں وہ اسکندریہ کے اطبا، Dioscorides، Hippocrates، Orebasius اور Paulus کا بھی حوالہ دیتا ہے ۔

اس کی تصنیف کی جامعیّت نے مصنف کی شہرت کی بنیاد رکھی [رکّ بہ عمّار]، بعد کے زمانے کے عرب ماہرین امراض چشم، موجودہ زمانے تک اس کے نظریاتی اور عملی دونوں حصوں سے بہت کچھ کام لیتے رہے ہیں (ابن القِفطی، مقام مذکور : "طب کی اس شاخ میں کام کرنے والے ہمیشہ اسی تصنیف کے مطابق کام کرتے ہیں") اور اکثر اوقات ایسا بھی ہوا ہے کہ امراض چشم کے متعلق اس کتاب کے پورے پورے باب نقل کر دیے گئے ہیں ۔ خلیفہ بن المَحاسن [رکّ بآں] اپنی امراض چشم پر کتاب کے مقدمہ میں تذکرۃ الکحالین کی ایک شرح کا ذکر بھی کرتا ہے جو دانیال بن شَعْیَہ نے لکھی تھی ۔ یہ شرح محفوظ نہیں رہ سکی ۔ اس کے برعکس تذکرہ کے کئی قلمی نسخے ہم تک پہنچے ہیں ۔ قرون وسطی ہی میں اس کا ترجمہ عبرانی اور دو دفعہ لاطینی زبان میں ہو چکا تھا (*Tractatus de Oculis Jesu b. Hali*، وینس ۱۴۹۶ء، ۱۴۹۹ء، ۱۵۰۰ء)؛ Pansier نے ایک دفعہ پھر اسے ایک دوسرے ترجمے کے ساتھ طبع کیا، جو عبرانی زبان سے کیا گیا تھا اور جس کا عنوان *Epistola Ihesu filii Haly de Cognitione Infirmitatum Oculorum sive Memoriale Oculariorum quod Compilavit Ali b Issa* پیرس ۱۹۰۳ء) ۔ اس تصنیف کی تاریخ طب میں اہمیت کو بالکل نہیں سمجھا گیا ۔ وجہ یہ ہے کہ لاطینی ترجمہ نہایت بھونڈی زبان میں ہوا ہے نیز یہ بھی کہ اس میں جملے کے جملے غائب ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ عبارت کا تسلسل قائم نہ رہنے کی وجہ سے مطلب خبط ہو کر رہ جاتا ہے ۔

Manual for the Oculists [تَذکرۃ الکحّالین] کا ایک جرمن ترجمہ جو عربی مخطوطات پر مبنی ہے، "*Die arabischen Augenarzte nach den Quellen*" *bearbeiter*" از J. Hirschberg، J. Lippert اور E. Mittwoch، لائپزگ ۱۹۰۴ء، کی پہلی جلد میں شامل ہے ۔

مآخذ : (۱) دیکھیے مؤخرالذکر کتاب کا مقدمہ؛ (۲) براکلمان، ۱: ۲۳۵، تکملہ ۱: ۸۸۴ ۔

(E. Mittowoch)

علی بن غانیہ : رکّ بہ غانیہ بنو ۔ *

علی ابن محمد : النقی، الہادی، امام، ⊗ ائمۂ اثنا عشریہ میں دسویں امام ۔ حضرت امام علی نقی علیہ السلام دینی زعامت، ذاتی عظمت اور صفاتی برتری کی بنا پر بہت بڑی شخصیت ہیں ۔ وہ حسب نسب اور عصمت و عفت میں اپنے

اجداد کرام کی طرح ممتاز تھے اور منصب امامت پر فائز ہونے کی وجہ سے واجب الاطاعت دینی رہنما مانے جاتے ہیں .

نام و نسب : ان کی کنیت ابوالحسن اور متعدد القاب میں مشہور لقب النقی والہادی ہے ۔ ان کا آبائی سلسلہ آٹھویں پشت میں حضرت فاطمۃ الزہراء بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور حضرت علی علیہ السلام سے مل جاتا ہے یعنی امام علی النقی ابن امام محمد التقی ابن امام علی الرضا ابن امام موسی الکاظم ابن امام جعفر الصادق ابن امام محمد الباقر ابن امام علی السجاد ابن امام حسین الشہید ابن امام علی ابن ابی طالب علیہم السلام .

والدہ ماجدہ : سمانہ مغرب (افریقیہ) کی ایک کریم و بلند مرتبہ خاتون تھیں (الکافی، ۱ : ۴۹۸؛ اثبات الوصیۃ، ص ۲۲۰) ۔ ام الفضل ان کی کنیت تھی (منتہی الآمال، ۲ : ۴۶۱) .

ولادت : امام علی النقی کی تاریخ ولادت ۵ رجب ۲۱۴ھ/۸۲۹ء ہے (علی نقی : دسویں امام، ص ۴)، لیکن شیخ کلینی و شیخ مفید نے ۱۵ ذی الحجہ ۲۱۲ھ کو صحیح قرار دیا ہے (بحث کے لیے رک بہ منتخب التواریخ و اعیان الشیعہ بر موقع) .

مکان ولادت : مدینۂ منورہ کے قریب امام محمد تقی علیہ السلام نے مکان بنوایا اور ایک بستی بسائی تھی جسے "صریا" کہتے ہیں، امام علی النقی اسی جگہ متولد ہوئے (الارشاد، ص ۳۰۷) .

عام حالات : رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ائمۂ اثنا عشر علم و صفات میں استاد کے محتاج نہ تھے ۔ ان کی تخلیق طیب و طاہر تھی اور یہ حضرات علم لدنی سے آراستہ پیدا ہوئے (الکافی، ۱ : ۳۲۱) .

امام علی النقی کی پرورش اماموں کی شان سے ہوئی ۔ وہ بھی انتہائی کم سنی کے باوجود اعلیٰ اخلاق اور کمالات علم و عمل سے آراستہ تھے، اہل مدینہ گواہی دیتے ہیں کہ امام اس قدر کم سن ہونے کے باوجود علم و عمل میں اپنے والد کی تصویر تھے (الصواعق المحرقہ، ص ۲۰۷) ۔ ۲۱۸ھ میں امام محمد تقی مدینہ سے بغداد گئے، اس وقت امام علی نقی مدینہ میں تھے، والدہ ماجدہ اور خدام و موالی بھی مدینے میں تھے ۔ دو سال کے بعد امام تقی وطن سے دور دنیا سے سفر کر گئے [رک بہ محمد التقی] اور امامت کی ذمے داری امام علی نقی کے سپرد فرما گئے .

تمام دنیا کے شیعہ ان کی طرف رجوع کرنے لگے ۔ ہدایت عوام، درس و تبلیغ اور دوسرے فرائض امام علی نقی انجام دیتے رہے ۔ عبادت و سخاوت، گوشہ نشینی کا آبائی دستور پیش نظر رہا، صریا اور خاخ کی املاک سے آمدنی آتی اور وہ غربا میں تقسیم فرماتے، خود بھی اسی میں بسر کرتے رہے ۔ لوگ حج کعبۃ اللہ و زیارت مدینہ کے لیے آتے تو امام سے ملاقات کرتے ۔ دور دراز کے لوگ مسائل پوچھتے، مدینہ کے علما قرآن و حدیث عقائد و احکام کا درس لیتے ۔ سینکڑوں اصحاب نے ان سے حدیث کا سماع کیا اور روایت کی ۔ ابوجعفر طوسی نے کتاب الرجال میں ۱۷۲ مشہور تلامذہ کے نام قلم بند کیے ہیں (کتاب مذکور، ص ۴۰۹) ۔ شیخ عباس قمی نے چوبیس مشہور مصنفوں کے مختصر حالات اور ان کی تالیفات کا تذکرہ کیا ہے (منتہی الآمال، ۲ : ۳۸۹) ۔ ان حضرات میں عربی ادب و صرف و نحو و لغت کے عالم ابن السکیت (م ۲۴۴ھ) اور سید عبدالعظیم و ابو محمد فضل ابن شاذان (رسول و اہل بیت رسول، ۳ : ۱۲۱) کی عظمت کے چرچے عام تھے

بغداد میں مامون کے بعد معتصم اور اس کے بعد واثق کا دور حکومت آیا۔ ان حکمرانوں نے امام علیہ السلام کو مدینے سے طلب نہیں کیا۔ حکومت میں ترک غلاموں کی سیاست کا آغاز تھا، باہمی چپقلش بڑھی ہوئی تھی۔ امام اس دور میں زیادہ سے زیادہ دینی خدمات میں منہمک تھے۔ اسی زمانے میں ان کا خاندانی خادم خیران بغداد سے مکے اور مکے سے مدینے آیا۔ امام علیہ السلام کی خدمت میں بیٹھے تھے۔ امام نے بغداد کا حال اور واثق کی خبر دریافت فرمائی۔ انھوں نے کہا حالات ٹھیک ہیں، میں دس دن پہلے تک بادشاہ کے پاس تھا۔ انھوں نے فرمایا مدینے کے لوگ کہتے ہیں "واثق مر گیا"۔ خیران کہتے ہیں میرے دل میں خیال گزرا کہ یہ امام کی خاص خبر ہے۔ پھر حضرت نے دریافت فرمایا: جعفر (المتوکل) کس حال میں تھا، میں نے کہا قید تھا، فرمایا وہ تو آج کل حکومت کر رہا ہے۔ پھر پوچھا ابن الزیات (محمد بن عبدالملک) کیا کر رہا تھا؟ میں نے کہا: عوام اس کے ساتھ اور ریاست اس کے ہاتھ ہے، فرمایا یہی بات اس کے لیے فال بد ہے۔ یہ فرما کر کچھ دیر خاموش رہے۔ اس کے بعد کہا تمھارے ترک بغداد کے چھے دن بعد واثق نے رحلت کی (۶ ذی الحجہ ۲۳۲ھ)۔ جعفر المتوکل بادشاہ بنا پھر ابن الزیات قتل کر دیا گیا (۹، ربیع الاول ۲۳۳ھ: الکافی، ۱: ۴۹۸) گویا امام علیہ السلام مدینے میں رہنے کے باوجود بغداد کے تمام احوال سے باخبر تھے اور تاریخ و احوال سے لوگوں کو مطلع فرماتے تھے۔

اسحق بن عبداللہ علوی عریضی کے والد اور چچا میں بحث ہوئی کہ سال میں کون سے چار روزے ہیں جن کے بارے میں ائمہ اہل بیت نے بہت تاکید فرمائی ہے، دونوں حضرات "صریا" میں حاضر ہوئے اور اپنا اپنا اختلاف بیان کیا، امام نے چاروں روزوں کا تعین فرمایا اور ان کے فضائل بیان کیے (المناقب، ۵ : ۳۳۲؛ رسول و اہل بیت رسول، ۳ : ۹۵)۔

مدینے ہی میں تھے جب ۱۰ ربیع الثانی ۲۳۲ھ کو ان کے فرزند حسن العسکری کی ولادت ہوئی [رک بہ العسکری]۔

سفر: ابھی تک امام بڑی حد تک مطمئن زندگی گزار رہے تھے، لوگ بے دھڑک فیض یاب ہو رہے تھے۔ متوکل نے امام کی طرف بھی توجہ کی۔ بادشاہ کی طرف سے حرمین کے پیش نماز بریحہ عباسی مکہ و مدینہ کے احوال کا نگران بھی تھا۔ اس نے بادشاہ کو امام کی مقبولیت و اثر سے خوف زدہ کرنے کے لیے لکھا: "اگر سلطنت کو حرمین شریفین کی ضرورت ہے تو علی بن محمد کو یہاں سے نکال دیا جائے، وہ لوگوں کو اپنی طرف دعوت دیتے ہیں اور لوگ بڑی کثرت سے ان کے ساتھ ہوتے جا رہے ہیں"۔

اس کے بعد بریحہ نے خطوں کا تانتا باندھ دیا۔ آخر بادشاہ نے نگران راہ یحیٰی ابن ہرثمہ (الطبری، ۱۱ : ۳۱) کو فرمان بھیجا کہ امام کو اپنے ہمراہ لے کر بغداد پہنچے اور ایک خط امام کے نام تھا جس میں امام کی زیارت و شوق ملاقات کا تذکرہ تھا۔ یحیٰی ابن ہرثمہ وہ خط لے کر مدینہ آیا اور بریحہ کو لے کر امام کے حضور میں حاضر ہوا۔ انھوں نے متوکل کا خط لے کر پڑھا اور فرمایا کہ اچھا تین دن بعد چلیں گے۔ تین دن بعد جب لوگ آئے تو سامان بندھا ہوا، سواریاں تیار اور حضرت آمادۂ سفر تھے۔ قافلہ روانہ ہوا تو بریحہ بھی ہم رکاب ہو گیا۔ کچھ دور پہنچ کر بریحہ نے امام سے کہا: حضور، اس سفر کا باعث میں تھا، میں نے تمھارے خلاف خط لکھے۔ میں نے ہی تمھیں مدینے سے خارج کرنے کی سفارش کی، اب تم

دربار جا رہے ہو، دیکھیے بادشاہ سے میری شکایت نہ کیجیے گا ورنہ تمہارے نخلستان کاٹ دیے جائیں گے، بہترین مزروعہ زمین تباہ کر دوں گا۔ غلام، کنیزوں کو موت کے گھاٹ اتار دوں گا، غرض بہت دھمکیاں دیں۔ امام علیہ السلام نے فرمایا میں تیری شکایت کل اللہ سے کروں گا۔ ہرثمہ قدموں میں گر پڑا، گڑگڑانے لگا اور طلب گار عفو ہوا (اثبات الوصیۃ، ص ۲۲۵)۔ سفر ختم ہوا اور امام بڑی شان سے بغداد میں داخل ہوئے، اہل شہر نے استقبال کیا اور امام خزیمہ ابن حازم کے گھر میں قیام فرما ہوئے۔ کچھ دنوں بعد سامرا تشریف لے گئے (اثبات الوصیۃ، ص ۲۲۵)۔

یہ سفر ۲۳۳ھ میں ہوا (الطبری، ۱۱ : ۳۱) حسن بن علی قمی کے بقول امام کا ورود سامرا ۲ رجب کو ہوا (تاریخ قم، فارسی، ص ۲۰۱)۔ معلوم ہوتا ہے کہ کچھ عرصے بعد امام وطن واپس تشریف لے گئے۔

اس کے بعد ۲۳۳ھ میں امام کو دوبارہ مدینۂ منورہ سے طلب کیا۔ اس مرتبہ مدینہ کے والی عبداللہ بن محمد نے امام کو طرح طرح کی اذیتیں دینا شروع کیں اور متوکل کو شکایتیں لکھ کر بھیجیں۔ امام نے اس کے خلاف متوکل کو ایک خط میں توجہ دلائی، جس کے جواب میں متوکل نے امام کو بڑا معذرت آمیز عریضہ بھیجا اور لکھا کہ میں نے عبداللہ بن محمد کو معزول کر کے محمد بن فضل کو اس کی جگہ متعین کیا ہے جو تمہارا بڑا احترام کرتا ہے، نیز یہ کہ تم مدینہ سے اپنے گھر بار، حشم و خدم کے ساتھ میرے پاس آ جاؤ۔ یحییٰ ابن ہرثمہ تمہارے ساتھ خدمت کے لیے حاضر رہے گا (الکافی، ۱ : ۵۰۱؛ الارشاد، ص ۳۱۳؛ روضۃ الواعظین، ۱ : ۲۹۱)۔ اس خط کے بعد امام بغداد تشریف لائے۔ اہل شہر نے بڑا شاندار استقبال کیا، لیکن حکومت کی طرف سے اب کی مرتبہ امام کو ایسی منزل میں اتارا گیا جو ان کے شایانِ شان نہ تھی یعنی "خان الصعالیک" (= سرائے محتاجاں) پھر بغداد سے سامرا بلایا گیا تاکہ وہ حکومت کی حراست میں آ جائیں۔ یہاں کبھی ان کے گھر کی تلاشی لی جاتی، کبھی ان کو دربار میں بلایا جاتا اور ہر مرتبہ وہ بری ثابت ہوتے (محمد یوسف: المتوکل علی اللہ، ص ۱۵، لاہور ۱۹۵۸ء)۔

بغداد اور سامرا میں یحییٰ بن اکثم اور متوکل سے متعدد مباحثے ہوئے (جن کا تذکرہ ہماری کتاب رسول و اہل بیت رسول، ۳ : ۳۰۱ میں دیکھیے، نیز اعیان الشیعۃ، منتہی الآمال، جلاء العیون، بحار الانوار۔

ناکام کوشش: ایک مرتبہ امام پر ناجائز اسلحہ رکھنے اور خفیہ خط و کتابت کا الزام لگا۔ متوکل نے آدھی رات کو پولیس بھیجی وہ لوگ گھر میں داخل ہوئے تو امام ایک اونی چادر اوڑھے خاک پر بیٹھے تلاوت میں مصروف، خوف خدا سے گریہ کناں تھے۔ گھر کی تلاشی لی، کچھ نہ ملا، امام کو ہمراہ لائے اور دربار میں پیش کیا۔ متوکل کے اصرار پر امام نے بڑے اصرار کے بعد وعظ و نصیحت، عبرت و تذکیر کے عنوان سے چند اشعار پڑھے۔

قیام گاہ: سامرے میں امام محلہ عسکر میں رہتے تھے، اسی لیے عسکری ان کا لقب قرار پایا۔ یہ بھی معلوم ہے کہ جس مکان میں قیام فرما تھے وہ کشادہ تھا، زنان خانہ، بیرونی نشست اور جانوروں کے لیے الگ الگ حصے تھے۔ ایک مسجد بھی جہاں وہ نماز ادا فرماتے اور درس دیتے تھے۔ یہ مسجد اب تک اسی جگہ موجود ہے (رسول و اہل بیت رسول، ص ۱۱۳)۔ دنیا بھر کے شیعہ

یہاں حاضر ہوتے تھے اور امام ہر شخص سے ملتے تھے۔ سائلوں کی حاجت برآری، خطوں کے جواب، مسائل پر بحث، عبادت و ریاضت، تبلیغ و تعلیم میں شب و روز مصروف رہتے تھے۔ آل ابی طالب و بنی ہاشم و قریش کے سب لوگ اپنا سردار اور امت کے لوگ ان کو بحیثیت امام کے تسلیم کرتے تھے۔

۲۵۲ھ کے لگ بھگ ان کے فرزند ابو جعفر محمد نے رحلت فرمائی تو راوی نے ایک مرحلے میں دیکھا کہ فرش بچھا ہوا تھا، فرش پر صرف بنی ہاشم و قریش کے ڈیڑھ سو آدمی تھے۔ حشم و خدام، عوام و خواص ان کے علاوہ تھے۔ اسی عالم میں ان کے فرزند جناب امام حسن عسکری تشریف لائے، امام نے انہیں دیکھ کر لوگوں سے فرمایا: یہ دیکھو میرے بعد یہ امام ہیں (الکافی، ۱: ۳۲۶؛ الارشاد، ص ۳۱۶)۔

امام علی النقی بچپن اور جوانی میں یکساں طور پر تقوی، ولایت و امامت، اخلاق و علم میں مخدوم امت رہے۔ موت کا خیال ان کی زندگی کا نمایاں پہلو تھا۔ مصلے کے قریب ایک قبر کھدوائی تھی۔ جب دیکھنے والوں نے سبب پوچھا تو فرمایا: میں اپنے دل میں موت کا خیال قائم رکھنے کے لیے یہ قبر اپنی آنکھوں کے سامنے تیار رکھتا ہوں (علی نقی لکھنوی: دسواں امام، ص ۳۱)۔ دشمن کی طاقت سے بے خوف تھے (واقعات کے لیے دیکھیے رسولؐ و اہل بیت رسولؐ؛ اعیان الشیعہ؛ الارشاد و مراجع)۔ اس کا اظہار انگشتری کے نقش سے ہوتا ہے جس پر کندہ تھا "ماشاء اللہ، لاقوۃ الا باللہ، استغفراللہ" (دلائل الامامہ، ص ۲۱۷)۔

رحلت: ۳ رجب ۲۵۴ھ کو خورانی زہر سے انہوں نے دنیا سے سفر کیا (مناقب، ۵: ۱۱۶)، امام حسن عسکری نے تجہیز و تکفین کے فرائض ادا کیے۔ شہر کے ہزاروں کے مجمعے کے ساتھ علی امام النقی کو منزل مبارک کے حجرے میں سپرد لحد کیا گیا۔ یہ مزار آج بھی بڑی شان و شوکت کے ساتھ سامرا میں موجود ہے اور شب و روز ہزاروں زائر زیارت سے مشرف ہوتے ہیں۔

آثار: امام علیہ السلام کی احادیث الکافی و بحار الانوار اور دوسری کتب احادیث میں موجود ہیں، خطبات و خطوط و ملفوظات، تحف العقول، بحار الانوار، نوادرالادب اور الدرۃ الباہرہ میں ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں۔ خصوصی طور پر (۱) رسالۃ الرد علی اہل الجبر والتفویض (تحف العقول)؛ (۲) مباحثات یحیی بن اکثم (تحف العقول) قابل دید ہیں۔

اولاد: (۱) حضرت امام حسن عسکری [رک بآن]؛ (۲) حسین؛ (۳) ابو جعفر؛ (۴) جعفر؛ ۵، ۶، دو صاحبزادیاں (اعیان الشیعہ، ص ۲۵۵)۔

مآخذ: (۱) ابن جریر الطبری: تاریخ الامم والملوک، ج ۱۱، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲) المسعودی: مروج الذہب، ج ۴، قاہرہ ۱۹۴۸ء؛ (۳) وہی مصنف: اثبات الوصیۃ، نجف ۱۹۵۵ء؛ (۴) ابو جعفر محمد بن جریر بن رستم الطبری: دلائل الامامۃ، نجف ۱۹۴۹ء؛ (۵) المفید محمد بن محمد بن نعمان: الارشاد، تہران ۱۳۷۷ھ؛ (۶) الکلینی، محمد بن یعقوب: الکافی، ج ۱، تہران ۱۳۷۵ھ؛ (۷) احمد بن ابی یعقوب، ابن واضح: تاریخ الیعقوبی، نجف ۱۳۵۸ھ؛ (۸) الحرانی، ابو محمد حسن بن علی: تحف العقول عن آل الرسول، تہران ۱۳۷۶ھ؛ (۹) ابو جعفر الطوسی: کتاب الرجال، نجف ۱۹۶۱ء؛ (۱۰) الفتال، ابو جعفر محمد بن الفتال: روضۃ الواعظین، قم؛ (۱۱) محمد بن علی بن شہر آشوب: مناقب آل ابی طالب، ج ۵، بمبئی ۱۳۱۳ھ؛ (۱۲) ہاشم البحرانی: الانصاف فی النص علی الائمۃ، [illegible]؛ (۱۳) کمال الدین محمد بن

طلعه: مطالب السئول، لکھنؤ ۱۳۰۲ھ؛ (۱۴) ابن حجر الہیثمی: الصواعق المحرقه، قاہره ۱۹۶۵ء؛ (۱۵) ابی منصور احمد بن علی الطبرسی: کتاب الاحتجاج، نجف، ۱۳۵۰ھ؛ (۱۶) محمد علی شاه عبدالعظیمی: مختصر الکلام فی وفات النبی والزہراء والائمة علیہم السلام، نجف، ۱۳۳۰ھ؛ (۱۷) شیخ عباس قمی: منتہی الآمال، ج ۲، تہران ۱۳۷۹ھ؛ (۱۸) محمد ہاشم خراسانی: منتخب التواریخ، تہران ۱۳۷۸ھ؛ (۱۹) عماد الدین حسین، عماد زاده: مجموعۂ زندگانی چہارده معصوم، ج ۲، تہران ۱۳۳۱ھ شمسی؛ (۲۰) محمد عباس شیروانی: تاریخ آل امجاد، دہلی ۱۳۱۲ھ؛ (۲۱) محسن الامین: اعیان الشیعه، ج ۳، ق ۴، دمشق ۱۳۷۴ھ؛ (۲۲) حسن الامین: دائرة المعارف الاسلامیة الشیعیه، ج ۲، بیروت ۱۹۷۲ء؛ (۲۳) حسن بن الحسین الہاشمی: المطالب المہمه، نجف ۱۳۸۸ھ؛ (۲۴) حسن بن محمد قمی، ترجمه حسن بن علی قمی: تاریخ قم، تہران ۱۳۵۳ھ؛ (۲۵) مجلسی محمد باقر: بحار الانوار، ج ۱۲، تہران، طبع قدیم؛ (۲۶) محمد ہارون: نوادر الادب، لکھنؤ؛ (۲۷) مجلسی، مترجم عبدالحسین: الدمع الہتون ترجمه جلاء العیون، لکھنؤ؛ (۲۸) سبط ابن جوزی و مقصود حسین: ترجمۂ تذکرة الخواص، لاہور ۱۹۶۸ء؛ (۳۰) سلیمان قندوزی: ینابیع المودة، بمبئی ۱۳۱۱ھ؛ (۳۰) اولاد حیدر فوق: سیرة النبی، دہلی ۱۹۱۷ء؛ (۳۱) علی حیدر: تاریخ ائمه، کہجوا ۱۳۵۶ھ؛ (۳۲) مرتضی حسین فاضل: رسولؐ و اہل بیت رسول، ج ۳، کراچی ۱۹۶۶ء؛ (۳۳) علی نقی لکھنوی: دسویں امام، مطبوعه لاہور؛ (۳۴) شمس الدین محمد بن مکی: الدرة الباہرة من الاصداف الطاہرة، نجف ۱۹۶۸ء؛ (۳۵) حسن بن عبدالوہاب، مترجم محمد شریف: عیون المعجزات؛ (۳۶) عبیداللہ امرتسری: ارجح المطالب، مطبوعه لاہور۔

(مرتضٰی حسین فاضل)

علی بن محمد الزَّنجی: المعروف به الزنج، باغی حبشی غلاموں (زنج) کا سردار، جو پندره برس تک ۲۵۵ - ۲۷۰ھ ۸۶۸ - ۸۸۳ء) جنوبی عراق اور آس پاس کے علاقوں میں دہشت پھیلاتے رہے۔ وه رے کے قریب ایک گاؤں وَرزَنِین میں پیدا ہوا تھا۔ بعض ماخذ اسے عربی النسل بھی بتاتے ہیں کیونکہ وه باپ کی جانب سے عبدالقیس اور ماں کی طرف سے بنو اسد کی اولاد میں سے تھا۔ اس کا نام عام طور پر علی بن محمد بن عبدالرحیم بتایا گیا ہے۔ بقول ابن الجوزی (المنتظم، حیدرآباد ۱۳۵۷ھ، ۵: ۲، ۶۹) اس کا اصلی نام بہبوذ تھا۔ البیرونی (الآثار الباقیه، ص ۳۳۲؛ ترجمه، ص ۳۳) کا بیان ہے که وه البرقعی یعنی نقاب پوش کہلاتا تھا۔ وه خود اپنے آپ کو علوی کہتا تھا اور اپنا شجرۂ نسب علی بن محمد بن عیسی بن زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب بیان کرتا تھا (البیرونی، محل مذکور؛ المسعودی: مروج، ۸: ۳۲؛ الطبری، ۳: ۱۷۴۲، جو ایک قدرے مختلف نسب نامه دیتا ہے)۔ اسی نام کے ایک اور علوی کی بابت جس کا باپ المستعین کے عہد حکومت میں قید خانے ہی میں مر گیا تھا، دیکھیے المسعودی: مروج، ۷: ۴۰۴ اور ابوالفرج الاصفہانی: مقاتل الطالبیین، بار دوم، قاہره ۱۹۴۹ء، ص ۶۷۲ و ۶۸۹)۔ اس نے پہلے یه کوشش کی که اسے بحرین کے علاقے میں حمایت حاصل ہو جائے جہاں اس کی خاندانی رشته داریاں بتائی جاتی ہیں، مگر پھر بصرے میں بدنظمی کی حالت سے فائده اٹھا کر یه چاہا که اپنے قدم وہاں جما لے۔ اس کوشش میں بھی اسے ناکامی ہوئی، اور اگر وه بغداد کی طرف نه بھاگ جاتا تو ضرور گرفتار ہو جاتا۔ اس کے تھوڑے عرصے بعد بصرے میں تازه شورشیں برپا ہو گئیں جو اس کی واپسی کے لیے مساعد تھیں۔ اس دفعه اس نے ان حبشی غلاموں میں اپنے حامی تلاش کیے جو ٹولیوں کی صورت میں بصرے کے مشرق

میں لمک کے کھیتوں میں کام کیا کرتے تھے۔ کچھ عرصے تیاری کرنے کے بعد اس نے ۲۶ رمضان ۲۵۵ھ/۵ ستمبر ۸۶۹ء کو کھلم کھلا اپنے خروج کا اعلان کر دیا۔ اگرچہ وہ اپنے آپ کو علوی بتاتا تھا اور "مہدی" کا لقب بھی اختیار کر چکا تھا، لیکن اس نے شیعہ مذہب قبول نہ کیا بلکہ اس کی بجائے خوارج کے عقیدۂ مساوات کا اقرار کرتا تھا۔ اسے کافی عرصے تک فوجی کامیابیاں ہوتی رہیں جن میں اُبُلّہ، اَھْواز، بصرہ اور واسط پر عارضی قبضہ بھی شامل تھا۔ زنجی افواج کو آخر کار ایک بڑی مہم نے جسے ولی عہد المُوَفّق نے مرتب کیا تھا، مغلوب کر لیا اور انھیں ان کے صدر مقام المُختارہ میں محصور کر لیا۔ زنج کے سردار نے غیر مشروط معافی اور سرکاری وظیفے کی پیش کش قبول کرنے سے انکار کر دیا اور ۲ صفر ۲۷۰ھ/۱۱ اگست ۸۸۳ء کے آخری حملے کے بعد اس کا سر [بریدہ] نیزے پر چڑھا کر بغداد لے جایا گیا۔

مآخذ : (۱) سب سے زیادہ مفصل حالات الطّبری نے لکھے ہیں: ۳ : ۱۷۴۲ تا ۱۷۸۶؛ ۱۸۳۵ تا ۲۱۰۳؛ مزید تفاصیل المسعودی: مروج، ج ۸ اور الیعقوبی، حمزہ الاصفہانی، وغیرہ میں بھی ملیں گے۔ زنجی بغاوت کے مطالعات کے لیے دیکھیے T. Noeldeke : *Sketches from Eastern History*، لنلن و ایڈنبرا ۱۸۹۲ء، ص ۱۴۶ تا ۱۷۵؛ (۲) فیصل السامر: ثورة الزنج، بغداد ۱۹۵۴ء اور عبدالعزیز الدُّوری: دراسات فی العُصور العبّاسیة المتأخرة، بغداد ۱۹۴۵ء، ص ۷۵ تا ۱۰۶؛ زنج کے سکّوں کے متعلق دیکھیے P. Casanova : *Revue Numismatique*، ۱۸۹۳ء، ص ۵۱۰ تا ۵۱۶ اور J. Walker، در *JRAS*، ۱۹۳۳ء، ص ۶۵۱ تا ۶۵۶۔

(B. LEWIS)

علی بن محمد (الصُّلَیحی) : رکّ بہ صلیحی۔

علی بن محمد القُوشجی علاء الدین : ماہر ہیئت اور ریاضی دان، سمرقند میں پیدا ہوا اور استانبول میں ۵ شعبان ۸۷۹ھ/۱۹ دسمبر ۱۴۷۴ء کو وفات پائی۔ اسے قوشجی اس کے باپ کی وجہ سے کہتے ہیں، جو الغ بیگ کا باز دار (Falconer) تھا، جسے ترکی میں قوشجی کہتے ہیں۔ اس نے اپنے زاد بوم سمرقند میں ریاضی اور ہیئت کی تعلیم امیر الغ بیگ [رکّ بآن]، جو حکمران ہونے کے علاوہ ایک قابل ہیئت دان بھی تھا، قاضی زادہ رومی، جو سمرقند کے اس مشہور مدرسے کے ناظموں میں سے تھا اور جو امیر کی عنایات کا مورد خاص تھا، کی نگرانی میں پائی۔ قاضی زادہ کے بعد قوشجی کو سمرقند کی مشہور رصد گاہ کا مہتمم بنایا گیا۔ اس نے زیج گور گانی کی ترتیب میں بھی حصہ لیا، (دیکھیے مقدمہ زیج) جس کا بڑا مصنف خود امیر الغ بیگ تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ یہ اپنی تعلیم کو مکمل کرنے کے لیے پوشیدہ طور پر کرمان چلا گیا تھا اور واپس آ کر اس نے امیر کو اپنی تالیف حلِّ اشکالِ القمر تحفۃً پیش کی۔

الغ بیگ کے قتل کے بعد قوشجی نے سمرقند چھوڑ کر تبریز میں آق قویونلو سلطان اوزون حسن کے دربار سے وابستگی اختیار کر لی۔ سلطان نے اسے عثمانلی خلیفہ محمد ثانی کے پاس سفارت پر بھیجا۔ اپنی سیاسی ماموریت (Mission) کی تکمیل کے لیے وہ واپس تبریز آیا، لیکن بعد ازاں وہ استانبول چلا گیا اور وہیں مستقل سکونت اختیار کر لی۔ یہاں اسے مدرسۂ ایاصوفیا میں علوم حکمیہ کا استاد مقرر کر دیا گیا۔ اس نے ترکی میں علوم حکمیہ کے ارتقا پر بہت اثر ڈالا۔

قیام کرمان کے زمانے میں اس نے ابوسعید خان کے نام پر نصیر الدین طوسی کی کتاب تجرید الکلام کی شرح بھی لکھی تھی، صرف و نحو اور بلاغت پر بھی اس کی تالیفات ہیں۔ رسالہ فی الهیئة، رسالہ

فی الحساب اور الغ بیگ کی زیج پر شرح اس کی اہم تصنیفات ہیں، (رسالہ الفتحیہ اور رسالہ محمدیہ علی الترتیب رسالہ فی الہیئۃ اور رسالہ فی الحساب کے عربی ترجمے ہیں) ۔

مآخذ : (۱) طاش کوپری زادہ : الشقائق النعمانیہ، ص ۷۷ تا ۸۱؛ (۲) فہارس Krafft، وی آنا، ص ۱۳۹؛ (۳) Dorn (سینٹ پیٹرز برگ)، ص ۳۰۳؛ (۴) Pertsch (برلن)، ۱ : ص ۲۵۱، ۲۵۲؛ (۵) Rieu (Brit Mus.)، ۲ : ۴۵۶، ۴۵۷؛ (۶) Wöpke، در JA، ۱۸۶۲ء، ۱ : ۱۲۰ ببعد؛ (۷) W. Barthold : *Ulug Beg und seine Zeit*، طبع لائپزگ، ۱۹۳۵ء، ص ۱۶۳ ببعد؛ (۸) A. Adnan : *la science chez les Turcs ottomans*، ص ۳۳؛ (۹) وہی مصنف : علم، ص ۲۳ تا ۳۳؛ (۱۰) براکلمان : ۲ : ۳۰۵، تکملہ، ۲ : ۳۲۹ (اضافہ کیجیے (۱) شرح التجرید : Univ، عدد ۱۰۶، ۸۲؛ (۲) عنقود، عاطف، عدد ۲۷۶۸؛ (۳) شرح العضدیہ، راغب، عدد ۱۲۸۵، Univ، عدد ۱۵۳۲؛ (۴) لاری کی شرح رسالہ فی الہیئۃ پر، راغب، عدد ۹۲۶، ولی الدین عدد ۲۳۰۷؛ (۵) میرم چلبی : رسالۃ الفتحیۃ کی شرح، بایزید عمومی، عدد ۴۰۳۴) ۔

(A. ADNAN ADIVAR)

* **علی بن معصوم :** رک بہ علی خان ۔

علی ابن موسیٰ الرّضاؑ : (شیعی نقطۂ نظر سے) شیعہ اثنا عشریہ کے آٹھویں امام، ایران کے مشہور شہر مشہد مقدس میں ان کا مزار زیارت گاہ عالم ہے ۔ انھیں سلطان العرب و العجم امام ثامن ضامن کے نام سے پکارا جاتا ہے ۔

نام و نسب : امام رضاؑ حضرت علیؓ و حضرت فاطمہؓ کی چھٹی پشت سے تھے ۔ ابو الحسن علی الرضا ابن امام موسیٰ الکاظم ابن امام جعفر الصادق ابن محمد الباقر ابن امام علی السجاد ابن امام حسین امام الشہید ابن علی ابن ابی طالب علیہم السلام ۔ والدۂ ماجدہ ام البنین نجمہ تکتم مرسیہ تھیں ۔

ولادت : ۱۱ ذی قعدہ ۱۴۸ھ/۷۶۵ء، جمعرات کے دن مدینۂ منورہ میں ولادت ہوئی (روضۃ الواعظین، ۱ : ۲۸۱؛ محسن الامین : اعیان الشیعہ، ج ۴، ق ۲، ص ۱۰۲؛ منتہی الآمال، ۲ : ۲۵۶؛ محمد ہاشم : منتخب التواریخ، ص ۵۲۶) ۔

جناب تکتم سے روایت ہے کہ جب یہ فرزند شکم میں تھا تو مجھے حمل کی تکلیف محسوس نہیں ہوتی تھی، سوتے وقت مجھے کسی کی تسبیح و تہلیل کی صدا آتی تھی ۔ ولادت ہوئی تو یہ ننھے ننھے ہاتھ زمین پر ٹیکے لبوں کو حرکت دے رہے تھے اور چہرہ آسمان کی طرف تھا ۔ اتنے میں امام موسیٰ کاظم تشریف لے آئے اور مجھے مبارک باد دی، میں نے فرزند کو سفید کپڑے میں لپیٹ کر امام کی کی خدمت میں پیش کیا ۔ انھوں نے داھنے کان میں اذان اور بائیں میں اقامت کہی، فرات کا پانی ھونٹوں پر لگا کر مجھ سے فرمایا ”لو! یہ زمین پر اللہ کی نشانی ہے“ (منتہی الآمال، ۲ : ۲۵۸) ۔

عام حالات : امام رضا علیہ السّلام مدینۂ منورہ کے معزز و مکرم ترین گھرانے میں رہے ۔ اپنے والد امام موسیٰ کاظم اور شفیق والدہ کی آغوش میں پروان چڑھے ۔ مدینہ کے محدثین و اصحاب کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا رہا ۔ تقریباً بیس سال کے تھے کہ تعلیم کتاب و سنت دینا شروع کی اور لوگوں میں ابو الحسن ثانی مشہور ہوے (تذکرۃ الخواص، ص ۱۹۸) ۔ ۱۸۳ھ میں امام کاظم علیہ السلام نے رحلت فرمائی اور امام رضؑ منصب امامت کے ذمے دار قرار پائے ۔ آستان مبارک پر امت کے علماء، رواۃ، طلبا اور مسائل پوچھنے والوں کی کثرت ہو گئی، اجداد کرام کی تعلیم و ہدایت کا سلسلہ ان کی ذات میں مرکوز ہو گیا ۔ مؤرخین کہتے ہیں کہ ایک اندازے کے مطابق پندرہ یا اٹھارہ ہزار مسائل امام سے تحریری طور پر دریافت کیے گئے (اعیان الشیعہ، ص ۱۰۲) اس

کے علاوہ سیکڑوں حضرات نے قرآن و حدیث وفقہ و علوم اسلامی کی روایت کی (الطوسی: کتاب الرجال) حج اور زیارت مدینۂ منورہ کے لیے آنے والے لوگ سوالات کرتے، مخالفین اسلام بحث کے لیے آتے تو حضرت امام خندۂ پیشانی سے سب کے سوالات کا جواب دیتے اور عقائد و احکام سمجھاتے تھے۔ مدینے میں وہ اپنے تلامذہ کو تعلیم و تصنیف کی طرف متوجہ کرتے تھے، عبید ابن ہلال کی روایت ہے، امام نے فرمایا: مؤمن کا محدّث ہونا مجھے اچھا معلوم ہوتا ہے۔ میں نے پوچھا۔ "محدّث" کی تعریف کیا ہے؟ فرمایا "المفہّم" یعنی لوگوں کو تعلیم دینے والا، دین کے علوم بتانے والا۔ عبدالسّلام بن صالح ہروی کے بقول علی رضا نے فرمایا، اللہ اس شخص پر رحم فرمائے جو ہماری بات کو زندہ رکھے پوچھا، آپ کی بات زندہ رکھنے سے کیا مراد ہے؟ فرمایا ہمارے علوم پڑھے اور لوگوں کو پڑھائے (عیون الاخبار الرضا) امام کی علمی اور خاندانی وجاہت کی وجہ سے لوگ انہیں محترم سمجھتے ہی تھے، لیکن جب یہ بغداد، مرو، نیشاپور اور طوس گئے تو ہارون و مامون کے درباری علما اور ان شہروں کے اہل دانش نے بھرے مجمعوں میں کہا کہ علی بن موسیٰ سے بڑا کوئی فقیہ، کوئی عالم نہیں۔ خود مامون کے الفاظ تھے: "ما اعلم احدا افضل من هذا الرجل علی وجه الارض" روے زمین پر اس مرد بزرگوار سے زیادہ صاحب فضل و شرف کوئی شخص نہیں۔ دربار میں مامون آپ کے سامنے صرف آپ ہی سے مسائل دریافت کرتا تھا (عصر المامون، ۱ : ۳۶۱ ؛ مجموعۂ زندگانی چہاردہ معصوم، ۲ : ۳۳۰ ؛ اعیان الشیعہ، ۱۰۶).

مدینۂ منورہ میں حضرت امام کا جدی مکان تھا، اس لیے زیادہ تر وہیں رہتے تھے، لیکن مدینے کے باہر حمراء الاسد کے قریب خاخ نامی بستی میں ان کی زمین اور کنویں تھے، جہاں حضرت امام جاتے آتے تھے (عمدة الاخبار فی مدینة المختار، ص ۳۱۶) غلاموں، خادموں، غریبوں اور مسکینوں کی آزادی و حاجت برآری ان کا شیوہ تھا، دستر خوان پر نوکر، غلام، اور تمام حاضرین کے ساتھ بیٹھ کر کھانا تناول فرماتے اور کہتے تھے۔ انّ الرّب تبارَک و تعالٰی واحدٌ والام واحدۃ والاب واحد والجزاء بالاعمال . . . . . .

کھانا کھلاتے ہوئے حضرت امام دستر خوان کی خدمت کرتے تھے اور کوئی کچھ کہتا تو اسے روک دیتے تھے.

ایک مرتبہ رات کے وقت ایک مہمان آ گیا، اس سے باتیں کر رہے تھے کہ چراغ مدھم ہونے لگا۔ مہمان نے چراغ کی لو درست کرنا چاہی تو کھڑے ہو گئے اور فرمایا ہم مہمان سے کام لینے والے لوگ نہیں (اعیان، ص ۱۰۹).

مدینے میں حضرت امام کے غلاموں کو آزاد کرنے اور غربا کی خبر گیری کرنے کے چرچے تھے، کسی نے سوال کرتے ہوئے عرض کیا "مجھے اپنی مروّت (حوصلہ مندی) کے مطابق کچھ عطا فرمائیں۔ فرمایا، ممکن نہیں۔ اس نے کہا پھر میری مروّت کے مطابق سہی۔ تو غلام کو حکم دیا کہ دو سو دینار اسے دے دو".

ابراهیم بن العباس الصولی کو دس ہزار درہم، ابو نواس کو تین سو دینار (اعیانؒ، ص ۱۵۳) اور سواری دی اور اپنے پاس کچھ نہ رکھا۔ دعبل الخزاعی کو چھ سو دینار دیے اور کمی هدیہ پر معذرت بھی فرمائی.

یسع بن حمزہ امام کی محفل میں حاضر تھے۔ ایک عظیم مجمع امام سے حرام و حلال کے مسئلے پر درس لے رہا تھا، اتنے میں ایک شخص نے آ کر سلام کیا اور کہا، حج سے آ رہا ہوں، میرا روپیہ اور سامان

سب کچھ ضائع ہو گیا ہے، میں آپ اور آپ کے آباء و اجداد کا دوستدار ہوں۔ اب ایک منزل کے لیے بھی پیسہ نہیں۔ اگر مناسب سمجھیں تو وطن تک جانے کا انتظام کر دیں۔ وطن میں اللہ کا دیا سب کچھ ہے وہاں جا کر آپ کی عطا کردہ رقم آپ کی طرف سے صدقے میں دے دوں گا۔ انہوں نے بیٹھنے کا حکم دیا اور درس جاری رکھا۔ تقریر مکمل ہوئی اور لوگ چلے گئے۔ راوی یسع بن حمزہ اور سلیمان جعفری اور خیثمہ باقی تھے۔ حضرت امام نے اجازت لی اور حجرے میں گئے۔ تھوڑی دیر بعد دروازے پر آئے۔ سائل کو پکارا اور دروازے کے اوپر سے ہاتھ نکال کر سائل کو دو سو دینار مرحمت کرتے ہوئے فرمایا، یہ لو اپنے اخراجات اس سے پورے کرو۔ اسے تبرک سمجھو، وطن جا کر میری طرف سے صدقہ دینے کی ضرورت نہیں۔ جاؤ! نہ تم مجھے دیکھو نہ میں تمہیں دیکھوں۔ اس کے بعد بیٹھک میں آئے۔ سلیمان جعفری نے سوال کیا، میں قربان! اتنی بڑی رقم اور اتنی مہربانی کے باوجود سامنے نہ آنے کا سبب کیا تھا؟ فرمایا، مجھے اس حاجت برآری کے وقت اس کے چہرے پر سوال کی ندامت دیکھنا اچھا نہ معلوم ہوا۔ اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث بیان کی (اعیان الشیعہ، ص ۱۰۹)۔

ترک مدینہ: ۱۹۸ھ تک امام علی رضاؑ مدینے میں رہے۔ حکومت بنی عباس کا عہد عروج تھا۔ ہارون الرشید کا دور ختم ہوا پھر امین کا ہنگامہ ہوا۔ اس کے بعد مامون الرشید کی حکومت استوار ہوئی۔ اس طویل مدت میں امام اور سادات کے خلاف سیاسی اقدامات ہوتے رہے، اس سلسلے کا ایک واقعہ یہ ہے کہ مامون نے ۲۰۰ھ میں امام رضا کو خراسان میں طلب کیا تو وہ مدینہ سے بصرہ، ارجان اور اصفہان سے ہوتے ہوئے نیشاپور کے محلہ بلاش آباد خانۂ پسندہ میں ٹھیرے پھر قریہ حمرا میں آئے۔ یہاں امام کے آثارِ قدم گاہ اب تک قائم ہیں، پھر قریۂ حمرا سے شہر سناباد میں وارد ہوئے اور حمید بن قحطبہ کے مکان میں منزل کی۔ وہاں سے سرخس کی راہ مرو پہنچے۔ بعض حضرات کے خیال میں اصفہان سے قم اور قم سے سنادباد آئے (مجموعۂ زندگانی ۲ : ۳۲۳)۔ مرو، مامون الرشید کا مستقر تھا۔

اس سفر میں حضرت امام رضا جہاں سے گزرے لوگوں نے شایان شان استقبال کیا، لیکن اہل نیشاپور نے اپنے علمی ذوق اور حضرت امام کے علمی مرتبے کے مطابق انتہائی احترامات کا مظاہرہ کیا، کہتے ہیں کہ امام اعلیٰ درجے کی سواری پر تشریف فرما تھے، ہودج کے پردے پڑے ہوئے تھے، حشم و خدم ہمراہ تھے۔ سواری شہر میں داخل ہوئی تو ہزاروں علماء محدثین و اکابر زیارت کے لیے حاضر ہوئے اور راستے میں دو رویہ کھڑے ہو گئے۔ اہل علم آبنوس کی تختیاں، پنسلیں اور بعض قلم دوات لیے کھڑے تھے۔ حافظ ابوزرعہ رازی اور محمد بن اسلم طوسی جیسے حضرات نے حدیث سننے کی خواہش ظاہر کی، ہودج کا پردا اٹھا اور امام رضا نے حدیث شروع کی: "مجھ سے میرے والد موسیٰ الکاظم بن جعفر نے ان سے ان کے والد جعفر بن محمد نے ان سے ان کے والد محمد بن علی نے ان سے ان کے والد علی بن حسین نے ان سے ان کے والد حسینؑ بن علی نے ان سے ان کے والد علیؑ بن ابی طالب نے ان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ان سے جبریلؑ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: لا الٰہ الا اللہ میرا قلعہ ہے۔ جو لا الٰہ الا اللہ کہتا ہے وہ میرے قلعے میں داخل ہوتا ہے اور جو میرے قلعے میں داخل ہوتا ہے، وہ میرے عذاب سے محفوظ رہتا ہے۔ چند قدم آگے بڑھے اور پھر سواری رکی تو امام نے فرمایا۔ اس کی شرطیں

ہیں، اور ان شرطوں میں سے ایک میں ہوں۔ یہ حدیث کم و بیش چوبیس ہزار افراد نے پورے اہتمام سے لکھی (عیون اخبار الرضا؛ الفصول المہمہ؛ اعیان الشیعہ، الصواعق المحرقہ)۔

فقہائے رے و قم نے اس زمانے میں حضرت سے بکثرت استفادہ کیا (الطوسی: کتاب الرجال) طوس میں حضرت امام کی تشریف آوری سے علوم آل محمدؐ کا چشمہ ابل پڑا اور قم و مرو، مدینہ و بغداد اور کوفہ کی طرح طلبا و علما سے لبریز ہو گیا جس کا سلسلہ اب تک جاری ہے۔

ولی عہدی: مامون الرشید ان دنوں مرو میں تھا۔ اس نے امام کا شاہانہ خیر مقدم کیا اور بڑے احترام سے میزبانی کا فرض ادا کیا اور اپنے بعد تخت حکومت کی پیشکش پر بات چیت شروع کی۔ علمائے دربار کو جمع کیا، صدر انجمن میں امام رضا کو بٹھایا، علما سے مباحثے کرائے۔ خود مشکل سوالات کر کے جواب لیے۔ علمائے دربار اور محققین امام کے جواب سن سن کر حضرت کی عظمت کے قائل ہوئے۔ سب نے مامون کی تائید کی اور امام کے لیے ولی عہدی کی تجویز قبول کی لیکن امام علی رضا مسلسل انکار کرتے رہے۔ آخر مامون نے سختی سے اصرار کیا اور امام اتمام حجت کے طور پر راضی ہو گئے کیونکہ صورت حال واضح تھی۔ بنی عباس اور بغداد کے امرا خلافت کو بنی عباس سے باہر جانا ناپسند کر رہے تھے۔

اعلان ولی عہدی: ۷ رمضان ۲۰۱ھ کو مرو میں شاہانہ تقریب ہوئی جس میں فیصلے کا اعلان کیا گیا۔ (الیعقوبی، ۳: ۱۷۶)۔

شبلی نے المامون میں لکھا ہے: "اس زمانے میں حضرت علی رضا امام ہشتم تھے۔ جن سے مامون دلی ارادات رکھتا تھا اور چونکہ زہد و تقدس کے علاوہ ان کا فضل [illegible] کے شایان شان تھا، مامون نے ان کو ولی عہد سلطنت کرنا چاہا۔ اس سے پہلے ۲۰۰ھ میں اس نے فرامین بھیجے کہ تمام ممالک میں جس قدر عباسی خاندان کے لوگ ہیں، آستانہ خلافت میں حاضر ہوں۔ کثرت اولاد کا عالم دیکھو کہ نویں ہی پشت میں حضرت عباس کی نسل سے ۳۳ ہزار زن و مرد دنیا کے مختلف حصوں میں پھیلے ہوئے تھے۔ مامون نے بڑی عزت سے ان کا استقبال کیا اور عباسی نسلیں پورے دس دن حریم خلافت کی مہمان رہیں اس اثنا میں مامون نے اپنے خاندان کے ہر ایک شخص کو تجربہ اور امتحان کی نگاہ سے دیکھا اور یہ قطعی رائے قائم کر لی کہ اس بڑے گروہ میں ایک بھی ایسا نہیں جو خلافت کا بار گراں سنبھال سکے۔ چنانچہ ۲۰۱ھ میں اس نے ایک دربار منعقد کیا اور سب سے خطاب کر کے کہا کہ آج دنیا میں جس قدر آل عباس ہیں، ان کی لیاقت کا صحیح اندازہ کر چکا ہوں، نہ ان میں اور نہ آل علی میں آج کوئی شخص ایسا موجود ہے جو استحقاق خلافت میں حضرت علی رضا کے ساتھ ہمسری کا دعوی کر سکے۔ اس کے بعد اس نے تمام حاضرین سے حضرت علی رضا کے لیے بیعت لی اور دربار کا لباس بجائے سیاہ کے سبز قرار دیا جو فرقۂ سادات کا امتیازی لباس تھا۔ فوج کی وردی بھی بدل دی گئی تمام ملک میں احکام شاہی نافذ ہوئے کہ مامون کے بعد علی رضا تخت و تاج کے مالک ہیں اور ان کا لقب "الرضاؑ من آل محمدؐ" ہے (المامون)۔

سب سے پہلے مامون کے فرزند عباس نے بیعت کی پھر یکے بعد دیگرے لوگ بڑھتے، بیعت کرتے اور انعام لیتے جاتے تھے۔ معززین و حاضرین کی بیعت کے بعد شعرا و خطبا نے قصیدے پڑھے تقریریں کیں، مامون نے امام سے تقریر کی درخواست کی۔ امام نے حمد و ثنا و درود و سلام کے بعد فرمایا

"انّ لنا علیکم حقا برسول اللہ ولکم علینا حقا بہ فاذا انتم اَدَّیتُمْ اِلَینا ذٰلِکَ وَجَبَ عَلَینا الحَقُّ لَکُمْ" رسول اللہ کی طرف سے ہمارا تم پر حق ہے جب تم ہمارا حق ادا کروگے۔ اس وقت ہم پر تمہارے حق کی ادائیگی واجب ہوگی (الارشاد، ص ۲۹۲)۔ اس جملے کے بعد آپ خاموش ہو گئے۔ شاہی رسوم و آداب ختم ہوے۔ آپ اپنی قیام گاہ پر آئے تو اور شاعروں کے علاوہ دعبل بن علی الخزاعی بھی حاضر ہوے اور انھوں نے اپنا لاجواب مشہور قصیدہ پڑھا جس کا یہ شعر زبان زد ہے:

مدارس آیات خلت من تلاوۃ
و منزل وحی مقفر العرصات

آیتوں کی درس گاہیں تلاوت قرآن سے خالی اور وحی کے گھر ویران ہو گئے (امام رضا سے مدینہ چھڑا دیا گیا)۔

قصیدہ کا مطلع ہے:

تجاوبن بالارنان و الزفرات
نوائحُ ذات عجم اللفظ وَ النُّطقات

بے زبان بولنے والیاں جن کی باتیں بھی صاف سمجھ میں نہ آتی تھیں، ایک دوسرے کو آہوں اور کراہوں کے جواب دے رہی تھیں۔

یہ قصیدہ دیوان دعبل الاغانی۔ ج ۱۸، نیز الغدیر ۲، ۲ : ۳۴۹ میں چھپ چکا ہے، اس کی فارسی شرح علامہ محمد باقر مجلسی، نامہ آستان قدس مشہد، شمارۂ چہارم، دورہ ہفتم میں ملاحظہ ہو۔ امام رضا نے ایک لباس اور چھ سو دینار عطا فرمائے (الارشاد، ص ۲۹۲)۔

مامون نے جو فرمان و عہد لکھا تھا، اس کے لیے دیکھیے (اعیان الشیعہ، ص ۱۲۲)۔ اس تحریر و اظہار عقیدت کے علاوہ مامون نے اپنی لڑکی ام حبیبہ کا عقد بھی آپ سے کر دیا۔ یہ بھی حکم دیا کہ تمام مسجدوں کے خطبوں میں آپ کا نام لیا جائے، سکہ پر آپ کا نام کندہ ہوا، لیکن کچھ دن بعد ہی صورت حال بدلنے لگی۔

نماز عید: بادشاہ نے عید کی نماز و خطبے کے لیے امام سے درخواست کی۔ سواری اور حشم خدم بھیجے۔ امام نے سابقہ گفتگو کا حوالہ دیا کہ میں کسی معاملے میں شریک نہیں ہو سکتا۔ مجھے اس سلطانی عہدے سے معذور رکھا جائے۔ پیام آنے جانے لگے اور بادشاہ کہتا رہا۔ میں چاہتا ہوں کہ لوگوں کو اطمینان ہو جائے، آپ کا فضل عیاں ہو جائے۔ آخر آپ نے فرمایا، بہتر تو یہی تھا کہ مجھے معاف کیا جائے۔ اگر یہ ممکن نہیں تو میں تو اسی طرح نماز کے لیے نکلوں گا جیسے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم اور امیر المؤمنین علیؑ ابن ابی طالب علیہ السلام نماز عید کے لیے نکلتے تھے۔ بادشاہ نے رضا مندی ظاہر کی، صبح سویرے شاہی جلوس دروازے پر حاضر ہوا۔ دارالسلطنت میں لوگ امام کی زیارت اور نماز کے لیے جمع ہوے۔ کوٹھوں پر عورتیں اور سڑک پر بچے یہ منظر دیکھنے آئے۔ سورج نکلا، امام رضا نے غسل عید فرمایا، لباس زیب تن فرمایا، سفید عمامہ سر پر رکھا، عطر لگایا، پھر شلوار کو نصف پنڈلی تک چڑھایا، کپڑے اونچے کیے، عصا لیا اور پا برہنہ حرم سرا سے باہر آئے۔ خدام خاص اور غلاموں نے بھی یہی صورت اختیار کی۔ امام نے تکبیر کہی سب نے تکبیر کہی اور تکبیر و تہلیل کے ساتھ جب بیرونی دروازے پر پہنچے تو تمام ارکان سلطنت اور شاہی خدام بھی گھوڑوں سے اتر آئے۔ سب نے امام کی پیروی کی۔ تکبیر سے فضا گونجنے لگی۔ مرو میں انقلاب برپا ہو گیا۔ فضل بن سہل ذوالریاستین نے بادشاہ سے کہا، حضور اگر امام رضا نے نماز پڑھا دی تو قیامت ہو جائے گی، ہمارا تخت چھن جائے گا لوگ ان کے گرویدہ ہو جائیں گے،

مامون نے آدمی بھیجا، جس نے بادشاہ کا پیغام دیا، آپ کو بہت تکلیف دی گئی، آپ کو زحمت ہوگی، لہٰذا نماز نہ پڑھائیں، یہ لوگ دستور کے مطابق نماز پڑھ لیں گے۔ جو لوگ آپ کے ساتھ نماز پڑھنا چاہیں وہ گھر پر آپ کے ساتھ پڑھ لیں۔ امام یہ پیغام سنتے ہی واپس آئے اور نماز عید بے ترتیب ہو گئی (الآرشاد، ۲۹۴)۔

ادھر بغداد کے امرا و بنی عباس میں ولی عہدی کی خبر نے ہلچل ڈال دی اور لوگ حکومت کے خلاف ہو گئے۔ سترہ مہینے میں حالات کچھ ایسے بدلے کہ امام کو سفر آخرت کا پیام آ گیا۔ امام تخلیے میں مامون کو اکثر وعظ و نصیحت فرماتے تھے۔ احکام خداوندی کی مخالفت سے ڈراتے تھے۔ حسن و فضل بن سہل پر بھروسہ کرنے اور دونوں بھائیوں کی اطاعت کرنے سے روکتے تھے، وہ دونوں امام کے خلاف بادشاہ کے کان بھرنے لگے۔

وفات: ایک دن امام نے ملاحظہ فرمایا کہ مامون وضو کر رہا ہے اور غلام پانی ڈال رہا ہے۔ حضرت نے ٹوکا اور فرمایا عبادت خدا میں کسی کو شریک نہ کرو۔ مامون نے غلام سے آفتابہ لے لیا اور خود وضو تو کر لیا مگر یہ بات اسے بہت ناگوار گزری۔

شہادت: ایک روز مامون نے امام کو طلب کیا اور انگور منگوائے، امام کو انگور نوش کرنے پر مجبور کیا اور خود بھی کھانے میں شریک ہو گیا۔ انگور کھاتے ہی امام کی حالت غیر ہو گئی۔ خود مامون بھی بیمار بن گیا۔ دو دن کے بعد امام نے رحلت فرمائی (الارشاد، ص ۲۹۶؛ مروج الذھب، ۴ : ۲۸) یہ واقعہ ۱۷ صفر ۲۰۳ھ کا ہے۔

دو دن تک اس واقعہ کو مخفی رکھا گیا اور بنی ہاشم و بنی عباس و اکابر و اعیان کو جمع کر کے امام کی زیارت کرائی گئی اور سند لی گئی کہ جسم پر کوئی قتل کی علامت نہیں ہے۔ بادشاہ خود حاضر ہوا اور بے حد رویا، فریاد کی اور کہا مجھے یہ امید نہ تھی کہ آپ مجھ سے پہلے گزر جائیں گے۔ اس کے بعد تجہیز و تکفین عمل میں آئی اور جنازہ بڑے اہتمام سے اٹھا، نماز جنازہ کے بعد حمید بن قحطبہ کے باغ میں تابوت لایا گیا۔

مزار: نوقان (قریب سناباد) موجودہ مشہد میں مقبرۂ ہارون الرشید کے اندر ہارون کی قبر کے سرہانے لحد بنی اور امام کو سپرد لحد کیا گیا۔ اس دن سے آج تک امام کا مزار زیارت گاہ اہل اسلام ہے (دیکھیے، علی موتمن: تاریخ آستان قدس، ایران ۱۳۴۸ھ ش)۔

اولاد: آپ کی اولاد میں امام محمد تقی علیہ السلام نے شہرت پائی اور وہی امام ہوئے [رک بآں]۔

آثار و تالیفات: امام رضا، علی بن موسیٰ علیہ السلام نے بے شمار احادیث و احکام، خطبے اور خط، مناظرے اور جواب مرحمت فرمائے جن کا ایک مجموعہ "عیون اخبار الرضا" اور "کتاب الاحتجاج" و "تحف العقول" و بحار الانوار میں موجود ہے۔ اس کے علاوہ بعض رسالے وہ ہیں جن کی تفصیل علامہ محسن امین العاملی نے لکھی ہے۔

۱۔ علل احکام الشرعیہ، جواب مکتوب محمد بن سنان۔

۲۔ علل، فضل بن شاذان کی امالی جس میں وہ وقتاً فوقتاً امام کے درس لکھ لیتے تھے۔

۳۔ رسالہ بنام مامون در بیان عقائد و احکام، (یہ تینوں رسالے عیون اخبار الرضا میں اب تک محفوظ ہیں)۔

۴۔ رسالہ بنام مامون در بیان عقائد و احکام۔ (موجود در تحف العقول)۔

۵۔ رسالة الذهبیه: طب الرضا، رسالہ بنام مامون الرشید، حفظان صحت پر ہدایات۔ یہ رسالہ، عربی متن و شرح فارسی و اردو اور انگریزی ترجموں کی صورت میں بارہا چھپ چکا ہے۔ مامون نے یہ رسالہ سونے کے پانی سے لکھوایا تھا، اس لیے الذهبیه اس کا نام ہوا۔

۶۔ فقه الرضا: رسالہ در بیان احکام شرعیه۔

۷۔ صحیفة الرضا: رسالہ در بیان احکام شرعیه، مطبوعہ دمشق۔ کتاب خانۂ آستان قدس میں ایک قرآن مجید محفوظ ہے جس کی کتابت امام رضا کی طرف منسوب ہے (اعیان، ج ۴، ق ۲، ص ۴۴۲)۔

اولاد: سوانح و انساب میں آپ کی اولاد کے بارے میں متعدد نام ہیں۔ ان میں سے مشہور ابو جعفر الجواد التقی محمد بن علی ہیں جو آپ کے بعد منصب امامت پر فائز ہوئے (رک بہ محمد التقی نیز اعیان، ص ۱۰۴، ج ۴، ق ۲)۔

مآخذ: (۱) الشیخ المفید: الارشاد، تہران، ۱۳۷۷ھ؛ (۲) المسعودی: مروج الذهب، ج ۳، قاہرہ ۱۳۴۶ھ؛ (۳) وہی مصنف: اثبات الوصیة، نجف ۱۳۷۴ھ؛ (۴) ابن رستم الطبری: دلائل الامامه، نجف ۱۳۶۹ھ؛ (۵) محمد بن علی بن شہر آشوب: مناقب آل ابی طالب، بمبئی ۱۳۱۳ھ؛ (۶) محسن الامین العاملی: اعیان الشیعه، ج ۴، القسم الثانی، بیروت ۱۹۶۰ء؛ (۷) حسن الامین العاملی: دائرة المعارف الاسلامیة الشیعیه، بیروت ۱۹۷۲ء؛ (۸) محمد باقر المجلسی: بحار الانوار، تہران؛ (۹) وہی مصنف اور عبدالحسین: جلاء العیون، ترجمہ اردو، لکھنؤ؛ (۱۰) شیخ عباس قمی: منتہی الآمال، تہران ۱۳۸۰ھ؛ (۱۱) عماد الدین حسین اصفہانی: مجموعہ زندگانی چہاردہ معصوم، تہران ۱۳۳۱ھ شمسی؛ (۱۲) ابن حجر ہیثمی مکی: الصواعق المحرقه، قاہرہ ۱۳۸۵ھ؛ (۱۳) علی موتمن: راہنما یا تاریخ آستان قدس رضوی، مشہد ۱۳۴۸ شمسی؛ (۱۴) شیخ سلیمان حنفی: ینابیع المودة، بمبئی ۱۳۰۱ھ؛ (۱۵) احمد بن ابی یعقوب: تاریخ الیعقوبی، ج ۲، نجف ۱۳۵۸ھ؛ (۱۶) محمد بن علی بن شہر آشوب: مناقب آل ابی طالب، ج ۵، بمبئی ۱۳۱۳ھ؛ (۱۷) علی حیدر: تاریخ ائمہ، کھجوہ ۱۳۵۹ھ؛ (۱۸) محمد ہاشم خراسانی: منتخب التواریخ، تہران ۱۳۴۸ھ؛ (۱۹) باقر شریف القرشی: حیاة الامام موسی بن جعفر، نجف ۱۳۸۰ھ؛ (۲۰) محمد عباس شروانی: تاریخ آل امجاد، دہلی ۱۳۱۲ھ؛ (۲۱) صفدر حسین مترجم: تذکرة الخواص سبط ابن جوزی، لاہور ۱۹۶۸ء؛ (۲۲) ابو جعفر محمد بن الفتال: روضة الواعظین، قم ۱۳۷۷ھ؛ (۲۳) علی بن الحسین الهاشمی: المطالب المهمه، نجف ۱۳۸۸ھ؛ (۲۴) شمس الدین محمد مکی: الدرة الباهره، نجف ۱۳۸۸ھ؛ (۲۵) احمد بن علی الطبرسی: کتاب الاحتجاج، نجف ۱۳۵۰ھ؛ (۲۶) کمال الدین محمد بن طلحہ: مطالب السئول، لکھنؤ ۱۳۰۲ھ؛ (۲۷) ابی جعفر الطبری: دلائل الامامة، نجف ۱۳۶۹ھ؛ (۲۸) ابو الفرج اصفہانی: مقاتل الطالبین، قاہرہ ۱۳۶۸ھ؛ (۲۹) ابو جعفر الطوسی: کتاب الرجال، نجف؛ (۳۰) رسالہ ذهبیه، کراچی ۱۹۷۰ء؛ (۳۱) عبد الخالق کھجاہی: ترجمہ مکتوب الرضا، کھجوہ ۱۳۲۵ھ؛ (۳۲) اکرام رضا خان: ترجمہ صحیفة الرضا، لکھنؤ ۱۳۲۰ھ۔

(مرتضی حسین فاضل)

* **علی بن مہدی**: (رک بہ [بنو] مہدی = المہدیون)۔ *

* **علی بن میمون بن ابی بکر الادریسی المغربی**: مراکش کے مشہور صوفی جو بربر نسل سے تھے (مگر علوی ہونے کے مدعی) اور حدود ۸۵۴ھ/ ۱۴۵۰ء میں پیدا ہوئے۔ کہتے ہیں کہ وہ جوانی میں جبل غمارہ میں بنو راشد کے ایک قبیلے کے امیر تھے، لیکن اس منصب سے محض اس لیے دستبردار ہو گئے کہ اپنے لوگوں کو شراب نوشی

سے اجتناب پر عمل نہیں کرا سکے۔ ۹۰۱ھ/۱۴۹۵ء میں آپ فاس سے روانہ ہوے، دمشق، مکّے، حلب اور بروسہ کی سیر و سیاحت کے بعد وہ آخرکار دمشق میں مقیم ہو گئے جہاں انھوں نے ۹۱۷ھ/۱۵۱۱ء میں داعیِ اجل کو لبیک کہا۔

ان کا تصوف معتدل قسم کا تھا۔ انھوں نے اپنی تصنیف: بیان غُربة الاسلام بواسطة صنفَی المتفقّھة و المتفقّرة من اھل مصر و الشّام و ما یلیھا من بلاد الاعجام میں ان مذہبی اور معاشرتی بدعات کے خلاف جو انھوں نے مشرق میں دیکھیں، بڑی لے دے کی ہے (دیکھیے Goldzihr، در *ZDMG*، ۲۸، ۱۸۷۴ء، ص ۲۹۳ ببعد)۔ انھوں نے یہ کتاب بڑھاپے میں لکھی تھی (۱۹ محرم ۹۱۶ھ کو شروع کی)۔ ان کی تصوف سے متعلق تصانیف میں سے ایک کتاب جس میں ابن العربی کی وکالت کی گئی ہے، خاص تنقید کی محتاج ہے، دیکھیے براکلمان، ۲: ۱۲۳؛ تکملہ، ۲: ۱۵۲، نیز دیکھیے طاش کوپرو زادہ: الشّقائق النّعمانیه (در حاشیه ابن خلکان، بولاق ۱۲۹۹ھ)، ۱: ۳۵۰۔

(Brockelmann)

* **علی بن یوسف بن تاشُفین**: المُرابطی امیر اور خاندان تاشُفین کا دوسرا تاجدار جو المغرب کے ایک بہت بڑے حصے اور جنوبی ہسپانیہ پر ۵۰۰ھ/۱۱۰۶ء سے لے کر ۵۳۷ھ/۱۱۴۳ء تک حکومت کرتا رہا۔

علی اپنے باپ یوسف بن تاشُفین کی جگہ اس وقت سریر آراے سلطنت ہوا جب المرابطون کی حدود سلطنت آبناے جبل الطّارق کے دونوں طرف اپنی انتہائی وسعت کو پہنچی ہوئی تھیں۔ اس کے عہد میں کئی ایک ایسے نمایاں واقعات ہوے جن کے بڑے بڑے حقائق تو اب تک معلوم تھے، لیکن ان کی صحیح ترتیب ہمیشہ واضح نہ تھی، اس لیے کہ کوئی ایسے مفصل مآخذ موجود نہ تھے جو اتنے قدیم ہوں کہ انھیں قابل اعتماد سمجھا جا سکے۔

آج ایک طرف تو ہمارے پاس ابن القطّان کی تصنیف نَظم الجُمان اور مہدی ابن تُومَرت کے مصاحب البَیذَق کی "یاد داشتیں" موجود ہیں جو الموحّدون کے حملوں سے پہلے المرابطون کے انقراض اقتدار کے بارے میں ہیں اور دوسری جانب ابن عذاری کی تصنیف البیان المُغرِب کے وہ غیر شائع شدہ حصے ہیں جو علی بن یوسف کے عہد حکومت سے متعلق ہیں؛ یہ حصے بیشتر مؤرخ الصیرفی [رک بآں] کی کتاب سے منقول ہیں جو المرابطون کا ہم عصر تھا۔ یہ معلومات جو آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی ہجری کے وقائع تاریخی سے حاصل کی گئی ہیں، صرف اضافی حیثیت رکھتی ہیں؛ بعض اوقات انھیں صرف احتیاط سے استعمال کیا جا سکتا ہے اور بعض اوقات انھیں مسترد کر دینے کی بھی ضرورت پڑتی ہے، کیونکہ ان میں واقعیت پسندی کی گئی ہے اور الموحّدون کی پاسداری کی گئی ہے۔ یہ بات خاص طور پر عبدالواحد المرّاکشی کی تصنیف المُعجِب میں پائی جاتی ہے، جسے اب تک المرابطون کے عہد کی تاریخ کا ایک ضروری مأخذ خیال کیا جاتا تھا، لیکن اگرچہ اس میں دربار مراکش کے بعض دلچسپ اور غالباً صحیح حالات لکھے گئے ہیں، تاہم اس سے استفادہ کرنے میں بہت کچھ محتاط رہنے کی ضرورت ہے۔

علی بن یوسف نے کوئی ۳۷ برس تک حکومت کی، اگرچہ اسے ابتدا ہی سے مشکلات کا سامنا کرنا پڑا مگر یہ مشکلات ان خطرات کے مقابلے میں جو بحر ظلمات کے پہاڑی علاقے میں بغاوت ہو جانے اور ابن تومرت [رک بآں] کی نئی تبلیغ توحید

کے باعث پیدا ہوئے، بہت جلد ہیچ نظر آنے لگیں۔ اپنی جانشینی کے وقت اور اس کے فوری بعد کے سالوں میں وہ سب سے پہلا خطرہ جس کا علی بن یوسف کو مقابلہ کرنا پڑا، وہ اس کے اپنے خاندان کے افراد اور مرابطی تحریک کے سربراہوں کے باہمی تنازعات سے پیدا ہوا جو دو قبیلوں، یعنی لمتونہ، جس سے حکمران خاندان تھا، اور مسوفہ میں سے تھے، جن میں باہمی قرابت تو تھی، لیکن اتحاد و یگانگت کا فقدان تھا۔ المرابطون کے عہد حکومت کے دوران جس میں ماں کی طرف سے مادرانہ تعلق کو باپ کی جانب سے برادرانہ قرابت داری کی نسبت زیادہ اہمیت حاصل تھی اور جس میں جائز تاشفینی امرا صرف اپنی ماں کے نام سے یاد کیے جاتے تھے (ابن عائشہ، ابن گنوما، وغیرہ)۔ سبقت کے بارے میں تنازعات اور حکمران امیر کے خلاف سازشیں زیادہ تر شاہی خاندان کی ان عورتوں کی سرگرمی کا نتیجہ ہوتی تھیں جو اپنے نزدیکی عزیزوں اور موالی کی مدد سے اپنے اپنے بیٹوں کے حق میں کوشاں رہتی تھیں، جیسا کہ کچھ عرصہ پہلے الافریقیہ اور اندلس کے زیریوں کے صنہاجی درباروں میں ہوتا رہا تھا۔

یوسف بن تاشفین اس خطرے سے اس حد تک آگاہ تھا کہ اس نے احتیاطاً نہ صرف اپنے ان بیٹوں میں سے کسی کو ولی عہد نامزد نہ کیا جو کسی صنہاجی بیوی کے بطن سے تھے، بلکہ اپنے بڑے بیٹے ابو طاہر تمیم کو بھی نہیں جو ایک بارسوخ افریقی خاتون زینب کے بطن سے تھا جس سے یوسف نے اغمات میں شادی کی تھی اور جو اس سے دس برس پہلے فوت ہو گئی، اس کی نظر انتخاب علی پر پڑی جو سبتہ (Ceuta) میں پیدا ہوا تھا اور جس کی ماں ہسپانیہ کی ایک نصرانی لونڈی تھی جسے [illegible] بیوی زلاقہ کی جنگ سے دو سال پہلے وہ اپنے حرم میں لے آیا تھا۔ علی ۲۳ برس کا نوجوان شہزادہ تھا۔ باپ کے بعد مراکش میں اس کی تخت نشینی (یکم محرم ۵۰۰ھ/۲ ستمبر ۱۱۰۶ء) کے وقت کسی قسم کی مخالفت نہ ہوئی، بلکہ اس کے بڑے بھائی تمیم نے بھی، بظاہر بے غرضانہ، اس کی تائید و حمایت کی؛ تاہم تخت نشینی کے فوراً بعد علی کو اپنے بھائی کے ایک بیٹے ابوبکر بن یوسف یحیی کی گوشمالی کرنا پڑی جو فاس میں سپہ سالار تھا۔ اس نے بلا تاخیر اطاعت قبول کر لی۔ اپنے اندلسی مشیروں کے فیصلوں پر اعتماد کرتے ہوئے جو اس کے باپ کے ندیم رہے تھے، علی اپنے عہد حکومت میں ایک ڈانواڈول قسم کی حکمت عملی پر عمل پیرا رہا، یعنی وہ المرابطون کے امرا کو جن میں اس کا بھائی بھی شامل تھا اور جو المغرب اور اندلس کے بڑے بڑے شہروں میں صوبائی حاکم تھے، شطرنج کے مہروں کی طرح برابر ادھر ادھر حرکت دیتا رہا۔ کبھی ان حکام کو دھمکیوں کے خطوط موصول ہوتے کہ دربار میں بلائے جائیں گے، کبھی وہ موقوف کر دیے جاتے اور پھر منظور نظر بنائے جاتے تھے، اس کے علاوہ ان کے کام میں امداد دینے کی غرض سے انتظامی امور کے ناظر (مشرف) اور دفتر شاہی کے کاتب بھی بھیجے جاتے تھے جو تقریباً سب کے سب اندلسی ہوتے تھے۔ علی کے عہد حکومت کی تاریخ کے بڑے حصے کے واقعات اسی نوعیت کے ہیں۔ یہاں اس کے عہد کی زیادہ تفصیل نہیں دی جائے گی۔ اہم فوجی اور صوبائی حکام کو ان کے عہدوں پر زیادہ دن مستقل نہ رکھا جانے ہی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سلطنت کی جو عمارت علی بن یوسف کو اپنے باپ سے ورثے میں ملی تھی وہ اپنی بنیادوں پر چنداں زیادہ مضبوطی سے قائم نہ تھی۔

اس کے برعکس جنگ میں تقدیر المرابطی بادشاہ کا عرصۂ دراز تک ساتھ دیتی رہی، یعنی جب وہ ہسپانیہ کے مسیحیوں کے خلاف جہاد میں مصروف تھا، اور فوج کی قیادت یا تو خود اس کے ہاتھ میں ہوتی تھی یا اس کے کسی سپہ سالار کے ہاتھ میں۔ بوڑھے شاہ الفانسو ششم نے زلّاقہ کے مقام پر اپنی ہزیمت کا انتقام لینے کی امید کبھی ترک نہ کی تھی، لیکن ماہ شوال ۵۰۱ھ/ اواخر ماہ مئی ۱۱۰۸ء میں اسے ایک اور شرمناک زک اٹھانی پڑی، جب تمیم، یعنی علی بن یوسف کے بڑے بھائی نے اُقلیج (Uclés) کے قلعے کی دیواروں کے نیچے کاونٹ گارشیا اوردونیز (Garcia Ordōnes) کی قشتالی فوج کو شکست دی۔ اس موقع پر گارشیا کے ہمراہ خوردسال شہزادہ سانکو بھی تھا، جو الفانسو ششم اور المعتمد بن عبّاد کی سوتیلی بیٹی مورازیدہ کا بیٹا تھا۔ چند روز بعد عیسائی سپہ سالار اور شہزادہ دونوں کو Belinchōn کے قریب جو اکلیج سے زیادہ دور نہ تھا، گرفتار کرکے موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ الفانسو ششم بیچارہ بوڑھا تو تھا ہی، اس صدمے سے شکستہ خاطر ہو کر اسے اب موت کے سوا کسی اور چیز کا انتظار نہ رہا، چنانچہ ایک سال بھی نہ گزرنے پایا تھا کہ ۳۰ جون ۱۱۰۹ء کو اس کا انتقال ہو گیا۔ قشتالہ کے تخت پر ۱۱۲۶ء تک اس کی بیٹی اُراکا Urraca متمکن رہی۔ اس دوران میں پرتگال کی نوخیز حکومت منظم ہو رہی تھی اور اریونہ (ارغون Aragon) میں الفانسو "جنگی" (Alphonso, the warrior)" سرقسطہ پر قبضہ کرلینے کی فکر میں تھا جسے المرابطون نے قطعی طور پر ۵۰۳ھ/۱۱۰۸ء میں بنو ہود سے چھین لیا تھا۔ آخر الفانسو نے نو برس بعد ۵۱۲ھ/۱۱۱۸ء میں اسے اپنی مملکت میں شامل کر لیا۔

تمام وقائع نگار اس بات پر متفق ہیں کہ علی بن یوسف چار مرتبہ سمندر پار کرکے اندلس گیا۔ پہلا سفر اس نے اپنی تخت نشینی کے پہلے سال ہی میں کیا، لیکن اس میں وہ الجزیرہ (Algeciras) سے آگے نہ جا سکا۔ دوسری جہادی مہم ۵۰۳ھ/۱۱۰۹ء کی تھی جس میں دریائے ٹیگس (Tagus) کے کنارے شہر طلبیرہ (Talavera) پر عارضی قبضہ ہو گیا۔ تیسرا سفر بھی جہاد کی غرض سے تھا جس میں زبردست کامیابی ہوئی، یعنی صفر ۵۱۱ھ/جون ۱۱۱۷ء میں بیس روز کے محاصرے کے بعد قلمیرہ (Coimbra) پر قبضہ ہو گیا۔ سمندر پار ۵۱۵ھ/۱۱۲۱ء کے چوتھے سفر میں علی بن یوسف قرطبہ سے آگے نہیں گیا، لیکن المرابطی سپہ سالاروں کی ہسپانوی عیسائیوں کے خلاف فوجی کارروائیاں ارغون اور قشتالہ جدید دونوں جگہ برابر جاری رہیں۔ اس کے دور حکومت کی آخری یادگار فتوحات میں سے ایک فراغہ (Faraga) کی فتح تھی، جو لاردہ (Lérida) کے علاقے میں واقع تھا۔ اس شہر کا الفانسو "جنگی" نے محاصرہ کر رکھا تھا جسے المرابطی سردار یحیی بن علی بن غانیہ نے آ کر اٹھوا لیا اور شاہ ارغون کو ۲۳ رمضان ۵۲۸ھ/۱۷ جولائی ۱۱۳۴ء کو شکست فاش دی۔

علی بن یوسف بہت سی ناقابل تردید خوبیوں کا مالک ہونے کے باوجود اپنے باپ یوسف بن تاشفین کے معیار کو نہیں پہنچتا۔ اگرچہ وہ اپنے عہد حکومت کے بیشتر حصے میں مراکش میں سکونت پذیر رہا، تاہم بظاہر اس نے اپنی خاص توجہ اندلس پر ہی مبذول رکھی اور اپنی فوج کے بڑے حصے سے صرف عیسائیوں کے خلاف جہاد کا کام لیا، بحالیکہ خود اپنے پایۂ تخت اور کوہستانی مقبوضات کی حفاظت کے لیے اس نے ایک ہلکی سی فوج

رکھ چھوڑی تھی جو اجیر عیسائیوں پر مشتمل تھی اور مشہور و معروف مسیحی سردار Catala Reverter (الّذبرِیه) کے ماتحت تھی ۔ یه حکمت عملی اس کی سلطنت کے زوال کا باعث ہوئی ۔ جس وقت سے کہ علی بن یوسف کے عہد کی تاریخ ابن تومرت [رک باں] کی مراکش میں دلچسپی اور توحید کی تبلیغ، نیز الموحدون کے سرداروں کی پہلی فوجی پیش قدمیوں کی تاریخ بنی، اسی وقت سے مرابطوں کا سارا کھیل بگڑ گیا کیونکه اس باغیانه تحریک کو روکنے کے لیے فوری اور مضبوط انسدادی تدابیر اختیار نه کی جا سکیں ۔ علی بن یوسف کو مجبور ہو کر بالآخر اس تلخ حقیقت کا سامنا کرنا پڑا که جو عمارت اسے اپنے باپ سے ورثے میں ملی تھی وہ اسے پوری طرح مستحکم نہیں کر سکا بلکه اس کی غفلت سے اس میں اور شگاف پڑ گئے ۔ یه عمارت تھوڑے عرصے بعد ہی دھم سے نیچے آ رہی، لیکن اس ڈرامائی خاتمے کے وقت وہ خود موجود نه تھا ۔ علی بن یوسف ۸ رجب ۵۳۷-۵۳۸ھ/۲۸ جنوری ۱۱۴۳ء کو یعنی عبدالمؤمن کے مراکش پر قبضه کرنے سے پانچ سال پہلے، فوت ہو گیا اور اپنے بیٹے تاشفین کو اپنے زوال پذیر تخت کا وارث چھوڑ گیا ۔ ان آخری بدقسمتیوں کے باوجود علی بن یوسف کے عہد حکومت کو اسلامی مغرب کی تاریخ کا ایک نہایت درخشاں دور سمجھنا چاہیے ۔ الموحدون کے حامی مؤرخین نے (جن کا تتبع ڈوزی Dozy نے بھی کیا ہے) المرابطون کو بدنام کرنے کی لاطائل کوشش کی ہے مگر آج ہم اس کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں که چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی کی پہلی تہائی نه صرف اندلس بلکه، المغرب میں بھی اندلسی تہذیب کی قطعی نشأة ثانیه سے مطابقت زمانی رکھتی ہے ۔ بادشاہ کے اپنے ادبی حلقے میں اسی حیثیت کے لوگ شامل تھے جیسے که اندلس کے ملوک طوائف کے دور میں تھے ۔ قرطبه پھر ایک مرتبه سلطنت کا علمی اور تمدنی مرکز بن گیا تھا ۔ ابن قُزمان نے اپنی زجلوں میں اس دور کی ایک نہایت دلفریب تصویر کھینچی ہے، اور اشبیلیه کے محتسب ابن عَبدون نے شہری معاشیات اور اس ضمن میں مرابطی حکومت کے نمائندوں کی کارگزاری کے بارے میں معلومات فراہم کی ہیں ۔

مآخذ : (۱) عربی مآخذ میں سے اہم ترین مآخذ یه ہیں : (۱) ابن القطّان : "نظم الجمان" اور (۲) ابن عذاری : البیان، دیکھیے نیز وهی مصنف : *Documents inédits d' histoire almoravide*، پیرس ۱۹۲۸ء، اشاریه ؛ دوسرے مآخذ کی تفاصیل کے لیے جو بعد کے زمانے کی تاریخ نویسی سے متعلق ہیں اور جن کا جائزہ اس مقالے کے شروع میں کیا جا چکا ہے (عبدالواحد المراکشی : الحلل المَوشیّه، ابن خَلدون، ابن خَلّکان، ابن الخطیب، ابن الأثیر، النُّوَیری، النّاصری، وغیرہ) دیکھیے مآخذ متعلقه مقاله المرابطون ؛ دیکھیے F. Codera کی مختصر تصنیف : *Decadencia y desaparición de los Almoravides en España*، سرقسطه ۱۸۹۹ء ؛ E. Lévi-Provençal : *Reflexions sur l' empire almoravide au début du XIIe siecle*، *Islam d' Occident*، ج ۱، پیرس ۱۹۴۸ء، ۲۳۹ تا ۲۵۶ ۔

(E. Lévi-Provoçal)

علی ابراهیم خان بہادر : عظیم آبادی، مشہور مؤرخ، تذکرہ نگار، ادیب اور شاعر تھے ۔ میر قاسم کی صوبیداری میں اس کے مشیر خاص اور اس کی شکست کے بعد ایسٹ انڈیا کمپنی کی جانب سے ضلع بنارس کے چیف جج اور مجسٹریٹ کے عہدے پر فائز ہوے ۔ ان کا نسبی سلسله بارہ پشتوں کے واسطے سے حضرت شمس الدّین فریاد رس اودھی سے ملتا ہے جو مخدوم اشرف جہانگیر کچھوچھوی

کے زمانے میں وارد ہندوستان ہوئے اور جنہوں نے مخدوم اشرف جہانگیر ہی سے تصوف کی تعلیم پائی (لطائف اشرفی و مرآۃ الاسرار، ص ۳۰۳) اور ۷۹۰ھ میں رحلت کی۔ ان کا مزار ضلع فیض آباد کے مشہور تالاب ایٹھوہ کے شمال مغرب میں واقع ہے اور اب تک زیارت گاہ عوام ہے۔

حضرت فریادرس کی پانچویں پشت میں حضرت منجھن شہید اودھ سے صوبہ بہار کی طرف آ رہے تھے کہ راستے میں کفار نے انھیں شہید کر دیا۔ ان کی زوجہ پھول بی بی اور دو صاحبزادے شیخ مصطفیٰ و شیخ جنید صوبہ بہار سے آ کر قصبہ شیخ پورہ ضلع مونگیر میں مقیم ہوئے۔ شیخ مصطفیٰ کی وفات کے بعد ان کی اولاد نے عیظم آباد کو اپنا وطن بنایا اور محلّہ دولی گھاٹ اور دیگر محلّوں میں آباد ہو گئے۔ انھیں میں شیخ محمد رضا علی ابراهیم خان کے والد بھی تھے۔ علی ابراهیم خان ۱۱۳۸ھ کے قریب عظیم آباد میں پیدا ہوئے، ان کی ولادت کے ساتویں سال ان کے والد نے انتقال کیا اور ان کی تعلیم و تربیت ان کے ماموں داؤد علی خان عرف زاہر حسین خان نے اپنے ذمے لے لی اور انھیں عربی و فارسی کی درسی کتابیں پڑھائیں۔ ابراهیم خان شعر و شاعری کا فطری ذوق رکھتے تھے اور کمسنی میں ائمہ کی منقبتیں لکھتے اور مرثیے کہتے تھے۔ ۱۱۹۱ھ میں داؤد علی خان حج و زیارت کے ارادے سے کلکتے کی طرف روانہ ہوئے تو راستے میں مرشد آباد میں قیام کیا جہاں ان کے دیرینہ دوست نواب علی وردی خان مہابت جنگ ناظم بنگال، بہار اڑیسہ تھے۔ داؤد علی خان ابراهیم خان کو بھی اپنے ساتھ لے آئے تھے۔ انھیں علی وردی خان کے سپرد کیا اور علی وردی خان نے انھیں ایرج خان (خسر سراج الدولہ) کے حوالے کیا اور ذاتی اخراجات کے لیے پچاس روپے ماہانہ وظیفہ مقرر کر دیا۔ ایرج خان نے علی خان کی تعلیم و تربیت میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہ کیا۔ اس زمانہ تعلیم میں میر قاسم بھی علی ابراهیم خان کے ہمسبق تھے۔ ۱۷۵۰ء میں داؤد علی خان حج و زیارت سے فارغ ہو کر پھر مرشد آباد آئے اور علی ابراهیم خان کو عظیم آباد لانا چاہا مگر علی ابراهیم خان نے مرشد آباد ہی میں تعلیم کا سلسلہ جاری رکھنے کی اجازت حاصل کر لی اور وہیں رہنے لگے۔

۱۱۷۴ھ / ۱۷۶۱ء میں انگریزوں نے میر جعفر کو معزول کر کے میر قاسم کو مسند نشین کیا۔ اس وقت میر قاسم نے علی ابراهیم خان کو اپنا مشیر خاص بنایا (تاریخ سکدہ مطبوعۂ انجمن ترقی اردو، ہند) اور داروغۂ داغ و تصحیحہ کی خدمت سپرد کی جسے انھوں نے "بکمال دیانت و امانت" انجام دیا (مظفر نامہ، ص ۷۷)۔ میر قاسم کی شکست کے بعد تھوڑے عرصے تک علی ابراهیم خان خانہ نشین رہے، پھر جب ۱۱۷۸ھ / ۱۷۶۵ء میں میر جعفر کی وفات پر انگریزوں نے نجم الدولہ کو مسند نشین کیا اور نواب مظفر جنگ محمد رضا خان بہادر کو نائب و مدار المہام مقرر کیا تو مظفر جنگ نے علی ابراهیم خان کو اپنی نیابت اور عہدۂ امانت سے سرفراز کیا (مظفر نامہ، ص ۵۵)، لیکن جب ۱۱۸۳ھ / ۱۷۶۹ء میں میر جعفر کا پانچواں بیٹا مبارک الدولہ مسند نشین ہوا تو علی ابراهیم خان سے اس کی نہ بن سکی اور انھیں مستعفی ہونا پڑا۔ علی ابراهیم خان ۱۱۸۳ھ سے ۱۱۹۳ھ تک زیادہ تر ادبی مشاغل میں مصروف رہے، ۱۱۹۵ھ میں وارن ہیسٹنگز نے انھیں اپنے ساتھ لکھنو لے

جا کر نواب آصف الدولہ سے ملایا اور نواب موصوف نے انہیں خلعت فاخرہ عطا کیا۔ پھر ہیسٹنگز انہیں اپنے ساتھ چنار گڑھ لے آیا۔ اس کے بعد ہی ۱۱۹۶ھ میں شاہ عالم بادشاہ نے چوبیسویں سال جلوس میں علی ابراہیم خان کو امین الدولہ عزیز الملک نصیر جنگ کا خطاب اور جاگیر عطا کی (فرمان شاہی ان کے ورثہ کے پاس موجود ہے اور راقم حروف نے بھی دیکھا ہے)۔

۱۷۸۱ء میں راجا چیت سنگھ والی بنارس کی بغاوت کے بعد ایسٹ انڈیا کمپنی نے راجا بلونت سنگھ کو بنارس کا حکمران بنایا تھا، لیکن دیوانی اور فوجداری کے اختیارات نہیں تھے۔ ۱۷۹۱ء میں لارڈ کارنوالس نے علی ابراہیم خان کو دو ہزار روپے ماہانہ تنخواہ پر ضلع بنارس کا چیف جج اور مجسٹریٹ مقرر کیا اور ان کے بیٹے نصیر الدین علی خان کو پانچ سو روپے ماہانہ پر ان کا نائب مامور کیا۔ علی ابراہیم خان نے یکم ستمبر ۱۷۹۳ء کو بنارس میں انتقال کیا اور شیخ علی حزین کے مزار کے قریب اپنی زر خرید زمین میں مدفون ہوئے۔ علی ابراہیم خان نے کئی شادیاں کی تھیں، ان میں سے ایک یوسف علی خان مرشد آبادی کی دختر سے ہوئی تھی جس سے چودہ اولادیں ہوئیں۔

ان کی تصانیف درج ذیل ہیں:

(۱) گلزار ابراہیم شعرا کا تذکرہ ہے جس میں تین سو شعرائے ریختہ (اردو) کا حال اور نمونۂ کلام درج ہے گارساں دتاسی نے اپنی کتاب *Histoire de la literature Hindoui et Hindoustanie*، ۱ : ۲۸ [خطبات گارساں دتاسی، اردو ترجمہ ص ۸۰] میں اس کا ذکر کیا ہے اور Sprenger کی فہرست مخطوطات اودھ، ص ۱۸۰ میں بھی اس کا ذکر موجود ہے۔ میرزا علی لطف کا تذکرہ گلشن ہند اسی سے ماخوذ ہے اور برٹش میوزیم کے فارسی نسخوں کی فہرست، ۱ : ۳۴۷۵ میں بھی اس کا ذکر ہے۔

(۲) وقائع مرہٹہ، اس میں ۱۱۷۱ھ/۱۷۵۷ء سے ۱۱۹۹ھ / ۱۷۸۴ء تک مرہٹوں کی شورش کا حال بیان کیا گیا ہے اور احمد شاہ ابدالی کی جنگ کا حال بھی جو ایک عینی شاہد کے بیان پر مبنی ہے۔ Major Fuller نے اس کا انگریزی ترجمہ کیا تھا جو تمام تر Sir H. Elliot کی *History of India*، ۸ : ۲۵۷ تا ۲۹۷ میں مندرج ہے؛

(۳) صحف ابراہیم، فارسی گو شعرا کا تذکرہ ہے؛

(۴) خلاصۃ الکلام، دو جلدوں میں ہے اس میں ۳۷ فارسی شعرا کا حال ہے جنہوں نے مثنویاں تصنیف کیں، ۱۸۸ مثنویاں نقل کی گئی ہیں؛

(۵) مجموعۂ خطوط، جو اس زمانے کے سیاسی حالات کے متعلق ہیں؛ ان میں سے بعض کی نقلیں برٹش میوزیم میں بھی ہیں؛ (۶) مجموعۂ خطوط دو جلدوں میں جن میں بعض عرضیاں بھی ہیں، جو انہوں نے میر قاسم کے پاس بھیجی تھیں۔ ان سے بعض خطوط ریاض المنشآت میں خواجہ عبداللہ تائید نے نقل کیے ہیں؛ (۷) مجموعۂ ابراہیمی، اس میں شعرا کی وہ رباعیاں جمع کی گئی ہیں جو ضرب المثل کے طور پر مستعمل ہیں؛

(۸) گلزار خلیل، تاریخ، صرف، نحو اور طب وغیرہ کا مجموعہ ہے؛ (۹) دیباچہ کتب حدیقۃ الصفا مصنفہ یوسف علی خان۔ کہا جاتا ہے کہ ان کتب کے علاوہ ان کا ایک رسالہ جس میں مجرم کو آگ اور پانی میں ڈال کر تحقیق جرم کا طریقہ لکھا ہے، ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کے کتاب خانے میں موجود ہے۔

ان کی تصانیف و تالیفات کے قلمی نسخے ان کے ورثہ میں سے محمد علی خان ابن

نواب جابر علی خان کے کتاب خانے میں موجود ہیں اور راقم کی نظر سے گزرے ہیں۔ وقائع ابراہیمی مؤلفہ یحیٰی علی خان، جو علی ابراہیم خان کے بھانجے تھے، میں علی ابراہیم خان کے مفصل حالات درج ہیں، اس کے علاوہ ان کے حالات مظفر نامہ، قلمی، مملوکہ پٹنہ یونیورسٹی، فہرست مخطوطات فارسی، در برٹش میوزیم، ۱: ۳۲۸، ۳۷۵ اور شعرا کے مختلف تذکروں میں بھی پائے جاتے ہیں نیز سیر المتأخرین مؤلفہ غلام حسین خان طباطبائی میں بھی۔

مآخذ: مقالے میں درج ذیل ہیں۔

⊗ **علی ابراہیم خان خلیل**: نواب امین الدولہ، عزیز الملک، خان بہادر، ناصر جنگ علی ابراہیم خان المتخلص بہ خلیل اصلاً پٹنہ کے رہنے والے تھے۔ وہ میر قاسم خان کے عزیز دوست اور مشیر تھے۔ جب میر صاحب موصوف ۱۷۶۰ء میں بنگال، بہار اور اڑیسہ کے نواب ناظم مقرر ہوئے تو انھوں نے خلیل کو افواج کے حساب کا بخشی مقرر کیا اور بعد میں اہم مناصب سپرد کیے۔ جب میر قاسم خان ۱۷۶۳ء میں متعدد شکستوں کے بعد اودھ کے نواب وزیر کے پاس پناہ گزین ہوئے تو علی ابراہیم خان بھی ان کے ساتھ چلے آئے، لیکن جب میر قاسم خان نے پناہ لینے کے لیے روہیل کھنڈ کا رخ کیا تو علی ابراہیم خان نے ساتھ چھوڑ دیا۔

مبارک الدولہ ۱۱۸۳ھ/۱۷۷۰ء میں بنگال کا ناظم مقرر ہوا تو محمد رضا خان کی سفارش پر علی ابراہیم خان بنگال کے دیوان مقرر ہوئے، لیکن تقریباً سات سال بعد ۱۱۹۱ھ/۱۷۷۷ء میں محمد رضا خان نے ہی انہیں ان خدمات سے سبکدوش کر دیا اور انہوں نے کچھ عرصے کے لیے گوشہ نشینی اختیار کر لی۔ ۱۷۸۱ء میں انہیں بنارس کا ناظم مقرر کر دیا گیا اور وہ یہیں ۱۲۰۸ھ/۹۳-۱۷۹۲ء میں فوت ہوئے۔

خلیل بنیادی طور پر مؤرخ اور تذکرہ نویس تھے۔ ٹامس ولیم (Beale) کے بیان کے مطابق وہ اٹھائیس مخطوطات، متعدد دیگر تصانیف اور اردو و فارسی شعرا کے تذکروں کے مصنف تھے، لیکن اس وقت تک ان کی کاوشوں کے جو نمونے محفوظ ہیں اور دنیا کے مختلف معلوم کتاب خانوں میں ملتے ہیں، مندرجۂ ذیل ہیں:

(۱) گلزار ابراہیم تین سو ریختہ (اردو) گو شعرا کا تذکرہ ہے جو ۱۱۹۸ھ/۱۷۸۴ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچا۔ جے۔ بی۔ گلکرسٹ کی فرمائش پر میرزا علی لطف نے اس کا ۱۲۱۲ھ/۹۸-۱۷۹۷ء میں فارسی سے [بعنوان گلشن ہند] اردو میں ترجمہ کیا۔

(۲) صحف ابراہیم فارسی گو شعرا کا ضخیم ترین تذکرہ ہے جو تاریخ تکمیل تک مرتب کیا گیا ہے، اس میں فارسی کے ۳۲۷۸ شعرا کے حالات ہیں اور یہ تذکرہ بنارس میں ۱۲۰۵ھ/۱۷۹۰ء میں مکمل ہوا تھا۔

(۳) خلاصۃ الکلام ۷۸ مثنوی گو شعرا کا تذکرہ ہے جو ۱۱۹۸ھ/۱۷۸۴ء میں لکھا گیا تھا۔

(۴) احوال جنگ مرہٹہ، ان جنگوں کی تاریخ ہے جو ہندوستان میں مرہٹوں نے ۱۱۷۱ھ/۱۷۵۷ء-۱۱۹۹ھ/۱۷۸۴ء کے مابین لڑیں۔ اس میں خصوصی طور پر وسواس راؤ کی ان مساعی کا ذکر ہے جو اس نے تیموری تخت و تاج حاصل کرنے کے سلسلے میں کیں۔ یہ تاریخ بنارس میں ۱۲۰۱ھ/۸۶-۱۷۸۷ء میں مکمل ہوئی۔ میجر اے۔ آر۔ فلر نے اس کا انگریزی میں ترجمہ کیا اور سید محمد مہدی طباطبائی نے تواریخ مرہٹہ و احمد شاہ ابدالی کے عنوان سے ۱۲۰۹ھ/

۹۴ - ۱۹۹۵ء میں اس کا اردو میں ترجمہ کیا اور اسی سال شائع کیا۔

(۵) برٹش میوزیم لنڈن میں منحصر بفرد خطی نسخہ موجود ہے جس پر کوئی تاریخ درج نہیں۔ علی ابراہیم خان نے اس میں ان انتظامی تدابیر کی تفاصیل بیان کی ہیں جو انھوں نے بنارس میں اختیار کیں۔

مآخذ: (۱) C. E. Buckland: *Dictionary of Indian Biography*، لنڈن ۱۹۰۶ء، ص ۱۰؛ (۲) T.W. Beale: *An Oriental Biographical Dictionary*، لنڈن ۱۸۹۴ء؛ (۳) محمد مظفر حسین صبا: روز روشن، بھوپال ۱۲۹۷ھ/۱۸۷۹ء، ص ۲۰۲، ۲۰۳؛ (۴) C. A. Storey: *Persian Literature*، لنڈن ۱۹۳۹-۱۹۵۳ء، ص ۷۶۱، ۸۷۷، ۱۳۴۸؛ (۵) غلام حسین خان طباطبائی: سیر المتاخرین، لکھنؤ ۱۸۹۷ء، ص ۱۰۱، ۱۷۲؛ (۶) V. A. Smith: *Early History of India*، آوکسفرڈ ۱۹۲۴ء، ص ۵۰۳؛ (۷) A. S. Sprenger: *A catalogue of the Arabic, Persian and Hindustany manuscripts of the libraries of the king of Oudh*، کلکتہ ۱۸۵۴ء، ص ۱۸۰، ۱۹۴؛ (۸) C. Rieu: *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*، لنڈن ۱۸۷۹ء، ۱: ۳۲۸ الف، ج ۳ (۱۸۸۳ء): ۱۰۵۰؛ تکملہ ۱۸۹۵ء، ص ۱۰۳۴ ب؛ (۹) *Benares Gazetteer*، کلکتہ ۱۹۰۹ء؛ (۱۰) Maulavi Abdul-Muqtadir: *Catalogue of the Arabic and Persian manuscripts in the Oriental public Library at Bankipur*، ۱۹۰۸ء، ۸: ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۷، ۷۰۸؛ (۱۱) E. Sachau و H. Ethe: *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Bodleian Library*، آوکسفرڈ ۱۸۸۹ء، ص ۳۸۹-۳۹۰؛ (۱۲) E. G. Browne: *A Supplementary hand list of the Muhammadan Manuscripts*، کیمبرج ۱۹۲۲ء، ص ۱۰۸۴؛ (۱۳) *Bibliotheca Lindesiana*، *Hand list of Oriental Manuscripts, Arabic, Persian and Turkish*، Aberdeen ۱۸۹۸ء، ص ۱۷۷؛ (۱۴) Helmann Ethe: *Catalogue of Persian manuscripts in the India Office Library*، آوکسفرڈ ۱۹۰۳ء، ۱: ۱۹۲؛ (۱۵) N. Bland: *On the earliest Persion Biography of Poets*، (در *R.A.S.*)، ص ۶۴ تا ۱۵۸، ج ۹، ۱۸۴۸ء؛ (۱۶) K. Ivanow: *1st Supplement*، ص ۷۹۸۔

(محمد باقر)

* **علی ابوالحسن بن مامون:** رک بہ مامونیہ۔

* **علی اکبر خطائی:** فارسی میں چین کے احوال و کوائف (خطائی نامہ) کا مصنف جو ۹۲۲ھ/۱۵۱۶ء میں لکھے گئے اور جنھیں دراصل (ترکی کے) سلطان سلیم کو پیش کرنے کا ارادہ تھا، لیکن بعد ازاں سلطان سلیمان کو پیش کیے گئے۔ یہ کتاب کوئی سیاحت نامہ نہیں، بلکہ اس میں باقاعدہ طور پر بیس ابواب میں چین کی کیفیت بیان کی گئی ہے جو کسی حد تک تو مصنف کے خود اپنے مشاہدات پر اور کسی قدر ان اطلاعات پر مبنی ہے جو مصنف نے چین میں جمع کی تھیں۔ اس کتاب کا سلطان مراد ثانی کے عہد میں غالباً ۹۹۰ھ/۱۵۸۲ء میں ترکی میں ترجمہ کیا گیا (لیتھو چھاپ، استانبول ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۴ء)؛ یہی ترجمہ Fleischer اور Zenker کے مطالعات کی بنیاد تھا۔

مآخذ: (۱) Storey، ۱: ۳۴۱؛ (۲) H. L. Fleischer، در *Berichte der Kgl. Sächs. Ges. d. Wissensch*، ج ۳، لائپزگ ۱۸۵۱ء، ص ۳۱۷ تا ۳۲۷؛ (۳) J. Th. Zenker: *Das chinesische Reich nach dem türkischen Khatainame*، در *ZDMG*، ۱۸۶۱ء، ص ۷۸۵ تا ۸۰۵؛ (۴) Ch. Schefer: *Trois chapitres*

Mélanges Orientoux ،de Chatay-name، پیرس ۱۸۸۳ء، ص ۳۱ ببعد؛ (۵) P. Kahle : Eine islamische Quelle Über China, um 1500، در AO، ۱۲، ۱۹۳۴ء، ص ۹۱ تا ۱۰۰ و IA، بذیل مادہ (احمد زکی ولیدی طوغان)۔

(ادارہ [د]، لائیڈن، بار دوم)

* **علی الٰہی** : (قائلین الوہیت علی) غُلاۃ [رک بآں] شیعہ سے متعلق اور انہیں کے فرقوں کا ایک غیر واضح اور مشہور عوام نام۔ ایران اور کردستان میں اس نام کا اطلاق بالخصوص اہل حق [رک بآں] اور قزلباش [رک بآں] پر ہوتا ہے، لیکن کبھی کبھی اس سے صارلیہ Sarli شبک Shabbak [رک بآنہا] وغیرہ کے چھوٹے فرقے بھی مراد لیے جاتے ہیں۔

(ادارہ [د]، لائیڈن، بار دوم)

* **علی امیری** : ترک مؤرخ جو ۱۲۷۳ھ/ ۱۸۵۷ء میں دیار بکر میں پیدا ہوا اور جس نے ۱۳۴۲ھ/ ۲۳ دسمبر ۱۹۲۳ء کو استانبول میں وفات پائی: وہ اگرچہ ادارۂ مالیات کا ایک عہدے دار تھا، لیکن اسے زیادہ تر دلچسپی دولت عثمانیہ کی تاریخ سے تھی۔ اپنے فرائض مفوضہ کی انجام دہی کے لیے اس کے جو تبادلے مختلف شہروں میں ہوتے رہتے تھے ان سے اس نے یہ فائدہ اٹھایا کہ وہ عربی اور ترکی کتبات کو نقل کرتا رہا، مقامی تاریخ کی تحقیق و تدقیق کی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ قدیم دستاویزات اور تاریخ اور شاعری سے متعلق مخطوطات کی تلاش و جستجو کرتا رہا، اور اس طرح اس نے غیر شائع شدہ اور نایاب مخطوطات پر مشتمل ایک کتاب خانہ قائم کر لیا جو بعد میں استانبول کے قومی کتاب خانے کا ایک بیش قیمت جزو بن گیا۔ اس نے ایک تبصرہ بنام تاریخ و ادبیات شائع کیا، محمود کاشغری کے دیوان لغات الترک کو طبع کیا، اور وہ کئی علمی مجالس کا رکن بھی تھا۔ ہر چند کہ اس نے تاریخی اور ادبی کتابیں خود بھی تالیف کی ہیں، لیکن اس کی شہرت کا زیادہ تر مدار متون کی تصحیح و طبع پر ہے۔ اس نے استانبول میں باب عالی کی قدیم دستاویزات Archives کی ترتیب میں بھی مدد دی اور ان کی ایک فہرست کا نام اسی کے نام پر علی امیری تصنیفی ہے۔

مآخذ : (۱) احمد رفیق : علی امیری حیاتی و اثری، در TOEM، سال ۱۴، عدد ۱ (۷۸)، ۱۳۴۰ھ/ جنوری ۱۹۲۴ء، ص ۴۵ تا ۵۱؛ (۲) رشاد اکرم کوچو، در استانبول انسکلوپیدی سی، بذیل مادہ علی امیری؛ (۳) ان بہت سے مخطوطات کی تفصیل جو استانبول کتب خانہ لری تاریخ جغرافیہ یازمہ لری، کراسہ ۱ تا ۱۰، استانبول ۱۹۴۳ تا ۱۹۵۱ء اور استانبول کتابلیقلری ترکجہ یازمہ دیوان لر کتالوغو، سلسلہ ۲، کراسہ ۱ (۱۲ تا ۱۶ صدی)، استانبول ۱۹۴۷ء میں مذکور ہیں۔

(M MANṬSAN)

* **علی بابا** : رک بہ الف لیلۃ و لیلۃ۔

* **علی بک (بے)** : جو مولدًا قفقازی تھا، تقریبًا بیس سال تک مصر کی عظیم ترین شخصیت رہا۔ اسے اوائل عمر ہی میں مصر لایا گیا اور ابراہیم کتخدا کی خدمت میں جو ۱۱۵۶ھ/ ۱۷۴۳ء تا ۱۱۶۸ھ/ ۱۷۵۴ء ملک کا حقیقی حکمران تھا، تحفۃً پیش کیا گیا۔ ابراہیم نے اپنی موت سے پہلے اسے بے (بک) کے درجے پر سرفراز کیا اور اس عجیب و غریب مجلس "قوی" [ذی اقتدار رؤسا] کا رکن نامزد کر دیا جس کا شوریدہ اقتدار اسی نسبت سے بڑھتا جاتا تھا جس نسبت سے کہ دربار خلافت کا نامزد بادشاہ عضو معطل بنتا جاتا تھا۔ دربار عثمانیہ کا مقرر کردہ یہ والی اپنی بقا کی خاطر ہر وقت ایک بات میں کوشاں

رہتا کہ بکوں کے باہمی خونریز مناقشات میں اپنے آپ کو غیر جانب دار ظاہر کر سکے؛ لیکن [یہ غیر جانبداری تدرۃً سطحی ہوتی اور] جونہی کوئی بک کامیاب ہوتا نظر آتا، پاشا اس کی فوری مدد پر آمادہ ہو جاتا تھا۔

اپنی سیاسی زندگی کے آغاز میں علی نے عرب قبائل کے برخلاف حاجیوں کے ایک قافلے کی نہایت کامیابی سے حفاظت کرکے بڑا نام پیدا کیا جب وہ بک کے عہدے پر مامور ہوا تو ایک سازشی ماحول میں گھر گیا۔ اس ڈرامے کے ہر کردار کو دوسروں کے قتل کے درپے رہنا پڑتا تھا، خود اس کے گرد بھی قاتلوں کا گروہ منڈلاتا رہتا تھا، ابتدا میں علی بک نے دوراندیشی اور حزم و احتیاط سے کام لیا اور محض اس کوشش میں رہا کہ ہر ممکن طریقے سے مال و دولت جمع کرلے چنانچہ اس طرح اس نے مملوکوں کی ایک خاصی تعداد جمع کر لی۔ اس حکمت عملی پر کاربند ہونے کا یہ ثمرہ ملا کہ ۱۱۷۷ھ/۱۷۶۳ء سے اس کے ہمسروں نے اسے اپنا قائد تسلیم کرایا۔ اس سے اگلے سال کے دوران میں اس نے اپنے ایک مملوک محمد ابوالذہب [رک بآں] کو بک کا منصب عطا کیا جو آگے چل کر اس کی بربادی و زوال کا باعث بننے والا تھا۔ علی بک کو اقتدار کا یہ عروج مزاحمت و مناقشت کے بعد ہی حاصل ہوا تھا، لیکن اب اسے مزید مزاحمت سے دوچار ہونا پڑا جس کی وجہ سے وہ شام میں پناہ لینے پر مجبور ہو گیا۔ یہاں اس نے عمر الظّاہر حاکم عکّہ سے رابطہ و اتحاد قائم کیا، چنانچہ اسی کی امداد اور باب عالی کی حمایت سے وہ مصر واپس آیا اور اس نے شیخ البلد کی حیثیت سے اپنے حقوق دوبارہ حاصل کرلیے۔

دو سال بعد علی کو پھر راہ فرار اختیار کرنی پڑی، لیکن ۱۱۸۱ [illegible] ایک [illegible] فوج کے ہمراہ قاہرہ واپس آیا۔ نئے عثمانلی والی (پاشا) کے پاس اس کے سوا چارہ نہ تھا کہ اسے شیخ البلد تسلیم کر لے، لیکن اس کے سرکشانہ رویے سے خوف زدہ ہو کر اس نے علی کے خلاف شورش برپا کرانے کی کوشش کی جو ناکام رہی، اور پاشا کو مستعفی ہونا پڑا (۱۱۸۲ھ/۱۷۶۸ء) اس کے بعد تو علی بک نے اپنے جاہ طلبانہ منصوبوں کو مخفی رکھنے کی زحمت بھی گوارا نہ کی اور کسی ایسے شخص کی موجودگی قابل برداشت نہ سمجھی جو قلیل ترین اثر و رسوخ کا بھی مالک ہو۔ اس نے باب عالی کے خلاف معاندانہ روش اختیار کی اور ینگی چری دستے کی تعداد میں بھی کمی کر دی، تاہم اس نے اپنی ظاہری وفا شعاری بالکل ترک نہ کی اور جب روس کے خلاف جنگ میں سلطان نے اس سے ایک دستہ فوج روانہ کرنے کی درخواست کی تو اس نے ایسا کرنے سے انکار نہیں کیا، لیکن باوجود اس کے وہ باب عالی میں غدار قرار دیا گیا اور اس پر یہ جرم عائد کیا گیا کہ اس نے اس فوج کو دراصل روس کی امداد کے لیے تیار کیا تھا۔ قسطنطینیہ سے ایک فرمان جاری ہوا جس میں اسے سزائے موت کا مستوجب قرار دیا گیا۔

جب علی بک کو اس کی اطلاع پہنچی، تو اس نے اس کے جواب میں مطلق العنانی کا گستاخانہ اعلان کر دیا۔ اس کے بعد سے علی بک ایک شیطانی جال میں پھنس گیا اور اسے مسلسل اپنی فوج میدان کار زار میں رکھنا پڑی۔ پہلے اس نے صعید مصر کے عرب قبائل کو زیر کیا اور مکہ کے معاملات میں دخل اندازی کرکے ایک مدعی شریفیت کو، جس نے اس سے مدد کی درخواست کی تھی، گدی پر بٹھا دیا۔ یہ مہم اس کے دست راست محمد بک ابوالذہب کی سرکردگی میں سر ہوئی۔

اپنی طاقت کے زعم میں علی بک نے اپنے نام کا سکّہ جاری کیا ۔ سکّوں پر اب بھی سلطان کا نام ہوتا تھا ، لیکن مصر کے اس متغلّب کے مختصر دستخطوں (Initials) کے اوپر جو تاریخ لکھی جاتی تھی، وہ سلطان کی تخت نشینی کی تاریخ کی نمائندگی نہیں کرتی تھی ۔

اس کے بعد وہ بڑے لاؤ لشکر کے ساتھ شام پر حملہ آور ہوا ۔ اس دفعہ بھی اس کا سپہ سالار محمد بے ابو الذّھب تھا ۔ روس کے ساتھ بھی نامہ و پیام کا سلسلہ شروع ہوا، لیکن نتیجہ برآمد ہونے کا وقت نہ مل سکا ۔ تمام ملک شام بہت جلد فتح ہو گیا، لیکن حالات نے خلاف توقع دفعۃً پلٹا کھایا اور محمد بک ابو الذّھب دمشق میں فاتحانہ انداز میں داخل ہونے کے بعد اپنی افواج کو مصر میں واپس لایا تا کہ اپنے آقا کو بے دخل کرکے اس ملک پر بھی قبضہ جما لے ۔ علی بک نے محرم ۱۱۸۶ھ/اپریل ۱۷۷۲ء میں قاہرہ سے نکل جانے کا فیصلہ کیا اور حسب سابق عکّہ کے پاشا کے ہاں پناہ لی ۔ اس نے کچھ روسی ساز و سامان کی مدد سے ایک اور فوج بھرتی کرنا شروع کی اور کئی ایک معمولی لڑائیوں میں اسے کامیابی بھی ہوئی ۔ آخر صالحیہ کے مقام پر جو ڈیلٹا کے مشرقی حصے میں واقع ہے، اس کا سامنا اپنے حریف سے ہوا ۔ اس کی فوج کو شکست ہوئی اور علی بک جسے میدان کارزار میں کاری زخم آئے تھے، چند روز بعد ۱۵ صفر ۱۱۸۷ھ/۸ مئی ۱۷۷۳ء کو دنیا سے چل بسا ۔

علی بک نے کس حد تک مطلق العنانی اختیار کر رکھی تھی، اس کا پورا اندازہ لگانا آسان نہیں ۔ جیسا کہ ہم کہ چکے ہیں، اس کے ضرب کردہ سکّے غیرمعمولی قسم کے ہیں ۔ اگرچہ علی بک یہ دعوی کر چکا تھا کہ ترکوں نے عوام کی غدارانہ امداد سے ملک پر غاصبانہ قبضہ کر رکھا ہے ۔ ایک دستاویز سے جو ۱۱۸۶ھ کے اوائل میں، یعنی علی بک کے مصر سے آخری مرتبہ فرار سے ذرا پہلے لکھی گئی تھی، اس بات کی شہادت ملتی ہے کہ اس نے مصر میں اپنی خود مختاری کا باضابطہ اعلان کرنے کی کبھی جرأت نہ کی تھی ۔ یہ تحریر ایک طویل کتبے کی شکل میں ہے جو [امام] الشافعی کے مزار کے قبے کے "ڈھول" (Drum) پر کندہ ہے ۔ اس میں دولت عثمانیہ کی سیادت کا کوئی حوالہ نہیں ہے ۔ مگر علی بک کا ذکر بھی نہیں ، صرف یہ لکھا ہے کہ اس مقبرے کی مرمت کا حکم "مصر کے طاقتور حاکم نے دیا جس نے اپنے اثر و رسوخ سے ملک کی سطوت اور عزت میں چار چاند لگا دیے ہیں ."

الجَبَرتی کے مطالعے سے یہ تأثر پیدا ہوتا ہے کہ علی بک کا کردار کئی اعتبار سے نفرت انگیز تھا ۔ لیکن اس زمانے کے اخلاقی معیار اور ماحول کو مد نظر رکھنا لازمی ہے اور اس لیے ایک معاصر کے اس فیصلے سے اتفاق کیا جا سکتا ہے کہ "وہ ایک غیر معمولی انسان تھا، جسے اگر ایک مختلف قسم کی تعلیم ملتی اور ایک وسیع تر میدانِ عمل میسر آتا تو وہ دنیا کو محو حیرت کر دیتا" .

مآخذ : (۱) الجَبَرتی ، بمدد اشاریہ، ص ۱۳۸؛ (۲) S. Luisigan : *A History of the Revolt of Aly Bey*، لندن ۱۷۸۳ء؛ (۳) C. Volney : *Voyage en Syrie*، ج ۱؛ (۴) J. Marcel : *Histoire d' Egypte*، پیرس ۱۸۳۳ء، ص ۲۲۷ تا ۲۲۹؛ (۵) Debérain : *L' Egypte turque*، ص ۱۲۲ تا ۱۲۷؛ (۶) Wiet : *Inscr. du Mausolée de Shāfi'ī*، در BIE، ۱۵ : ۱۸۲ تا ۱۸۵؛ (۷) وہی مصنف: *L'agonie de la domination Ottomane en Egypte*، *Cahiers d' histoire égyptienne*، ۲ : ۳۹۶ تا ۳۹۷ .

(G. Wiet)

* **علی بک بن عثمان العباسی** : ہسپانوی سیاح، Domingo Badia y Leblich (Leyblich)، کا فرضی نام جو ۱۷۶۶ء میں پیدا ہوا اور ۱۸۱۸ء میں ملک شام میں فوت ہوا، مصنف : *Voyages d' Ali Bey el Abbasi en Afrique et en Asie pendant les années 1803, 1804, 1805, 1806 et 1807*، سہ جلد اور اٹلس، پیرس ۱۸۱۴ء : *Travels of Ali Bey between the years 1803 and 1807*، دو جلد، لندن ۱۸۱۶ء.

مآخذ : (۱) P. Larousse : *Grand Dictionnaire universel du xixᵉ siècle, Badia y Leblich*؛ (۲) U. J. Seetzen : *Reisen*، ۲ : ۲۷۰ ببعد.

[(ادارہ [د] لائیڈن، بار دوم)]

* **علی پاشا تپہ دِلن لی** : یانیہ Jannina کا والی، غالباً ۱۷۴۴ء میں ایک ایسے خاندان میں پیدا ہوا جو کوتاھیہ کے ایک مولوی درویش کی نسل سے تھا اور ترک سکانی کرکے روم ایلی میں آباد ہو گیا تھا۔ اس کا دادا اور باپ یکے بعد دیگرے ایپروس Epirus کی ولایت میں تپہ دلن لی متصلن لک عہدے پر فائز رہ چکے تھے، لیکن چونکہ علی بچپن ہی میں یتیم ہو گیا، لہٰذا اس کی پرورش اس کی بے باک اور جاہ طلب ["شجعہ و شریرہ" - قاموس الاعلام] ماں نے جو قونیچہ (Konitza) کی رہنے والی تھی، ایک ایسی فضا میں کی، جہاں اس علاقے کے حریف سرداروں کے درمیان پیہم جنگ و جدال کا بازار گرم رہتا تھا۔

پہلے اس نے دروں کے محافظ (در بند باش بوغو) کی ملازمت اختیار کی، پھر وہ دِلوِینہ Delvino کے متصرف کے ساتھ کام کرنے لگا، اور اس کی بیٹی سے شادی کرکے اس متصرف کے قتل میں سہولت بہم پہنچائی۔ ۱۷۸۴ء میں وہ میرمیران کا درجہ پا کر خود دِلوِینہ کا "متصرف" مقرر ہوا۔ کچھ عرصے بعد، گو عارضی طور پر، وہ یانیہ کا متصرف بھی بنا دیا گیا۔ لیکن اگلے ہی سال اسے ترحالہ (ترکلہ Zrikala) تبدیل کر دیا گیا۔ ۱۷۸۶ء میں وہ اپنے پہلے منصب کے ساتھ ہی دروں کا محافظ بھی مقرر ہو گیا۔ ۱۷۸۷ء کی جنگ چھڑی تو وہ ترحالہ سے یانیہ جا چکا تھا۔ وہاں سے آسٹریا کے محاذ جنگ پر نمایاں بہادری سے لڑا۔ بعد ازاں اس نے سرویا کی بغاوت کو دبانے میں بھی حصہ لیا۔ اگرچہ ۱۷۹۰ء میں وہ باب عالی کی نظر میں اس حد تک معتوب ہو گیا کہ اسے در بند باش بوغو کے عہدے سے معزول کر دیا گیا، لیکن چونکہ وہ جنگ میں بڑی دلیری اور جواں مردی سے حصہ لے رہا تھا، اس لیے اعلٰی حکام نے اس کے اقدامات کو جو وہ بلا اجازت بعض دوسرے علاقوں کو اپنی تحویل میں لینے کی صورت میں اختیار کر رہا تھا، نظر انداز کر دیا، اور ۱۷۹۲ء میں اسے اور اس کے بیٹے ولی الدین کو دروں کا محافظ بنا دیا گیا۔ ان کا خاص کام یہ تھا کہ البانیہ کے لوگوں کو روم ایلی میں داخل ہونے سے روکتے رہیں، جہاں انھیں روم ایلی میں قانون شکن جتھوں کی سرکوبی کے لیے بھرتی کیا جاتا رہا۔ لیکن ان کا آنا بدامنی کو ترقی دینے کا موجب ثابت ہوا تھا۔ اس لیے روم ایلی میں ان کا داخلہ روکنے کی حکمت عملی اختیار کی گئی۔ کچھ عرصے بعد علی پاشا کو اپنی ان خدمات کا صلہ جو اس نے باغی پاسوان اوغلو پر قابو پانے کی مساعی کے سلسلے میں سرانجام دی تھیں، اس شکل میں ملا کہ اس کے دوسرے بیٹے مختار کو اغری بوز (Negropont) اور قارلی ایلی کی سنجاق داری کا عہدہ عطا ہوا۔ اس تقرر نے علی پاشا کے اثر و رسوخ میں چار چاند لگا دیے۔

۱۷۸۷-۱۷۹۲ء کی جنگ کے دوران میں اور اس

کے بعد علی پاشا کو اس بات کی بہت زیادہ فکر رہتی تھی کہ سولی کے ارتھوڈوکس (Orthodox) عیسائی باشندوں کو اطاعت قبول کرنے پر آمادہ کرے جنھوں نے اس جنگ سے فائدہ اٹھا کر عثمانلی حکومت کے خلاف بغاوت کر رکھی تھی۔ لیکن اس کام کو وہ کبھی ۱۸۰۲ء میں جا کر پایۂ تکمیل تک پہنچوا سکا۔ اندریں اثنا ۱۷۹۷ء کے کیمپو فارمیو Campo Formio کے معاہدے سے جب جزائر آئی اونیا Ionia اور پریوزہ Prevesa، پارغہ، وونیچہ (Vonitza) اور بتر نتو Butrinto کے “چار ضلعے“ وینسی اقتدار سے نکل کر فرانسیسی اقتدار کے حوالے ہو گئے تو علی پاشا نے نہ صرف ان روسی عثمانی افواج کو قورفہ Corfu کی فتح میں مدد دینے کے لیے ایک دستہ فوج بھیجا بلکہ اس نے بتر نتو پر بھی قبضہ جما لیا اور فرانسیسیوں کے مقابلے میں چند فتوحات کر کے پریوزہ اور وونیچہ کے اضلاع بھی سر کر لیے۔ ۱۸۰۲ء کے تصفیے کے بعد یہ ”چار اضلاع“ یانیہ کی سنجاق میں شامل کر لیے گئے، لیکن پراغہ کا ضلع کئی انقلابات کے بعد بالآخر ۱۸۱۹ء میں جا کر اس سنجاق کا حصہ بن سکا۔

اپریل ۱۸۰۲ء میں علی پاشا روم ایلی کا والی مقرر ہوا۔ اس زمانے میں رہزنی اور بغاوت کی وارداتیں صوبے میں پھر رونما ہو رہی تھیں۔ جنھیں دبانے کے لیے البانیہ کے لوگوں کی بے قاعدہ فوج بھرتی کی گئی تھی، لیکن اس فوج نے خود بھی ادرنہ میں بغاوت کا علم بلند کر دیا تھا۔ ارباب حکومت نے خیال کیا کہ صرف علی پاشا ہی ان البانیوں کو رام کر سکتا ہے اور وہی اس عام بدامنی اور بد نظمی پر غالب آ سکتا ہے، مگر جب اس نے بہت سے قانون شکنوں کو اپنے اپنے گھروں کو جانے پر آمادہ کرنے میں خاصی کامیابی حاصل کر لی، تو روم ایلی کے بہت سے ”اعیان“ اس کے دشمن بن گئے، کیونکہ ان کا مفاد اسی میں تھا کہ کامل امن و سکون قائم نہ ہونے پائے۔ القصہ ۱۸۰۳ء میں اس کا تقرر منسوخ کر دیا گیا۔ اب یانیہ کے ساتھ ترحالہ کی سنجاق بھی اس کی تحویل میں دے دی گئی، لیکن البانیوں میں اس کے اثر و رسوخ کے مقابلے میں توازن قائم رکھنے کے لیے یہی مناسب سمجھا گیا کہ روم ایلی میں اِشقودَرہ (Scutare) کے متصرّف ابراہیم پاشا کو والی بنا دیا جائے۔ جسے شمالی البانیہ کے گھیگوں Ghegs میں اتنا ہی اثر و رسوخ حاصل تھا، جتنا علی کو جنوبی البانیا کے توسکوں Tosks میں۔

۱۸۰۳ء میں یورپ کی جنگ دوبارہ شروع ہو گئی، اس کے بعد علی پاشا اور فرانسیسیوں کے درمیان بہت گہرے تعلقات قائم ہو گئے، جنھوں نے علی پاشا کو اسلحہ اور دیگر سامان جنگ حتٰی کہ توپچی تک بہم پہنچائے۔ لیکن جب ۱۸۰۷ء میں یورپ کی برسرپیکار اقوام کے درمیان تِلسِٹ Tilisit کے مقام پر صلح ہو گئی اور روس جزائر آئیونیّین Ionian سے فرانس کے حق میں دست بردار ہو گیا، تو فرانسیسیوں نے ان ”چار اضلاع“ کو جن پر علی پاشا قابض تھا، واپس لینے کا ارادہ کیا اور پراغہ پر قبضہ جما لیا۔ انھوں نے ترحالہ کے یونانیوں کو علی کے اقتدار کے خلاف بغاوت پر اکسایا، لیکن علی کے بیٹے مختار نے اس بغاوت کو دبا دیا۔

۱۸۱۰ء میں اس نے اپنے دو بیٹوں اور ایک بھتیجے کی شادی آولونیہ Awlonya کے متصرّف کی بیٹیوں سے کر دی اور ازاں بعد اس طرح کی ساز باز کی کہ اس متصرف پر اس کے دارالحکومت میں حملہ کر دیا جائے، اور بعجلت تمام ایک رشتے دار

کی امداد کے بہانے سے علی پاشا نے اس سنجاق میں پہنچ کر اسے بھی اپنے حلقۂ اقتدار میں شامل کر لیا ۔ سلطان محمد ثانی اس واقعے پر بہت برہم ہوا ۔ لیکن آولونیہ کی سنجاق پر معزول شدہ والی کی جگہ مختار پاشا کے تقرر کی منظوری دینے سے انکار نہ کر سکا ۔ اگلے سال اس نے اَرْیگری (Argyrocastrou) پر بھی قبضہ جما لیا ۔ علاوہ بریں گوبگوں کے علاقے پر یلغار کر کے مقامی مزاحمت کے علی الرغم ترانہ اور پکنجہ (Paklio) کے قلعوں کو سر کر لیا اور اوخری Okhri اور ایلبصان Elbasan کی سنجاقوں کو اپنے علاقوں میں شامل کر لیا ۔ علی پاشا کے یہ اقدامات باب عالی کو سخت ناپسند ہوئے ۔

استانبول کے پے در پے احتجاجات کے مقابلے میں علی پاشا نے اپنے جابرانہ اقدامات کو صحیح ثابت کرنے کی کوشش کی ۔ ۱۸۰۹ء میں جب روس نے ترکیہ کے خلاف پھر جنگ شروع کر دی تو علی پاشا نے سلطان کی مدد کے لیے مختار پاشا اور ولی پاشا کے زیر قیادت معتدبہ فوج بھیجی ۔ اس کے علاوہ اس نے جزائر آئیونین Ionian پر قبضہ جمانے کے معاملے میں برطانوی افواج کو بھی بہت مدد دی ۔ ان خدمات کے پیش نظر اور اس کی ضعیف العمری کا لحاظ کرتے ہوئے، باب عالی نے ۱۸۲۰ء سے پہلے اسے معزول کرنے کی کوئی کوشش نہ کی ، لیکن اپریل ۱۸۲۰ء میں اسے دربند باشی بوغو کے منصب سے معزول کر دیا گیا اور حکم بھیجا گیا کہ وہ اپنی افواج کو یانیہ کی سنجاق سے باہر کے تمام علاقوں سے واپس بلا لے ۔ اس کے ساتھ ہی ولی پاشا کو ترحالہ کی ولایت سے ہٹا دیا گیا ۔ باب عالی کے اس اقدام کی وجوہ حسب ذیل تھیں ۔ علی پاشا مقتدر و محتشم نشانجی حالت افندی سے الجھ پڑا تھا اور حالت افندی چاہتا تھا کہ سلطان محمود کو کسی طرح ینی چری لشکر کو توڑنے کے خیال سے باز رکھے اور دیگر امور کی طرف متوجہ کر دے ۔ مزید برآں فناری یونانیوں نے یہ سمجھ کر کہ اس کا وجود موریہ کی بغاوت کے راستے میں، جس کا نقشہ پوری طرح تیار ہو چکا تھا، رکاوٹ بن رہا ہے، اس کے خلاف سازش کی ۔ اس کے علاوہ یہ سمجھا گیا کہ علی پاشا نے پاشو اسمٰعیل بک کو جو استانبول میں ولی پاشا کا کاخیا (کتخدا) رہ چکا تھا، قتل کرانے کی کوشش کی ہے ۔ چونکہ باب عالی کو یقین تھا کہ علی پاشا سے اطاعت کرانے کے لیے طاقت کا استعمال ضروری ہو گا، اس لیے تمام ملحقہ ولایات کے والیوں کو قبل از وقت متنبہ کر دیا گیا تھا کہ وہ طاقت استعمال کرنے کے لیے تیار رہیں ۔ خورشید احمد پاشا کو جو چند دن پہلے موریہ کا والی مقرر ہوا تھا، ان جملہ افواج کی اعلٰی کمان سونپی گئی جو علی پاشا کے خلاف لڑنے کے لیے لائی گئی تھیں ۔ البانیہ کے ساحل پر ایک بحری بیڑا بھی بھجوا دیا گیا ۔ علی پاشا نے باب عالی کے ان اقدامات کا جواب اس شکل میں دیا کہ باغی یونانی رہنماؤں سے باہمی امداد کی ساز باز کر لی اور جزائر ایجئین، سرویہ اور امارات (Principalities) میں بغاوتیں پھیلانے کی کوشش بھی کی ۔ اس پر باب عالی نے اسے وزارت کے منصب سے محروم کر دیا، یانیہ کی حکومت بھی اس سے چھین لی اور حکم صادر کر دیا کہ آئندہ وہ اور اس کے خاندان کے ارکان تپہ دلِن میں رہا کریں ۔ یانیہ کے سوا علی پاشا کے تمام دیگر مقبوضات اس کے ہاتھ سے نکل گئے ۔ اور یانیہ کے قلعے میں جس کے اندر ہر طرح کے ذخائر موجود تھے، اسے محصور کر لیا گیا، بحالیکہ اس کے تین بیٹوں اور ایک پوتے نے جو اس کے ماتحت مختلف اضلاع کے حاکم تھے،

باب عالی کے سامنے ہتیار ڈال دیے ۔ علی پاشا نے یہ کیا کہ محاصرہ کرنے والی فوج کے البالیوں کو غدر پر اکسایا، سولی والوں (Suliotes) سے بغاوت کرادی اور یونانیوں کو بھی بغاوت کے لیے کھڑا کر دیا ۔ کامل دو سال کے محاصرے کے بعد علی پاشا اطاعت قبول کرنے پر آمادہ ہوا اور اس نے اس شرط پر ہتیار ڈالنے پر آمادگی ظاہر کی کہ اس کی جان بخشی کی جائے ۔ وہ چند ساتھیوں کے ساتھ پاس کے ایک راہب خانے میں پناہ گزین ہوگیا، لیکن خورشید پاشا کے وعدۂ جان بخشی کو حالت افندی نے، جس کا فائدہ اس میں تھا کہ یالیہ میں بد امنی اور فساد جاری رہے، مسترد کر دیا ۔ علی پاشا کو جب یہ معلوم ہوا کہ اسے موت کی سزا دینے کا حکم ہو چکا ہے، تو اس نے جنگ جاری رکھنے کا فیصلہ کیا ۔ چنانچہ اس پر حملہ کیا گیا اور ۲۴ جنوری ۱۸۲۲ء کو وہ گولی کے زخم سے فوت ہو گیا .

تپہ دلنلی علی پاشا کو یورپ میں تھوڑی بہت شہرت اس لیے ملی کہ یورپ کے بعض ارباب قلم جن میں لارڈ بائرن Byron خاص طور پر قابل ذکر ہے، اس سے آ کر ملتے رہے اور اس لیے بھی کہ اس نے اپنی امنگوں کو بروے کار لانے کے سلسلے میں فرانسیسوں اور انگریزوں دونوں سے امداد حاصل کرنے کی کوشش کی ۔ وہ [ان پڑھ اور جاہل ہونے کے باوجود] بہادر، بیباک اور ہشیار آدمی تھا، لیکن [خونخوار] دغا باز بھی تھا ۔ اس نے بہت دولت اکٹھی کر لی تھی ۔ اس لیے وہ نیم شاہانہ ٹھاٹھ سے زندگی بسر کرتا تھا ۔ اس نے اپنے گرد حاشیہ نشینوں کا ایک عجیب و غریب گروہ جمع کر رکھا تھا، جس میں فرنگی فوجی افسر، یونانی ڈاکٹر، شاعر، درویش، نجومی اور رہزن گروہوں کے سردار وغیرہ سب قسم کے لوگ شامل تھے ۔ عثمانلی سلاطین کے اقتدار کے خلاف جتنے مسلمانوں نے اس زمانے میں بغاوتیں کیں ان سب میں سلطنت کو سب سے زیادہ نقصان پہنچانے والا یہی علی پاشا تھا کیونکہ اسی نے یونانی بغاوت کی ابتدا کے لیے سہولتیں بہم پہنچائیں .

مآخذ: (۱) عاصم: تاریخ، بمواضع کثیرہ؛ (۲) جودت: تاریخ، بمواضع کثیرہ؛ (۳) لطفی: تاریخ، حصہ اول، ص ۱۳ تا ۳۰؛ (۴) سامی: قاموس الاعلام، ۴: ۳۱۹۰ تا ۳۱۹۲؛ (۵) Juchereau de Saint-Denys: *Histoire d l'Empire Ottoman etc.*، پیرس ۱۸۴۴ء، ۲: ۳۸۲، ببعد، ۳: ۱ ببعد؛ (۶) C.H.L. Pouqueville: *Voyage en Moree, etc.*، پیرس ۱۸۰۵ء، ج ۳، بمدد اشاریہ؛ (۷) وہی مصنف: *Histoire de la Génération de laGrèce*، پیرس ۱۸۲۵ء، ج ۴، بمدد اشاریہ؛ (۸) J. C. Hobhouse: *Journey through Albania, etc.*، لنڈن ۱۸۱۳ء؛ (۹) T.S. Hughes: *Travels in Greece and Albania*، لنڈن ۱۸۳۰ء؛ (۱۰) Zinkeisen، ۷: ۸۳ ببعد؛ (۱۱) ابن الامین محمود کمال: محمد حقی پاشا، *TTEM*، سال ۱۶؛ (۱۲) آی۔ ایچ اوزون چارشیلی: آرشیو وثیقہ لرینہ گورہ بدی آطہ جمہوریتی، ۱: ۶۲۷ تا ۶۳۹؛ (۱۳) R.A. Davenport: *Life of Ali Pasha*، ۱۸۳۷ء؛ (۱۴) A. Boppe: *L'Albanie et Napoleon*، پیرس ۱۹۱۴ء؛ (۱۵) G. Remerand: *Ali de Tepelen*، پیرس ۱۹۲۸ء؛ (۱۶) J. W. Baggally: *Ali Pasha and Great Britain*، آکسفورڈ ۱۹۳۸ء؛ (۱۷) [آ-ترکی]، بذیل مادہ (مقالہ از جاوید بیسون M. Cavid Baysun) .

(H. Bowen)

علی پاشا چاندارلی زادہ: [جندری زادہ]؛ * (م ۱۴۰۷ء) ابن چاندارلی خلیل خیر الدّین پاشا، جو ابتدا میں اپنے باپ کی طرح پہلے قاضی بنا،

پھر قاضی العسکر مامور ہوا اور آخر میں صدارت عظمی کے عہدے تک پہنچا اور اسی کے ساتھ وزیر کے فرائض بھی سرانجام دیتا رہا، یعنی اداری نظم و نسق اور مالیات اور فوج کی کمان بھی اس کے پاس تھی۔ یہ عہدہ اسے غالباً اس کے والد کی وفات کے بعد جو ۱۳۸۷ء میں ہوئی ملا تھا۔ اناطولیہ میں قرامان علی بک کے خلاف ایک مہم کی سربراہی کے بعد اس نے بلغار میں فوجی نقل و حرکت کو بڑی ہنرمندی سے منظم کیا، جس کے نتیجے میں پروادی (Pravad)، طرنوی (Tirnova) اور شہر کوئی (Shehirkoyu) وغیرہ کئی ایک مستحکم قلعے فتح ہوے۔ یہ جنگ قوصوہ (Kossova) سے پہلے کا واقعہ ہے، جو ۲۰ جون ۱۳۸۹ء کو ہوئی اور جس میں اس کی شمولیت فیصلہ کن ثابت ہوئی تھی۔ اسی جنگ میں سلطان مراد اول شہید ہو گیا، جس کے بعد یلدرم بایزید اول جانشین ہوا۔ اس نے علی پاشا کو صدارت عظمی تفویض کر دی۔ علی پاشا یونان اور بوسنہ (Bosnia) کے معرکوں میں بھی سلطان کے ساتھ تھا، اور قسطنطنیہ کے محاصرے میں بھی اس نے ایک اہم کردار سر انجام دیا تھا۔ اس محاصرے کا آغاز ۱۳۹۱ء میں ہوا تھا، مگر چونکہ مشرقی اناطولیا پر تیمور نے حملہ کر دیا اس لیے یہ محاصرہ اٹھا لینا پڑا تھا۔ جنگ انقرہ (۱۴۰۲ء) کے بعد جس میں بایزید اول قید ہو گیا تھا، علی پاشا نے ولی عہد سلطنت شہزادہ سلیمان کو بچا لیا اور اسے پہلے بورسہ [بروصہ] اور پھر ادرنہ لے گیا۔ اپنی وفات تک جو رجب ۸۰۹ھ/جنوری ۱۴۰۷ء میں ہوئی، وہ سلیمان چلبی کا وزیر و مشیر رہا۔ یہ اسی کی سیاسی ذہانت و فطانت تھی جس نے انقرہ سے بحیرۂ ایجین (Aegean Sea) تک پھیلی ہوئی مملکت محروسہ عثمانیہ پر سلیمان کا اقتدار قائم کر دیا۔ جب وہ اس وزیر سے محروم ہو گیا تو سلیمان چلبی کو ۱۴۱۰ء میں محمد چلبی کے حملوں کے آگے ہتیار ڈال دینے پڑے، یہ محمد چلبی بعد میں محمد اول کے نام سے سلطان ہوا۔

دولت عثمانیہ کے اداری نظم و نسق کو منضبط کرنے میں اپنے باپ کی طرح علی پاشا کا بھی بڑا حصہ تھا۔ قاضیوں اور دیگر مامورین شرعیہ کے فرائض کی تدوین، ایچ اوغلان (ic - oghlan) کے دستۂ فوج کی تخلیق، جس سے بعد میں بہت سے شاہی عہدے دار بھرتی کیے جاتے رہے، اور وزرا کو صاحب اقتدار بنانا اس کے خاص کارنامے ہیں۔ وقائع نگاروں نے اس پر تنقید کی ہے کہ وہ لذات زندگی کا گرویدہ تھا، اور اس کا اپنا یہ مذاق بایزید اول میں بھی سرایت کر گیا تھا۔ انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ علی پاشا رعایا اور عمال حکومت دونوں میں غیر ہر دلعزیز تھا۔ اسے اس کے باپ ہی کے مقبرے میں جو ازنیق (Nicaea) میں ہے سپرد خاک کیا گیا۔ بورسہ (بروصہ) میں ایک محلہ، ایک مسجد اور ایک خانقاہ اس کے نام سے موسوم ہیں۔

مآخذ: (۱) عاشق پاشا زادہ: تاریخ، استانبول ۱۳۳۲ھ، ص ۷۰، ۷۱، ۷۶، ۷۷؛ (۲) محمد نشری: جہان نما، انقرہ ۱۹۴۹ء، ۱: ۲۰۰ ببعد؛ (۳) سعد الدین: تاج التواریخ، ۱: ۱۳۸ ببعد؛ (۴) Gibbons: *The foundation of the Ottoman empire*، ص ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۹۹ تا ۲۰۰، ۲۳۳؛ (۴) فان ہامر: g. Von Hammer: *Histoire de l, empire Ottoman*، ۱/۵: ۲۶۲ تا ۲۷۷؛ ۶: ۳۱۶ تا ۳۲۰، ۳۴۳؛ ۸/۱: ۱۰۵، ۱۲۵، ۱۳۵ تا ۱۸۰؛ (۵) P. Wittek و F. Taeschner: *Die vezir - familie von Čandărlizade*، در *Isl*، ۱۹۲۹ء، ص ۶۰ تا ۱۱۵؛ (۶) آ۔ ترکی بذیل مادہ (از آئی اچ۔ اوزون چارشیلی).

(R. MANTRAN)

* **علی پاشا چورلولی** : ولادت در حدود ۱۶۷۰ء، عثمانلی صدر اعظم، جو چورلو کے ایک کسان یا حجّام کا بیٹا تھا ۔ چونکہ وہ خوش شکل اور ذہین تھا، اس لیے سلطان احمد ثانی کے ایک درباری نے اسے متبنّی بنا کر غلطہ سرای کے کارآموزوں میں بھرتی کرا دیا، جہاں سے وہ سرای ھمایوں کی ملازمت میں داخل ہو کر اور بتدریج سیفرلی اوطہ سے ترقی پا کر سلطان مصطفیٰ ثانی کے عہد میں سلحدار بنا دیا گیا ۔ سلحدار بن کر اس نے اس عہدے کی اھمیت میں بہت اضافہ کیا ۔ یہ اسی کا نتیجہ تھا کہ اب سے دارالسعادۃ آغاسی کے بجائے حضرت بادشاھی اور صدر اعظم کے درمیان مصاحب کا کام دینے لگا اور باب السعادۃ آغاسی کے بجائے ایچ اوغلانوں کا ناظم بھی بن گیا ۔ سلحدار کی حیثیت سے ھی اس نے ایک نظام نامہ مرتب کیا جس میں "اندرون" کے تمام مناصب کو از سر نو مرتب کیا گیا ۔ ۱۷۰۳ء کے انقلاب کے آغاز میں شیخ الاسلام فیض اللہ اور صدر اعظم رامی محمّد کے اثر و رسوخ کی وجہ سے اسے اس عہدے سے برطرف کر کے وزیر بنا دیا گیا، لیکن جب سلطان احمد ثالث تخت نشین ھوا تو اسے "قبّہ وزیری" بنا دیا گیا اور سوائے ایک مختصر سے واقعے کے جب اسے ۱۷۰۳ء میں طرابلس الشام کا والی بنا دیا گیا، وہ اسی منصب پر مامور رھا، یہاں تک کہ مئی ۱۷۰۶ء میں اسے صدارت عظمٰی کے عہدے پر فائز کر دیا گیا ۔

چورلولی اس عہد کا سب سے پہلا قابل صدر اعظم تھا اور چار سال تک وہ بارگاہ سلطانی میں بہت ھی مقبول رھا ۔ ۱۷۰۸ء میں اس کی شادی سلطان مصطفیٰ ثانی کی بیٹی اسینہ سلطان سے ہوئی اور اس طرح سے اسے شاھی گھرانے کا داماد بننے کا شرف حاصل ہو گیا ۔ اس نے زیادہ تر توجہ ان خرابیوں اور بدعنوانیوں کے دور کرنے میں صرف کی جو مستقل اور جاگیرداری فوج میں پائی جاتی تھیں، اور اس کے ساتھ سرکاری اخراجات میں تخفیف اور اسلحہ خانے اور بحری بیڑے کی اصلاح کی طرف بھی متوجہ ھوا، لیکن اس کا یہ عزم کہ باب عالی کو کسی جنگ میں نہ الجھایا جائے اس قدر پختہ تھا کہ اس نے نہ صرف وینس سے [جزیرہ نمائے] موریا کو واپس لے لینے کے امکان کا وہ موقع ھاتھ سے دے دیا جو ھسپانیہ کی جنگ جانشینی (War of the Spanish Succession) کی وجہ سے پیدا ہو گیا تھا، بلکہ اس موقع کو بھی کھو دیا جو شاہ سویڈن چارلس دوازدھم کے یوکراین Ukraine پر حملہ کر دینے سے وجود میں آ گیا تھا، کیونکہ اگر اس موقع پر ترکی فوجوں کی امداد چارلس کے شامل حال ھو جاتی تو دولت عثمانیہ کو (Peter the Great) کے منصوبوں سے جو خطرہ درپیش تھا وہ دور ھو جاتا ۔ علی پاشا کے دشمنوں نے ان دونوں باتوں کی وجہ سے اسے موردطعن وتشنیع بنایا، اور جب چارلس نے پولتاوا (Poltava) میں شکست کھا کر ترکی علاقے میں پناہ لی تو اس نے علی پاشا کے بھیجے ھوے تحائف رد کر دیے اور اس سے کسی قسم کا تعلق رکھنے سے انکار کر دیا، اس بنا پر کہ اسے امید دلائی گئی تھی کہ قرم Crimea کے تاتاری اس کی مدد کریں گے ۔ شاید اس کا سبب کوئی غلط فہمی ہوئی ہو، تاھم علی پاشا کے لیے یہ بات مہلک ثابت ھوئی، سلطان احمد کی نظروں میں اس کا اعتماد جاتا رھا اور نتیجۃً اسے جون ۱۷۱۰ء میں اپنے عہدے سے برطرف کر کے مدللی (Mitylene) میں جلاوطن کر دیا گیا، عین اس وقت جب کہ وہ قرم میں کفہ کی ولایت کا عہدہ سنبھالنے جا رھا تھا، جہاں اسے اگلے سال [illegible] بیالیس سال کی عمر میں قتل کر

دیا گیا۔

چورلولی علی پاشا چند ایک نفیس تاریخی یادگاروں کا بانی بھی ہے جن میں سے عمارات ذیل خاص طور پر قابل ذکر ہیں: دو جامع مسجدیں ایک استانبول میں چارشی قپو میں (جہاں اس کی قبر بھی ہے) اور دوسری ترسانہ (Tersane) میں اور اپنے آبائی شہر چورلو میں ایک مدرسہ اور ایک فوارہ۔

مآخذ: (۱) عثمان زادہ تائب: حدیقة الوزراء، ۲: ۱۰ ببعد؛ (۲) طیار زادہ عطا: اندرون تاریخی، ۱: ۱۶۰ ببعد، ۲۸۵؛ ۳: ۷۶ تا ۸۳؛ (۳) راشد: تاریخ، بمواضع کثیرہ؛ (۴) اے این کرت: ایسوج قرال کارل (وغیرہ) ببعد اشاریہ؛ (۵) وہی مصنف: ہرت سفری و ہریشی ببعد اشاریہ؛ (۶) Hammer-Purgstall، ۷: ۱۱۶ ببعد؛ (۷) [[آ]] ترکی، بذیل مادہ (از آر۔ بی کوچو)۔

(H. BOWEN)

علی پاشا حکیم اوغلو: عثمانی سلاطین

محمود خان اول اور عثمان خان ثالث کے زمانے میں صدر اعظم؛ اس کا باپ رئیس الاطبا نوح افندی تھا جو ایک بندقی [وینسی] نو مسلم اور سلطان مصطفی ثانی کا طبیب تھا۔ علی پاشا ۱۵ شعبان ۱۱۰۰ھ / ۴ جون ۱۶۸۹ء کو پیدا ہوا۔ اس کی پرورش حرم ہمایونی میں ہوئی۔ وہ استانبول میں مختلف اداری عہدوں پر مامور اور بعد میں ولایات میں بھی کئی عہدوں پر سرفراز رہا۔ ۱۷۲۲ء میں والی آطنہ (Adana) مقرر ہوا، اور اس نے سایلیسیا (Cilicia) کے قبائل کو مطیع کیا۔ ۱۷۲۴ء میں والی حلب مقرر ہوا اور اسی سال تبریز کے کامیاب محاصرے اور تسخیر کی بنا پر شہرت پائی۔ ۱۱۳۸ھ / ۱۷۲۵ء میں اسے رتبۂ وزارت مل گیا، اور پھر یکے بعد دیگرے اناطولیا کا بیگلر بیگی، شرق کا سرعسکر، والی سیواس اور والی دیاربکر مامور ہوا۔ ۱۷۳۰ء میں وہ دوبارہ سرعسکر شرق مقرر ہوا اور شاہ طہماسپ سوم کو قوریجان کے مقام پر شکست دے کر (۱۳ ربیع الاول ۱۱۴۴ھ / ۱۵ ستمبر ۱۷۳۱ء) ہمدان، ارومیہ، اور تبریز کو مسخر کیا۔ ۱۵ رمضان ۱۱۴۴ھ / ۱۲ مارچ ۱۷۳۲ء کو اس صلح نامے کے بعد جو احمد پاشا کے نام سے موسوم ہے مسند صدارت پر فائز ہوا۔ وزارت عظمی کے اس پہلے دور میں اس نے امور دولت میں حسن انتظام کا ثبوت دیا، رائج الوقت مسکوکات کے متعلق قابل قدر اصلاحات نافذ کیں، امور خارجہ میں فرانسیسی سفیر مارکی ڈویلنیو Marquis de villeneuve نے بہت اصرار کیا کہ صدر اعظم آسٹریا کے خلاف فرانس کے ساتھ اتحاد قائم کرے، لیکن جو شرائط علی پاشا نے پیش کیں (جن کا محرک اوّل احمد پاشا بونے وال Bonneval تھا) وہ عہد نامے کی تکمیل میں مانع ہوئیں۔ جب ایران کے خلاف دوبارہ لڑائی چھڑی (۲۲ صفر ۱۱۴۸ھ / ۱۳ جولائی ۱۷۳۵ء) تو علی پاشا کو برخاست کرکے جزیرۂ مدللی میں جلاوطن کر دیا گیا، لیکن کچھ عرصے کے بعد ۱۱۴۹ھ میں اسے بوسنہ Bosnia کی ایالت سپرد کر دی گئی، جہاں اس نے متواتر تین سال تک آسٹریا والوں کو روکے رکھا، تراونیک Trawnik کو کامیابی سے بچایا اور ۴ اگست ۱۷۳۷ء کو بنالوقہ Banjaluka کے نزدیک مارشل ہلڈبرگ ہاوزن Marshal Hildburg Hausen کو شکست دی۔ ۱۷۴۰ء میں اسے مصر بھیجا گیا، جہاں اس نے مملوکوں کی ایک بغاوت کو فرو کیا، ۱۷۴۱ء میں وہ اناطولی کا بیگلربیگی مقرر ہوا اور ۱۵ صفر ۱۱۵۵ھ / ۲۱ اپریل ۱۷۴۲ء کو دوبارہ صدارت عظمی کی مسند پر متمکن ہوا۔ اگلے ہی سال اس نے چاہا کہ شاہ ایران نادر شاہ کے خلاف مہم

کی قیادت ذاتی طور پر خود کرے، اس پر اسے معزول کر دیا گیا۔ بعدازاں ۱۷۴۴ء میں وہ بوسنہ کا اور اس کے بعد حلب کا والی مقرر ہوا (۱۷۴۵ء) اور پھر مشرقی افواج کا سرعسکر نامزد ہوا، لیکن اسی اثنا میں نادر شاہ سے صلح ہو گئی (۱۷۴۶ء)، اس لیے وہ تیسری دفعہ بوسنہ کا اور بعد ازاں طربزون کا والی مقرر ہوا، جب سلطان عثمان سوم تخت نشین ہوا (۴ جمادی الاولی ۱۱۶۸ھ/۱۶ فروری ۱۷۵۵ء) تو اسے تیسری مرتبہ پھر صدر اعظم مقرر کیا گیا، صدارت عظمٰی کا یہ تیسرا دور صرف ۵۳ دن رہا، کیونکہ سلحدار بیقلی علی آغا اسے معزول کرانے اور قبرص جلاوطن کرا دینے میں کامیاب ہو گیا، تاہم اسی سال میں وہ تیسری مرتبہ مصر کا والی اور ۱۷۵۶ء میں اناطولی کا بیگلر بیگی مقرر ہوا۔ ۱۷۵۷ء میں وہ پھر معزول ہوا اور کوتاھیہ میں خانہ نشین ہو گیا، جہاں اس نے ۹ ذوالحجہ ۱۱۷۱ھ/۱۴ اگست ۱۷۵۸ء کو انتقال کیا اور استانبول میں اپنی تعمیر کردہ مسجد کے حظیرے میں دفن ہوا (۱۷۳۲ - ۱۷۳۴ء)۔ وہ عاقل، عالم، مدبر، بہادر، صاحب رائے، متین اور سخی و کریم تھا، لیکن اس میں قہر و شدت زیادہ تھی۔ [(قاموس الاعلام، بذیل مادہ کلمہ)]، وہ مغلوب الغضب تھا اور ان سرکاری عہدے داروں سے جو استحصال بالجبر کے مرتکب ہوتے تھے، نہایت سختی کا برتاؤ کرتا تھا۔

مآخذ : (۱) واصف : تاریخ، ۱ : ۵۰ ببعد؛ (۲) کوچوک چلبی زادہ عاصم : تاریخ، ص ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۴، ۵۶۶، ۵۹۸؛ (۳) دلاور زادہ عمر : حدیقۃ الوزراء: تکملہ، ۱ : ۲۴ تا ۵۱؛ (۵) J. von Hammer : *Histoire de l' Empire ottoman*، ج ۱۴، ۱۵، ۱۶ بمواضع کثیرہ؛ (۵) Comte de Bonneval : *Mémoires*، ۲ : [illegible] بمواضع کثیرہ؛ (۶) آآ، ترکی، بذیل مادہ۔

(R. MANTRAN)

علی پاشا خادم : عثمانلی صدر اعظم پہلے * آق آغاسی تھا، پھر ترامان اور بعدازاں روم ایلی کا بیگلر بیگی مقرر کیا گیا۔ افلاق (Wallachia) کی مہم ۱۴۸۵ء میں اس نے امتیاز حاصل کر کے نام پیدا کیا۔ ۱۴۸۶ء میں وہ وزیر بنا اور اس نے مصر کے ممالیک کو ولایت سلیشیا Cilicia کے مقام آغا چایر Aghačayir کی جنگ میں ۱۴۹۲ء میں شکست دی، قلعہ قورون Coron اور قلعہ مودون Modon ۱۵۰۰ء میں فتح کیے۔ اگلے سال مسیح پاشا کی جگہ صدارت عظمٰی کے منصب پر ترقی پائی۔ ۱۵۰۳ء میں معزول ہو کر ۱۵۰۶ء میں پھر اسی منصب پر فائز ہوا اور مرتے دم تک اس پر متمکن رہا۔ اس نے کوشش کی کہ شہزادہ قور قود کے بجائے شہزادہ احمد جو سلطان بایزید ثانی کا دوسرا بیٹا تھا، تخت نشین ہوا۔ قور قود کو اس نے ۹۱۴ھ/۱۵۰۸ء میں شکست دی۔ اس نے شہزادہ سلیم کو بھی شکست دی جس نے چورلو Čorlu میں اپنے باپ کے خلاف ۱۵۱۱ء میں علم بغاوت بلند کیا تھا، جب وہ سیواس اور قیصری کے درمیان گوک چای کے مقام پر قرابیق اوغلو Kara Biyik oghlu کی بغاوت فرو کر رہا تھا۔ ۹۱۷ھ/۱۵۱۱ء میں اس کی وفات ہوئی۔ وہ پہلا صدر اعظم تھا جس نے میدان جنگ میں وفات پائی۔ اس کی وفات نے شہزادہ احمد کی تمام امیدیں خاک میں ملا دیں۔ علی پاشا ایک ماہر اور راست باز سیاست دان تھا وہ سلطان بایزید اور عوام دونوں کی نظر میں یکساں معزز تھا۔ اس کے علاوہ وہ ارباب علم و ادب کا سرپرست بھی تھا، خصوصاً شاعر مسیحی اور مؤرخ ادریس بطلیسی اس کی قدردانی کے رہین منت تھے۔ اس نے استانبول میں مسجد تعمیر کرائی (۱۴۹۶ء) جو

عتیق علی پاشا کے نام سے موسوم ہے۔ اس کے ساتھ مدرسہ، مکتب اور "عمارت" بھی تعمیر کی؛ قراگمرک میں ایک حمام اور ینی اورن میں ایک مسجد بھی اس نے تعمیر کرائی اور یہ کام بھی اسی نے کیا کہ چورہ میں سینٹ سویر Saint Savir کے دیری گرجا کو مسجد میں تبدیل کر دیا جو اب قعریہ جامع کہلاتی ہے۔

مآخذ: (۱) عاشق پاشا زادہ: تاریخ، ص ۲۲۳ تا ۲۲۴؛ (۲) عثمان زادہ تائب: حدیقة الوزراء، ۱ : ۲۰؛ (۳) محمد جنیدی صولاق زادہ: تاریخ، ص ۲۹۹ ببعد؛ (۴) J. von. Hammer: *Historie de L' Empire Ottoman*، ۳ : ۱۶، ۱۹، ۲۳ تا ۲۹، ۹۹، ۱۵۵ تا ۱۶۳؛ (۵) (آ، ترکی، بذیل مادہ (از رشاد اکرم کوچو)۔

(R. MANTRAN)

٭ **علی پاشا داماد**: (۱۶۶۷ تا ۱۷۱۶ء)، عثمانی وزیر اعظم ۱۰۷۹ھ / ۱۶۶۷ء میں لیتیا Nicaea کے قریب سولوز Sölöz میں پیدا ہوا، وہ احمد ثانی کے زمانے میں [درِ سعادت میں وارد ہو کر] حرم ہمایونی کے عملے میں داخل ہوا اور علی الترتیب کاتب، رکابدار، چوقدار اور سلاحدار کے فرائض سرانجام دیتا رہا، اس کا سلطان احمد ثالث پر، جو ۱۷۰۳ء میں تخت نشین ہوا، بہت اثر تھا۔ اسی نے اسے عہدۂ وزارت پر ترقی دی اور اپنی دختر فاطمہ کی اس سے شادی کر دی (ربیع الاول ۱۱۲۱ھ / مئی ۱۷۰۹ء)؛ اب اس کا نفوذ و اقتدار اتنا بڑھا کہ وزرا (بشمول کوپرولوزادہ، نعمان پاشا اور بالطہ جی محمد پاشا) کے نصب و عزل میں بھی اس کی رائے کو دخل تھا۔ جب داماد علی پاشا کے اقدام قتل کے جرم کی پاداش میں وزیراعظم خوجہ ابراہیم پر موت کا فتوی صادر ہوا، تو اس کی جگہ علی پاشا ہی کو وزیراعظم بنایا گیا (ربیع الثانی ۱۱۲۵ھ / اپریل ۱۷۱۳ء)۔ وزیراعظم ہوتے ہی اس نے پہلا کام یہ کیا کہ روس سے مصالحت کی تکمیل کی، عہدنامۂ ادرنہ پر دستخط کیے، جس کی رو سے دونوں ملکوں کی سرحد دریائے سمارہ Samara اور دریائے اورل Orel کے درمیان قائم کی گئی (۵ جون ۱۷۱۳ء)۔ عہدنامۂ کارلوفچہ Karlovitz کو کالعدم قرار دینے کے ارادے سے اس نے موریا Morean کی مہم شروع کی۔ اس مہم کا اصل محرک یہ تھا کہ قرہ طاغی Montenegrins اور بندقی (Venetians) ترکی جہازوں پر حملے کیا کرتے تھے؛ چنانچہ ۱۷۱۵ء میں اس نے ناپولی دی رومانیہ Napoli de Romania، آرغوس Argos، قورون Coron، مودون Modon، ملواسیہ Malvasia اور اقریطش Crete میں لاسودا La Suda اور سپینا لونگا Spina Longa پر قبضہ کیا، اسی دوران میں اسے شام میں عثمان اوغلو نصوح پاشا، اناطولی میں راہزن عباس اور مصر میں قیطاس بک کی بغاوتوں کو فرو کرنا پڑا۔

۱۷۱۶ء میں اس نے قورفہ Corfu کے خلاف مہم کا آغاز کیا، لیکن وینس اور آسٹریا میں جارحانہ و مدافعانہ اتحاد ہو جانے پر اسے اپنی افواج بلغراد Belgrade بھیجنا پڑیں۔ آسٹریا کی فوج کا جو شاہزادہ یوجین Eugène کے زیر قیادت تھی، پیٹر واردین Peter Wardein کے مقام پر ترکی فوج سے مقابلہ ہوا (۱۶ شعبان ۱۱۲۸ھ / ۵ اگست ۱۷۱۶ء)۔ ترکی فوج کے پاؤں تقریباً اکھڑ ہی چکے تھے کہ داماد علی پاشا کی پیشانی پر میدان کار زار میں گولی لگی جس کا زخم مہلک ثابت ہوا، چنانچہ اسے بلغراد میں سلطان سلیمان خان کی مسجد کے مقبرے میں دفن کیا گیا ستر برس بعد جب آسٹریا کے جنرل لینڈن Laudon [illegible] فتح کیا تو اس کی قبر کو

وی انا Vienna کے قریب ھاڈرز ڈورف Hadersdorf کے جنگل میں منتقل کر دیا ۔ آسٹریا کے خلاف فوجی کارروائی کے دوران میں مزید ترکی افواج قورفه کی بندرگاہ پر اتر چکی تھیں، لیکن جونہیں انھوں نے وزیراعظم کی وفات کی خبر سنی وہ جزیرہ قورفه سے رخصت ہوگئیں (جولائی ۔ اگست ۱۷۱۶ء) ۔

داماد علی پاشا نہ صرف ایک آزمودہ کار فوجی قائد بلکہ ایک عظیم مدبر بھی تھا ۔ اس نے اپنی زندگی میں دانشمندانہ سیاسی شعور کا مظاہرہ کیا، متعدد خرابیوں کا ازالہ کیا، سرایے ھمایوں کے مخارج پر قابو رکھا، میزانیے اور محاسبے پر پابندی لگائی، ھدایا دینے کی قبیح رسم کو بند کیا، سرکاری ملازمین کی نقل و حرکت کے قواعد و ضوابط وضع کیے اور جو جاگیریں "مالکانه" حقوق میں تبدیل ہو چکی تھیں، انھیں ان کی سابقہ حالت دے دی؛ اس نے اہل ادب خصوصاً مؤرخ راشد کی سرپرستی کی اور سائنس اور شاعری میں خاص دلچسپی کا اظہار کیا، ایچ اوغلانوں کے لیے غلطه سرای کے مکتب کو جو مدرسہ، بن چکا تھا دوبارہ کھولا ۔ اس نے سولوز میں ایک مسجد تعمیر کی اور ایوان سرای کی چنارلی مسجد کی مرمت کی ۔

مآخذ : (۱) راشد : تاریخ، ج ۳، ۳، بمواضع کثیرہ؛ (۲) فرائضی زادہ محمد سعید : گلشن معارف، ج ۲؛ (۳) مصطفی پاشا : نتائج الوقوعات، ۳ : ۲۲ تا ۲۶؛ (۴) طیار زادہ عطاء : تاریخ، ۲ : ۸۵ تا ۱۰۰؛ ۳ : ۲۰۸؛ ۵ : ۲۵ تا ۲۸؛ (۵) J. von Hammer : Histoire de l' Empire ottoman، ج ۱۲، باب ۶۳؛ (۶) آآ، ترکی بذیل مادّہ (از جاوید بیسون) ۔

(R. MANTRAN)

علی پاشا رضوان : بیگوویچ رک بہ رضوان بیگوویچ (در آآ، لائیڈن، بار دوم) ۔

علی پاشا سمیز : عثمانلی وزیراعظم وہ ھرزیگوینا [ھرسک] کی ولایت میں Brazza [پراچه] کے مقام پر پیدا ہوا اور اسے ایک دیوشیرمه [جبری بھرتی] کے دوران میں فوجی تربیت کے لیے استانبول لے جایا گیا ۔ ۹۵۳ھ/۱۵۴۶ء میں وہ ینی چری فوج میں آغا کے منصب پر فائز ہوا اور بعد ازاں روم ایلی کے بیگلربیگی کے عہدے پر ۱۵۴۹ء میں مصر کا والی مقرر ہوا ۔ وہ سلیمان اول کی مہم ایران میں شامل تھا ۔ شوال ۹۶۸ھ / جولائی ۱۵۶۱ء میں وہ رستم پاشا کی جگہ سلطنت کا صدراعظم بنا اور اپنی وفات تک جو ذوالقعدۃ ۹۷۲ھ/ جون ۱۵۶۵ء میں واقع ہوئی، اسی منصب پر متمکن رہا ۔ وزیراعظم مقرر ہونے کے فوراً بعد اس نے آسٹریا کے سفیر بسبیق Busbecq سے صلح نامے کی گفت و شنید شروع کی جس پر یکم جون ۱۵۶۲ء کو پراگ میں دستخط ثبت ہوئے، لیکن علی پاشا کی مصالحانہ حکمت عملی کو آسٹریا کے نئے شہنشاہ میکسی ملین دوم Maximilian II نے سبوتاژ کر دیا چنانچہ وزیراعظم کی وفات پر سلیمان اول کو آسٹریا کے خلاف نئی مہم کا اہتمام کرنا پڑا ۔ علی پاشا بہت ذہین اور دانا شخص تھا ۔ وہ اپنے موٹاپے کی وجہ سے مشہور تھا (اسی لیے اس کا عرف سمیز یعنی موٹا ہے) ۔ وہ ایک سبک روح، نکتہ دان اور لطیفہ گو شخص تھا؛ اس کے بعض لطائف و مطایبات مشہور ہیں ۔

مآخذ : (۱) مصطفی سلانیکی : تاریخ، ص ۷ تا ۱۱؛ (۲) ابراهیم پیچوی : تاریخ، ۱ : ۴۲؛ (۳) عثمان زادہ تائب : حدیقة الوزراء، ص ۳۰ ببعد؛ (۴) J. von Hammer : Histoire de l' Empire Ottoman، ۶ : ۸۹ ببعد؛ ۱۹۹، ۲۰۸؛ (۵) آآ، ترکی بذیل مادّہ (از طیّب گوک بیلگن) ۔

(R. MANTRAN)

* **علی پاشا سورمہ لی** : عثمانلی وزیراعظم، دیمتوقہ میں پیدا ہوا۔ اس نے محکمۂ مالیات کی ملازمت اختیار کی اور ۱۶۸۸ء میں دفتردار مقرر ہوا۔ اگلے سال اسے معزول کر دیا گیا، لیکن بعد میں وہ پہلے قبرص اور پھر طرابلس الشام کا والی مقرر ہوا ۱۶ رجب ۱۱۰۵ھ/ ۱۳ مارچ ۱۶۹۴ء کو بوزوقلو مصطفیٰ پاشا کی جگہ وزیراعظم بنا اور اس نے ہنگری (مجارستان) کی مہم کی سربراہی کی جس میں اس نے واردین Wardein کا محاصرہ کیا جو ناکام رہا۔ جب سلطان مصطفیٰ ثانی تخت نشین ہوا تو اس نے علی پاشا کو اپنے منصب پر بحال رکھا، مگر اس کے ساتھ ہی اسے حکم دیا کہ وہ مجارستان کے خلاف ایک نئی مہم کا آغاز کرے۔ ۱۸ رمضان ۱۱۰۶ھ/ ۲۲ اپریل ۱۶۹۵ء کو اسے ینی چری فوج میں بغاوت رونما ہو جانے کے باعث معزول کر دیا گیا۔ پہلے اسے جلاوطن کیے جانے کی سزا کا حکم سنایا گیا، لیکن بعد میں ۴ شوال ۱۱۰۶ھ/ ۱۸ مئی ۱۶۹۵ء کو اسے موت کی سزا دے دی گئی۔ اس نے ایک قاعدہ جاری کیا جس کے مطابق مجلس وزرا کا اجلاس ہفتے میں چار دن ضرور منعقد ہوتا تھا، نیز اس نے مصر کی سرکاری اراضی کو جو معین استمراری پٹوں پر دی جاتی تھیں، ایسی جاگیروں میں تبدیل کر دیا جو صرف مدت حیات تک رکھی جا سکتی تھیں۔ وہ پرلے درجے کا فضول خرچ اور عیش و عشرت کا رسیا تھا۔ اس کا عرف سورمہ لی (سرمگین) مشہور ہو جانے کی وجہ یہ تھی کہ اسے سرمہ، غازہ اور سرخی، وغیرہ Cosmetics استعمال کرنے کی عادت تھی۔

مآخذ : (۱) فندقلیلی محمد آغا: سلاحدار تاریخی، ۱، ۲ : ۹۰ تا ۸۰۴؛ (۲) راشد: تاریخ، ج ۲، بمواضع کثیرہ؛ (۳) عثمان زادہ تائب: حدیقۃ الوزراء، ص ۱۲۰ ببعد؛ (۴) فان ہیمر: *Histoire de l'Empire Ottoman*، ۱۲ : ۳۲۳ ببعد؛ (۵) IA، ترکی، بذیل مادہ (از رشاد اکرم کوچو)۔

(R. MANTRAN)

* **علی پاشا، عرابہ جی** : [آرابہ جی]، عثمانلی وزیراعظم (پیدائش بمقام اوخری Okhri مابین ۱۶۲۰ - ۱۶۲۲ء، م بمقام روڈس Rhodes ۶، شعبان ۱۱۰۴ھ/ ۱۲ اپریل ۱۶۹۳ء)۔ ابتدا میں وہ متعدد سرکردہ لوگوں کا امام، پھر کتخدا رہا۔ پھر ۱۱۰۱ھ/ ۱۶۸۹ء میں ینی چری فوج کا آغا بنا دیا گیا، بعدازاں وہ وزیر اور رکاب ہمایوں کا قائم مقام بنا، جب کوپرولوزادہ مصطفیٰ پاشا نے (Szalan kamen) کے میدان جنگ میں ۶ ذوالحجہ ۱۱۰۲ھ/ ۳۰ اگست ۱۶۹۱ء کو شہادت پائی، تو قاضی العسکر یحیی افندی اور شیخ الاسلام ابوسعید زادہ فیض اللہ افندی کی امداد سے وہ منصب صدارت پر فائز ہوا۔ چونکہ وہ آسٹریا کے خلاف فوج کی قیادت نہیں کرنا چاہتا تھا، اس لیے اس نے کامیابی سے اپنے دشمنوں کو کبھی رشوت دے کر اور کبھی برطرف کرکے بے ضرر بنا دیا، لیکن اپنی اس روش سے اس نے سلطان کی دشمنی مول لے لی، چنانچہ اسے ۲۸ مارچ ۱۶۹۲ء کو معزول کرکے روڈس Rhodes کی طرف جلاوطن کر دیا گیا اور حاجی علی پاشا اس کا جانشین مقرر ہوا، لیکن علی پاشا عرابہ جی کسی وقت بھی پریشانیوں اور سازشوں کا سرچشمہ ثابت ہو سکتا تھا لہذا اس کے دشمنوں نے اس کے قتل کا پروانہ حاصل کرکے جلد ہی اسے روڈس Rhodes میں موت کے گھاٹ اتار دیا۔ اس کی طرف عرابہ جی کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے ایک عہدے دار کو برطرف کرنے کے بعد عرابہ یعنی بیل گاڑی پر سوار کرکے باہر نکال دیا تھا۔

مآخذ : (۱) راشد: تاریخ، ۲ : ۱۹۹ ببعد، ۲

عثمان زادہ تائب: حدیقۃ الوزراء، ص ۱۱۸ ببعد؛ (۳) فندقلی محمد آغا: سلاح دار تاریخی، ۲: ۵۹٦ تا ٦۳۳؛ (٤) وو۔ ترکی، بذیل مادہ (از رشد اکرم کوجو)۔

(R. MANTRAN)

علی پاشا گوز لجہ: (= "خوبصورت") (م ۱٦۲۰ء)، عثمانی امیرالبحر اعظم و صدر اعظم، استانکوی (Cos) میں پیدا ہوا۔ وہ پہلے دمیاط کا بیک، پھر یکے بعد دیگرے یمن (۱٦۰۲ء)، تونس، مورہ Morea اور قبرص کا بیگلر بیگی مقرر ہوا۔ نومبر ۱٦۱۷ء میں اسے خلیل پاشا کی جگہ "قپودان دریا" بنایا گیا۔ اگست ۱٦۱۸ء میں ساحل دلماسیہ Dalmatia کے نزدیک اس کے بیڑے کے گیارہ جہاز ایک طوفان میں تباہ ہو گئے۔ مصطفٰے اوّل کی تخت نشینی پر اسے موقوف کر دیا گیا، مگر تھوڑے ہی عرصے بعد وہ پھر "قپودان دریا" کے عہدے پر مامور ہو گیا۔ ٦ محرم ۱۰۲۹ھ / ۲۳ دسمبر ۱٦۱۹ء کو سلطان عثمان ثانی کے ندما کی کوششوں سے اسے وزیراعظم بنا دیا گیا اور سلطان نے اسے تحائف سے لاد دیا۔ وہ ضبطی املاک اور استحصال بالجبر کی وجہ سے، جس میں وہ مسلمان اور عیسائی کی کوئی تمیز نہ کرتا تھا، بہت بدنام ہو گیا۔ ایک بندقی (Venetian) ترجمان بوریسی Borisi ایک لاکھ تھیلر Thalers [ایک چاندی کا سکّہ = ۳ انگریزی شلنگ] ادا کرنے سے قاصر رہا تو اسے گلا گھونٹ کر مار دیا گیا؛ یونانی سقرلاطی Skarlati کو، جو ینی چری فوج کے اوجاق کا میر سامان تھا، ایک بڑی رقم کی ادائیگی پر مجبور کیا گیا۔ یونانی بطریق سے ایک لاکھ ڈوکٹ Ducat [اطالیا کا ایک سابقہ سونے کا سکّہ = ۹ شلنگ انگریزی] طلب کیے گئے اور اس نے مزید تیس ہزار ڈوکٹ دے کر اپنی جان چھڑائی۔ علی پاشا، سلطان کو پولینڈ پر حملہ کرنے کے لیے اکسا رہا تھا کہ سنگ مثانہ کی بیماری سے اس کا انتقال ہو گیا (۵ ربیع الاوّل ۱۰۳۰ھ / ۸ مارچ ۱٦۲۱ء)۔ اسے یحیی آفندی کے مقبرے کے پاس بشک طاش میں دفن کیا گیا، اس کا عرف چلبی بھی ہے، جس کے معنی صاحب ظرف اور خوش سلیقہ کے ہیں۔ [اس نے جامع شریفی کے علاوہ بعض دیگر خیراتی ادارے قائم کیے]۔

مآخذ: (۱) ابراہیم پیچوی: تاریخ، ۲: ۳۷۱ تا ۳۷۵؛ (۲) نعیما: تاریخ، ۲: ۱۵۳ تا ۱۸٦؛ (۳) عثمان زادۂ تائب: حدیقۃ الوزراء؛ (٤) کاتب چلبی: تحفۃ الکبار فی اسفار البحار، ص ۱۰۰ ببعد؛ (۵) J. von Hammer: *Histoir de l' Empire Ottoman*، ۸ / ۱: ۱۳۳، ۲۵۱ تا ۲۵۳ اور ۲٦۳ تا ۲۷۲؛ (٦) وو۔ ترکی، بذیل مادّہ (ازرشاد اکرم کوجو)؛ [(۷) سامی: قاموس الاعلام، ص ۱۸۷۷ ببعد]۔

(R. MANTRAN)

علی پاشا مبارک: مصری سیاست‌دان اور ادیب، جو ۱۲۳۹ھ/۱۸۲۳ء میں برنبال (صوبۂ دقہلیہ) میں پیدا ہوا۔ اسے قصر العینی اور قصر ابوزعبل کے سرکاری مدرسوں میں داخلہ مل گیا، جو ابھی نئے نئے جاری ہوئے تھے۔ اس نے بولاق کے مہندس خانہ (polytechnique) سے بھی تعلیم حاصل کی۔ ۱۲٦۰ھ / ۱۸۴۴ء میں اسے ایک مصری وفد کا رکن بنا کر فرانس بھیجا گیا، جہاں اس نے قائد (افسر) اور فوجی مہندس (انجینئر) کی تربیت حاصل کی۔ ۱۲٦٦ھ / ۱۸۴۹ء میں مصر واپس آنے پر وہ عباس پاشا اوّل کا منظورِ نظر بن گیا۔ اس کے ممتاز دورۂ خدمات کا آغاز وزارت جنگ کے شعبۂ نقشہ سازی (Topographical Department) سے ہوا۔ پھر اسے مفروضہ کے فوجی تربیتی مدرسے کا ناظم بنا دیا گیا۔ جنگ کریمیا کے دوران میں وہ استانبول، کریمیا اور گوشش خانہ میں مختلف عہدوں پر متعین

رہا ۔ سعید پاشا کے زمانے میں اس نے استعفا دے دیا، لیکن اسمٰعیل پاشا کے دور حکومت میں وہ یکے بعد دیگرے تقریباً تمام وزارتی عہدوں اور دیگر مناصب پر فائز رہا ۔ ہر جگہ اس نے اصلاحات جاری کیں، جن میں سے بیشتر معاملہ فہمی کے بجائے اس کی نیک نیتی کی مظہر تھیں ۔ طباعتی اداروں کا قیام، درسی اور خصوصاً فنی کتابوں کی طباعت، قاہرہ کے قریب دریاے نیل پر ایک بند (القناطر الخیریة) کی تعمیر (جو بہت کامیاب ثابت نہ ہوا)، ریلوں کی تعمیر، آبپاشی کے انتظامات [پلوں اور حوضوں کی تعمیر، نہروں وغیرہ کی کھدائی]، معلّمین کی تربیت کے لیے فرانس کے Ecole Normale Supérieure کے نمونے پر ایک دارالعلوم کا قیام اور کتابخانۂ خدیویہ کی تاسیس (۱۸۷۰ء) سب اسی کے حسن مساعی کا نتیجہ ہیں ۔ تعلیمی معاملات میں اس نے سویس Swiss ماہر تعلیم Ed. Dor Bey (م ۱۸۸۰ء) کا مشورہ اور تعاون حاصل کیا ۔ ریاض پاشا کی حکومت (از ۱۸۸۸ء) میں وزیر تعلیم کی حیثیت سے، جو اس کی ملازمت کا آخری زمانہ تھا، اس کے نظم و ضبط کی خامیاں ظاہر ہونے لگیں ۔ آخر ۱۸۹۱ء میں سرایلفرڈ (بعد میں لارڈ) ملنر Alfred Milner کی مداخلت کے بعد اسے مستعفی ہونا پڑا ۔ اس نے یکم جمادی الاولٰی ۱۳۱۱ھ/ ۱۳ نومبر ۱۸۹۳ء کو قاہرہ میں وفات پائی ۔

اس نے جو کتابیں شائع کیں، وہ تعلیم اور علم ہندسہ (انجینئرنگ) وغیرہ پر ہیں ۔ اپنی ملازمت کے آخری دور میں اس نے سکولوں کے لیے ایک درسی کتاب شائع کی تھی ۔ اس کی اہم ترین تصنیف الخطط الجدیدة التوفیقیة، بولاق ۱۳۰۶ھ / ۱۸۸۸ - ۱۸۸۹ء، ہے ۔ یہ بیس جلدوں میں ہے اور اسے کئی معاونین کی امداد سے تالیف کیا گیا تھا ۔ یہ المقریزی کی خطط کا تکملہ اور اسی نمونے کی تصنیف ہے ۔ اس میں قاہرہ (ج ۱ تا ۶)، اسکندریہ (ج ۷) اور ان مشہور اشخاص کا تذکرہ بھی ہے جو ان شہروں میں مدفون ہیں؛ اس کے علاوہ مصر کی دوسری اہم جگہوں کا حال مع تراجم دیا گیا ہے (ج ۸ تا ۱۷)، اور نیل پیما (Nilometer) (ج ۱۸)، نہروں اور بندوں (ج ۱۹) اور مسکوکات (ج ۲۰) کا بھی ذکر ہے ۔ جلد ۹ میں بذیل مادہ برنبال اس کی خود نوشت سوانح عمری ہے ۔ تراجم کے سلسلے میں اس کے مآخذ السخاوی، الشعرانی، السیوطی، المحبی اور الجبرتی ہیں؛ تاریخی اور آثار قدیمہ کے متعلق معلومات کے لیے اس نے یورپی تصنیفات سے بھی استفادہ کیا ہے، جن میں دیساسی de Sacy اور کاترمیر Quatremère کی تالیفات شامل ہیں ۔ یہ ایک کارآمد تصنیف ہے، لیکن اسے استعمال کرتے وقت احتیاط کی ضرورت ہے ۔

مآخذ : (۱) K. Vollers، در ZDMG، ۱۸۹۲ء، ص ۷۲۰ ببعد؛ (۲) گولٹ تسیہر Goldziher، در WZKM، ۱۸۹۰ء، ص ۳۰۷ ببعد؛ (۳) شیخو L. Cheikho : *La litt. arabe au 19e siècle*، ۲ : ۸۷؛ (۴) جرجی زیدان : تراجم مشاہیر الشرق، ۲ : ۳۴ ببعد؛ (۵) Heyworth-Dunne : *Introduction to the History of Education in Modern Egypt*، بمدد اشاریہ؛ (۶) براکلمان، ۲ : ۶۳۴؛ تکملہ، ۲ : ۷۳۳ .

(K. VOLLERS)

علی تگین : ماوراءالنہر کے ایلخانی خانوادے کا ایک حکمران ۔ اس کے حسب و نسب اور اس خانوادے کے دیگر فرمانرواؤں سے اس کی قرابت داری کے حالات پردۂ اخفا میں ہیں ۔ بقول ابن الاثیر (طبع Tornberg، ۹ : ۲۳۳) وہ ماوراءالنہر کے فاتح نصر بن علی کا بھائی تھا، لیکن یہ بیان محض الحاقی ہے، جس کی تاریخی اعتبار سے کوئی قدر و قیمت نہیں ۔ علی بن علی کا نام اس زمانے

کے کسی بھی سکّے پر مرقوم نہیں جبکہ علی بن حسین کا نام عام طور پر لکھا ہوا ملتا ہے۔ ادبی ماخذ پر انحصار کرتے ہوئے ہم یہ کہ سکتے ہیں کہ علی تگین شاید یہی علی بن حسین ہی ہو (دیکھیے Howorth، در *JRAS*، ۳۰ : ۴۸۵ تا ۴۸۶)۔ ہمیں یقینی طور پر یہ بھی پتا نہیں کہ اس نے کب اقتدار حاصل کیا۔ البیہقی (طبع Morley، ص ۴۱۸) نے لکھا ہے کہ وزیر ابو الحسن میمندی نے ۴۲۳ھ/ ۱۰۳۲ء میں کہا تھا کہ علی بن تگین تیس سال سے مرو میں مقیم ہے۔ ۴۱۶ھ/ ۱۰۲۵ء میں اسے بیک وقت محمود غزنوی اور کاشغر کے مقتدر حکمران قدر خان کا مقابلہ کرنا پڑا۔ اتحادیوں کی افواج کا ملاپ سمرقند کے قریب ہوا۔ علی تگین کو تاب مقاومت نہ لاتے ہوئے سمرقند اور بخارا جیسے شہروں کو خالی کر کے میدانوں کی راہ لینی پڑی۔ دشمنوں نے تعاقب کر کے اس کی بیوی اور لڑکی کو پکڑ لیا (تفصیلات کے لیے دیکھیے گردیزی : زین الاخبار، مخطوطہ در King's College، کیمبرج، عدد ۲۱۳، ورق ۱۲۳ تا ۱۲۴ و مخطوطہ کتابخانہ باڈلین، اوکسفرڈ، عدد ۲۴۰، ورق ۱۵۳، تا ۱۵۴: منقول در W. Barthold : *Turkestan during the epoch of Mongol Invasion*، متن، ص ۱۳ تا ۱۷؛ قدر خان کے ساتھ محمود کے اتحاد کا ذکر مختصر طور پر البیہقی، طبع Morley، ص ۹۸، ۶۵۵ میں بھی مذکور ہے)۔ بہرحال تھوڑے ہی عرصے میں محمود اور اس کے حلیفوں سے ملک خالی کرا لیا گیا اور علی تگین حکمرانی کرنے لگا۔ ۴۲۳ھ/۱۰۳۲ء میں التون تاش خوارزم شاہ نے سلطان مسعود کے حکم سے فوج لے کر بخارا پر حملہ کر کے اور شہر پر قبضہ کر لیا، لیکن جنگ دبوسیہ میں وہ مہلک طور پر زخمی ہو گیا۔ اس کے نتیجے میں اس کے وزیر کو مجبوراً علی تگین سے صلح کر کے فوج کو واپس خوارزم لانا پڑا (البیہقی، ص ۴۲۴، ۴۲۵)۔ علی تگین کی وفات غالباً ۴۲۵ھ کے اواخر یا ۴۲۶ھ کے اوائل (خزاں ۱۰۳۴ء) میں ہوئی ہو گی۔ مسعود کو ذوالقعدہ ۴۲۵ھ/ اوائل اکتوبر ۱۰۳۴ء میں خراسان سے جو مراسلہ ملا تھا، اس میں علی تگین کا ذکر بطور زندہ حکمران کیا گیا تھا (البیہقی ص ۵۳۵)، تاہم وسط ربیع الاول ۴۲۶ھ/ اواخر جنوری ۱۰۳۵ء میں نیشاپور میں اس کے انتقال کے بارے میں محض افواہ مشہور تھی (کتاب مذکور، ص ۵۵۱)۔ اسی سال جمادۃ الآخرۃ (اپریل) میں کہیں جا کر سلطان مسعود کو، جو ان دنوں طبرستان میں تھا، بلخ میں یہ خبر ملی کہ علی تگین کے مرنے کے بعد اس کا بڑا لڑکا تخت نشین ہو چکا ہے (کتاب مذکور، ص ۵۷۵)۔ دوسری طرف البیہقی اسی کتاب میں ایک اور مقام پر (ص ۸۰۶) سلاجقہ کی ماوراء النہر سے روانگی کو، جو ۴۲۵ھ/ خزاں ۱۰۳۴ء میں عمل میں آئی تھی، علی تگین کے انتقال کے بعد پیش آمدہ واقعات کا نتیجہ قرار دیتا ہے.

(W. BARTHOLD)

* **علی چلپی** : (رَکَ بہ واسع علیسی) .

⊗ **علی حیدر** : پنجابی کے ممتاز شاعر، جو شعبان ۱۱۰۱ھ میں شیخ محمد امین کے ہاں پیدا ہوئے اور ۱۱۹۹ھ میں وفات پائی (کلیات علی حیدر، ص ۱)۔ ان کے وطن کے بارے میں محققین میں کچھ اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض لوگ ان کو چک قاضیاں، ضلع ملتان کا رہنے والا بتاتے ہیں، اور بعض موضع بجانہ، ضلع ملتان کا، لیکن بیشتر اس بات پر متفق ہیں کہ ان کا وطن چونترہ، ضلع ملتان تھا۔ اس سلسلے میں ایک داخلی شہادت بھی موجود ہے؛ علی حیدر خود لکھتے ہیں :

علی حیدر تیرے شعر کنوں ایہہ چونترہ دل تے آگرہ اے۔

بابا بدھ سنگھ کو علی حیدر کی اولاد میں سے ایک شخص شیخ غلام میراں نے جو معلومات فراہم کی ہیں، ان کے مطابق علی حیدر کے باپ کا نام شیخ محمد امین، سال پیدائش ۱۱۰۱ھ/۱۶۹۰ء اور سال وفات ۱۱۹۹ھ/۱۷۸۵ء ہے، (دیکھیے ہنس چوگ (گورمکھی)، مطبوعہ ۱۹۱۳ء)۔ علی حیدر دہلی کے خواجہ فخرالدین کے مرید تھے۔ وہ فقیر منش، شریعت کے پابند، عالم، فاضل اور عربی فارسی میں اعلیٰ درجے کی مہارت رکھتے تھے؛ چنانچہ انہوں نے ان زبانوں میں بھی ادب تخلیق کیا۔ ان کی بزرگی کا بہت چرچا تھا۔ ان سے بعض کرامتیں بھی منسوب ہیں۔

انہوں نے دوہڑے یا ابیات لکھے، ہیر اور بعض دیگر منظومات بھی ان سے منسوب ہیں؛ چنانچہ علی حیدر رچناوالی (گورمکھی)، مطبوعہ بھارت وبھاگ، پٹیالہ (بھارت) میں یہ سارا کلام درج ہے۔ اسی طرح ڈاکٹر فقیر محمد کے مرتبہ کلیات علی حیدر (مطبوعہ پنجابی اکادمی، لاہور) میں بھی ابیات کے علاوہ کچھ اور کلام شامل ہے۔ بعض لوگ ہیر کو علی حیدر کے بجائے حیدر شاہ جلال پوری کی تصنیف خیال کرتے ہیں۔

علی حیدر عربی و فارسی کے عالم اور شاعر ہونے کے علاوہ پنجابی شاعری کی اسلامی ادبی روایت سے بھی پوری طرح آگاہ تھے، جس کی عکاسی ان کے کلام میں ہوتی ہے۔ ان کے ہاں حقیقت اور مجاز باہم ملتے ہوئے نظر آتے ہیں، بلکہ اکثر جگہ تو ان دونوں میں امتیاز کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ غور کیا جائے تو یہ بنیادی طور پر ایک صوفی کے طور پر ہی ابھرتے ہیں۔ انہوں نے اپنے کلام میں پنجاب کی رومانی داستانوں کے کرداروں کا ذکر اس انداز سے کیا ہے گویا وہ مجاز میں حقیقت کا اظہار کر رہے ہوں:

علی حیدر وحدت الوجودی مسلک رکھتے تھے۔ ان کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کو ہر چیز میں اللہ تعالیٰ کا جلوہ نظر آتا ہے۔ ان کے نزدیک کائنات ذات واحد کا ظلّ اور عکس ہے اور احد اور احمد میں صرف میم کا باریک سا پردہ حائل ہے۔

علی حیدر نے مقامی رنگ کو اپنے کلام میں زیادہ سے زیادہ سمونے کی کوشش کی ہے۔ ان کے دل میں اپنے وطن کی محبت کا جذبہ بھی تھا؛ چنانچہ ان کے کلام میں جہاں ہندوستان پر نادر شاہ کے حملے کا ذکر ہے، وہاں انہوں نے اسے کچھ اچھے الفاظ میں یاد نہیں کیا۔

مآخذ: متن میں آ گئے ہیں۔

(شہباز ملک)

* علی خان: رَک بہ مہدی خان۔

⊗ علی خان [مرزا سید]: بن احمد بن محمد معصوم بن ابراہیم صدرالدّین [الحسنی] الحُسینی [المکی] المدنی [الشیرازی]، کتب تراجم اور ایک سفر نامے کا مؤلف، جو ۱۰ جمادی الاوّل ۱۰۵۲ھ/ ۱۲ اگست ۱۶۴۲ء کو مدینے میں پیدا ہوا۔ وہ غیاث الدین الشیرازی کی نسل سے تھا۔ ۱۰۵۵ھ/ ۱۶۴۴ء سے اس کا والد میرزا احمد سلطان، شہنشاہ عبداللہ بن محمد قطب شاہ ملازمت سے وابستہ تھا۔ ۱۰۶۶ھ/ ۱۶۵۶ء میں نوجوان سید علی اپنے باپ کے پاس حیدر آباد پہنچا [اور فنون و علوم کی تحصیل و تکمیل کی]۔ اپنے سرپرست شہنشاہ عبداللہ کی وفات کے ایک سال بعد ۱۰۸۳ھ/ ۱۶۷۲ء میں اس کے والد کا بھی انتقال ہو گیا۔ سید علی نے یہ دیکھ کر کہ عبداللہ کا جانشین ابوالحسن اس سے کسی وجہ سے ناراض ہو گیا ہے، شہنشاہ اورنگ زیب [عالمگیر] کے دربار میں

پناه لی جس نے اسے 'خان' کا لقب عطا کرکے برهانپور کا دیوان بنا دیا۔ [تقریباً ۴۸ سال هندوستان میں قیام کے بعد ۱۱۱۳ھ میں] سید علی خان حج کو روانه هوا اور [۱۱۱۶ھ میں حج کے بعد مکے سے نجد کے راستے واپس هوا اور] بغداد، نجف اور کربلا کی زیارت کرکے اصفہان اور وهاں سے مشهد پہنچا۔ وہ وهیں ٹھہرنا چاهتا تھا، مگر آب و هوا ناموافق پائی۔ اصفہان میں شاہ سلطان حسین صفوی ملازمت راس نه آئی۔ بالآخر شیراز میں آکر کچھ عرصے تک مدرسۂ منصوریه میں پڑھاتا رها اور وهیں [ذی الحجه ۱۱۱۸ھ / فروری یا مارچ ۱۷۰۷ء (فارسنامه)] وفات پائی.

۱۰۷۴ھ / ۱۶۶۳ء میں علی خان نے سلوۃ الغریب و اسوۃ الاریب کے نام سے سفر نامه لکھا، جس میں مکے سے حیدرآباد تک کے سفر کے حالات قلمبند کیے، جب وہ ابتدا میں ادھر آیا تھا۔ اس کی شہرت گیارھویں صدی هجری کے شعرائے عرب کے تذکرے کی وجه سے ہے، یه تذکره جو انهوں نے ۱۰۸۲ھ میں سلافة العصر (فی محاسن اعیان العصر) کے نام سے لکھا (قاهره ۱۳۲۴ھ و ۱۳۳۴ھ) الخفاجی کی ریحانة کا تتمه ہے۔ [انوار الربیع فی انواع البدیع میں اپنے بدیعیة کی شرح کے آخر میں انهوں نے چند ارباب بدیعیات کے تراجم کا بھی اضافه کیا ہے۔ [اس کا ایک عمدہ اور محشی نسخه، جو میر عبدالجلیل بلگرامی (م ۱۱۳۸ھ) کے لیے لکھا گیا تھا، لاهور کے ایک نجی کتابخانے میں ہے۔ نسخے پر میر کے اکلوتے صاحبزادے میر محمد اور ان کے نواسے میر یوسف کی مہریں ثبت هیں۔ ایک اور عمدہ اور خوشخط قلمی نسخه پبلک لائبریری اله آباد میں محفوظ ہے (سید مقبول احمد صمدانی: حیات جلیل، اله آباد ۱۹۲۹ء، ۱ : ۱۵۱، حاشیه ۱)]۔ مختلف رسالوں اور [دیوان شعر عربی] کے علاوہ اس نے امامی شیعوں کے تراجم کا ایک مجموعه بھی [۱۰۰۳ھ / ۱۶۸۲ء میں] مرتب کیا۔ [فارسنامه میں اس کی کل اٹھارہ تصنیفات کے نام دیے گئے هیں، جن میں سے ایک درجات رفیعه در طبقات شیعه ہے (براکلمان ۲ : ۶۲۸)].

مآخذ: [(۱) حسن فسائی: فارسنامۂ ناصری، تهران ۱۳۱۳ھ، ۲ : ۸۰ ببعد (سید علی خان مصنف فارسنامه کے پردادا تھے)] (۲) روضات الجنات، ص ۴۱۲؛ (۳) حدیقة العالم، حیدر آباد ۱۲۶۶ھ، ۱ : ۳۶۳ تا ۳۶۵؛ (۴) ریو: *Supplement*، عدد ۹۹۰؛ (۵) براکلمان، ۲ : ۶۲۷ و تکمله، ۲ : ۵۵۴ ببعد [جہاں دیگر ماخذ کے حوالے بھی دیے گئے هیں].

(C. BROCKELMANN [و اداره])

علی الرضا بن موسی بن جعفر: رک به علی ابن موسی الرضا. ⊗

علی رضا عباسی: (آقا رضا)؛ صفوی دور کا ایک مشهور مصور۔ ایران کے کئی فن کار، جن میں خطاط اور مصور بھی شامل هیں، 'علی رضا' یا محض 'رضا' نام کے هوے هیں۔ بعض اوقات انهیں شاہ عباس صفوی کے عہد میں هونے یا اس بادشاه کی ملازمت کی وجه سے، یا آل عباس سے نسبت رکھنے کے باعث عباسی بھی لکھا جاتا ہے؛ چنانچه اسی بنا پر یه مصور بھی علی رضا عباسی کہلایا۔ ⊗

شاہ عباس صفوی (۹۸۹ تا ۱۰۳۸ھ) کے عہد کی تاریخ عالم آرای عباسی، مؤلفه اسکندر منشی، میں نقاشوں، خطاطوں اور موسیقاروں کے حالات کے سلسلے میں یه ذکر بھی آیا ہے که علی رضا عباسی کا والد اصغر کاشانی بہت مشهور مصور تھا، جس کے کارنامے اپنے معاصرین سے سبقت لے گئے

تھے۔ وہ شاہ اسمٰعیل صفوی اور سلطان ابراہیم میرزا کے عہد میں کتابخانے کے عملے میں تھا اور اس کا ایک بیٹا آقا رضا بےمثل مصور تھا (عالم آرای عباسی، مخطوطہ در مجموعۂ آذر، کتابخانہ پنجاب یونیورسٹی)۔ سر طامس آرنلڈ نے بھی اس کا ذکر اپنی کتاب *Islamic Book* (ص ۸۲، ۸۳) میں کیا ہے جو اس نے پروفیسر گروہ مان Grohmann کے تعاون سے لکھی ہے اور یہی امر اس نے اپنی دوسری تصنیف *Paintings In Islam* (مطبوعۂ نیویارک، ص ۱۳۳) میں بھی بیان کیا ہے۔ غالباً سر طامس آرنلڈ نے توزک جہانگیری کو نہیں دیکھا (فارسی متن، ص ۲۳۷)، جس کی رو سے اصغر کاشانی کا بیٹا آقا رضا مغل بادشاہ اکبر کے زمانے میں برصغیر پاکستان و ہند آیا اور شہزادہ سلیم (بعد میں بادشاہ جہانگیر) کی ملازمت سے بحیثیت مصور وابستہ ہو گیا۔ اس کے ابتدائی زمانے کا کارنامہ انوار سہیلی کا مصور نسخہ (موزۂ بریطانیہ، عدد Add ۱۸۵۷۹) ہے۔ پرسی براؤن Percy Browne نے پہلی مرتبہ توزک جہانگیری کے بیان کی روشنی میں وضاحت کی ہے کہ آقا رضا اور رضا عباسی دو مختلف شخصیتیں ہیں (*Paintings under the Moguls*، لنڈن، ۱۹۳۳ء، ص ۶۵ تا ۸۲)۔

آقا رضا کے دستخط عام طور پر اس وقت کی تصاویر پر ملتے ہیں جب ابھی جہانگیر تخت نشین نہیں ہوا تھا۔ مرقع گلشن تہران میں اس نے ایک تصویر پر یہ لکھا ہے: "شاہ سلیم۔ غلام باخلاص۔ آقا رضا مصور فی تاریخ رمضان ۱۰۰۸ھ" (موسیو گودار: آثار ایران، ۱۹۳۶ء)۔ الہ آباد کا خسرو باغ اسی آقا رضا نے اپنی زیر نگرانی تعمیر کرایا تھا، جس پر مندرجہ ذیل کتبہ آج بھی موجود ہے: "حسب الحکم حضرت شاہنشاہی جہان پناہی ظل الٰہی نور الدین محمد جہانگیر بادشاہ غازی باہتمام مرید اخلاص آقا رضا مصور ابنای عالی صورت اتمام افتد"۔ اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ آقا رضا کے نام میں لفظ "آقا" اس کے نام کا جز ہے۔

آقا رضا کا ایک بیٹا ابو الحسن تھا۔ توزک جہانگیری کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ جہانگیر نے اسے نادر العصر کا خطاب بوجہ اعلٰی مصور ہونے کے عطا کیا تھا۔ اس کے فن مصوری کے کئی اعلٰی نمونے ملتے ہیں۔

عالم آرای عباسی کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ خطاطان عہد شاہ عباس میں مولانا علی رضا (عباسی) تبریزی مشہور خطاط بھی تھا اور وہ کئی طرزوں میں لکھتا تھا۔ طاہر نصر آبادی نے اپنے تذکرہ (فارسی مخطوطہ، در موزۂ بریطانیہ، عدد Add. ۷۰۸۷، ورق ۱۲۸) میں لکھا ہے کہ اس نے جامع مسجد لطف اللہ اصفہان کے کتبات اعلٰی خط نسخ میں لکھے تھے، جن میں سے ایک کتبے کے آخر میں اس کا نام علی رضا عباسی ۱۰۳۵ھ لکھا ہے (*Illustrated London News*، ۱۰ جنوری ۱۹۲۱ء)۔ علی رضا عباسی کا ذکر بحیثیت کاتب بختاور خان نے مرآۃ العالم میں بھی کیا ہے (اورینٹل کالج میگزین، اگست ۱۹۳۳ء)۔ اس کے علاوہ میرزا سنگلاخ کی امتحان الفضلا، میں بھی اس کا ذکر آیا ہے۔ اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ علی رضا دراصل شاہ عباس صفوی کی ملازمت میں رہا تھا، اس وجہ سے بھی وہ اپنے آپ کو باوجود تبریزی ہونے کے "عباسی" لکھتا تھا۔ اس کے متعدد فنی نمونے دستیاب ہیں۔ چنانچہ مجلہ یادگار (خرداد ماہ ۱۳۲۵ء) میں ڈاکٹر مہدی بیانی نے اس خطاط کے دیگر نمونے بھی فراہم کیے ہیں، جن میں سے ایک نمونے میں اس کی دستخطی عبارت اس طرح آئی ہے:

کتبہ عبدہ المذنب علی رضا عباسی سنہ ۱۰۰۱ھ؛

و درمیان ترنج کوچکی جداگانہ نوشتہ اند''۔

مشہد میں حضرت امام رضاؑ کے روضے کے گنبد میں جو طلا کاری وغیرہ کی گئی ہے، یہ کارنامہ بھی علی رضا عباسی نے ۱۰۱۶ھ میں انجام دیا تھا۔ غرض کہ علی رضا عہد شاہ عباس کا ایک معروف خوش نویس تھا۔

علی رضا تبریزی (عباسی) مولانا غلام بیگ تبریزی کا تلمیذ تھا اور اوصاف حمیدہ رکھتا تھا۔ وہ قزوین آ کر مقیم ہو گیا، وہاں کی جامع مسجد میں قیام کیا اور قرآن مجید کی کتابت کرتا رہا (مجلہ یادگار، خرداد ۱۳۲۵ ش)۔

کچھ عرصہ ہوا اسرائیل ہوبارڈ نے (آرس اسلامیکا۔ مشی گن ۱۹۳۷ء) میں ایک مضمون قلمی مصور نسخۂ سبحۃ الابرار جامی پر لکھا جس کے کاتب اور مصور علی رضا عباسی نے ۱۰۳۲ھ میں اسے لکھا اور مصور کیا۔ ڈاکٹر مہدی بیانی نے اپنی تالیف ''خوش نویسان: نستعلیق نویسان'' میں مندرجۂ ذیل کاتبوں کا ذکر کیا ہے۔ (ص ۵۶۴ - ۵۶۷) - علی رضا اصفہانی؛ علی رضا بہبہانی؛ علی رضا کاتب؛ علی رضا گورگانی مرزا؛ سید علی رضا مستوفی و علی رضا مشہدی۔

۲- رضا عباسی: علی رضا عباسی کا تقریباً ہم نام رضا عباسی مصور ہے۔ اس کے فنی کارناموں پر مع تاریخ اس کے دستخط دیکھ کر ہمیں ضرور مدنظر رکھنا چاہیے کہ یہ مختلف شخصیت ہے، جس پر اکثر محققین نے بھی لکھا ہے، اس کے بنائے ہوئے اکثر فن پارے ہمیں ملتے ہیں، جن پر اس کے دستخط مع تاریخ درج ہیں اور ''رضا عباسی'' مصور کی اپنی مطبوعہ تصویر بھی میسر ہے، جسے اس کے تلمیذ معین نے مصور کیا ہے، مگر سب سے پہلے اسے ڈاکٹر ایف۔ آر۔ مارٹن نے اپنی کتاب *Miniature Paintings and Painters* میں طبع کیا تھا۔ اس تصویر پر مندرجۂ ذیل عبارت لکھی ہے:

> شبیہ غفران و رضوان آرامگاہی مرحومی مغفوری استادم رضا مصور عباسی مشہور بہ رضا عباسی اشہر بتاریخ شہر شوال باقبال ۱۰۴۴ھ ہر یک کہ دیدہ بود و این شبیہ بعد از ۴۰ سال در چہاردھم شہر رمضان المبارک ۱۰۸۷ھ حسب فرمودہ فرزندی محمد نصیر، باتمام رسانید۔ معین مصور عفی عنہ۔

اسی طرح امریکہ کے پنسلوینیا عجائب گھر فلیڈیلفیا کے مجموعے میں بھی اس کی تصویر ہے۔ جس پر مندرجۂ ذیل عبارت لکھی ہے:

> شبیہ مرحمت ز مغفرت پناہی مرحوم جنت مکان استادم رضا مصور عباسی علیہ الرحمۃ و الغفران بتاریخ ۱۰۴۴ھ - ۱۰۸۷ھ بیادگار بجہت مرقع تمام رسید۔ مبارکباد۔
>
> مشق معین مصور غفراللہ ذنوبہ۔

ان ہر دو مندرجۂ بالا تحریروں سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ رضا عباسی کے تلمیذ معین مصور نے اس کی تصویر ۱۰۸۷ھ میں بنائی، جس کا انتقال ۱۰۴۴ھ میں ہوا تھا۔ اسے شاہ عباس کے عہد یا ملازمت سے ضرور نسبت تھی۔ ڈاکٹر مارٹن نے یہ تصویر چھاپ بھی دی ہے۔

ڈاکٹر مارٹن نے اپنی مذکورۂ بالا کتاب (ص ۱۲۵) میں رضا عباسی مصور کے دیگر کارناموں کا بھی تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ تہران کے رسالہ نقش و نگار کے شمارہ سوم میں ڈاکٹر موصوف نے مضمون ''رضا عباسی'' لکھ کر اس کے بعض دیگر نمونے بھی پیش کیے ہیں۔

برٹش میوزیم کے ایک کارڈ (۱۲۳ - سی) میں مندرجۂ ذیل عبارت ملتی ہے:

این صورت کار استاد محمد هراتی علیه الرحمة و الغفران حسب الامر نواب کامیاب اشرف اقدس اعلی خلد الله ملکه ابدا فقیر احقر العباد چهره کشودم و بمهر اشرف مشرف مزین گردید رقم کمینه رضا عباسی

اس کے علاوہ اسی طرح اس نام کے مندرجہ ذیل مصور اور خطاط بھی ملتے ہیں :-

محمد رضا تبریزی؛ غلام رضا؛ آغا رضا؛ علی رضا بن حسن علی قانی، جس نے شاھنامہ کی کتابت کی تھی (دیکھیے Zu Joseph : Eugen Mittwich ،von Karabaceks Riza-i-Abbasi, Viene Entgenung در Der Islam ۲ (۱۹۱۱ء) : ۲۰۳ تا ۲۱۹).

(محمد عبداللہ چغتائی)

⊗ **علی شاہِ مردان** : یہ حضرت علی کرّم اللہ وجہہ کا وہ لقب ہے جو مسلمانوں میں ان کی شجاعت و جرأت کے اوصاف فائقہ کی وجہ سے رائج ہے، جس طرح علیؓ شیر خدا اور اس طرح کے اور القاب ہیں۔

(ادارہ)

* **علی شیر قانع** : (میر علی شیر قانع)، ایک سندھی مؤرخ جو عزت اللہ الحسینی الشیرازی کا بیٹا تھا ۔ وہ سندھ کے قدیم دارالحکومت ٹھٹھ [رک بآں] میں ۱۱۴۰ھ / ۱۷۲۷ء میں پیدا ہوا اور ۱۲۰۳ھ / ۱۷۸۸ء میں وھیں انتقال کر گیا ۔ اس کی قبر آج بھی مکلی کے پہاڑوں پر پائی جاتی ہے ۔ اس نے رسمی تعلیم مقامی علما سے حاصل کی ۔ ان میں سے بعض کا ذکر اس نے مقالات الشعراء میں کیا ہے (ص ۱۱۴، ۱۵۰، ۳۳۹، ۳۰۹، ۸۱۷، کراچی ۱۹۵۷ء) ۔ ۱۱۷۵ھ / ۱۷۶۱ء میں سندھ کے کلہوڑا حکمران غلام شاہ عباسی (۱۱۷۰ھ / ۱۷۵۷ء تا ۱۱۸۶ھ / ۱۷۷۲ء) نے اسے حکم دیا کہ وہ شاھنامہ فردوسی کی طرز پر فارسی میں حکمران خاندان کی تاریخ لکھ دے، لیکن یہ تاریخ مکمل نہ ہو سکی ۔ پانچ برس بعد اس نے تحفة الکرام کی تالیف کا آغاز کیا، جو ۱۱۸۱ھ / ۱۷۶۷ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچی۔

قانع حقیقی شاعر تھا ۔ اس نے بارہ برس کی عمر میں شعر کہنے شروع کر دیے تھے ۔ اسے شاعری میں میر ابو تراب حیدرالدین کامل سے تلمذ تھا، جو عہد شاھجہانی کے ایک باکمال شاعر اور امیر ابو القاسم کا پوتا تھا۔

قانع نے نظم و نثر میں بہت سی کتابیں لکھی تھیں، جن میں اھم ترین یہ ھیں : (۱) تحفة الکرام، ایک عمومی تاریخ جو تین جلدوں میں ہے ۔ آخری جلد سندھی مشاھیر کے سوانح پر مشتمل ہے ۔ (مطبوعہ لکھنؤ و بمبئی ۱۳۰۴ھ / ۱۸۸۶ء)؛ (۲) مقالات الشعراء (ابجدی ترتیب کے اعتبار سے سندھ کے فارسی شعرا کے حالات، مؤلفہ در سال ۱۱۷۴ھ / ۱۷۶۰ء، مطبوعہ کراچی ۱۹۵۷ء)؛ (۳) مکلی نامہ یا بوستان بہار، کوھستان مکلی کے مقابر اور معاشرتی مناظر کے حالات شعر اور نثر میں (حیدرآباد (سندھ) ۱۹۶۷ء)؛ (۴) معیار سالکین طریقت، (۱۲۰۲ھ / ۱۷۸۷ء)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے زمانے سے لے کر بارھویں صدی ھجری / اٹھارھویں صدی عیسوی تک کے اولیا اور صوفی شعرا کے حالات بارہ معیاروں میں (مطبوعہ حیدرآباد ۱۹۶۸ء)؛ (۵) تاریخ عباسیہ: نظم و نثر میں کلہوڑا خاندان کی تاریخ جو تشنہ تکمیل رھی ۔ اس کی تالیف غلام شاہ کلہوڑا کی فرمائش پر ھوئی تھی ۔ (Rieu، ۳ : ۹۱، ۱۰ ب)؛ (۶) نصاب البلاغة؛ دائرة المعارف کی طرز پر کتاب جس کی تالیف ۱۱۹۸ھ / ۱۷۸۳ء میں ھوئی ۔ اس کے ایک ھی نسخے کا پتا چلا ہے اور وہ محمد ابراھیم ساکن گڑھی یاسین (سندھ) کے کتابخانے میں موجود ہے؛ (۷) مثنویات و قصائد قانع (مطبوعہ کراچی ۱۹۲۱ء)۔

اس کی تصنیف کی مفصل فہرست مقالات الشعراء (مقدمہ، ص ۷ تا ۲۸) میں مندرج ہے۔

مآخذ: (۱) مقالات الشعراء، ص ۵۳۰ تا ۵۶۲ (میں مصنف کے خود نوشتہ حالات)؛ (۲) سہران (سندھی کا سہ ماہی رسالہ)، ۵/۲ (۱۹۵۶ء): ۱۳۱ تا ۱۶۷؛ (۳) C. A. Storey: *Persian Literature*، ص ۱۳۸، ۱۹۵۳، ۸۵۳، ۱۰۳۶ تا ۱۰۳۱۔

(ادارہ)

علی شیر نوائی: علی شیر بیگ یا امیر علی شیر (۱۴۴۱ء تا ۱۵۰۱ء) المتخلص بہ نوائی اس ترکی (چغتائی) ادب کی جو تیموریوں کے عہد میں وسط ایشیا میں نشو و نما پا رہا تھا، سب سے بڑی شخصیت ہے۔ وہ ادبی فعالیت جو مغلوں سے پہلے، خصوصاً قرہ خانیوں کے زمانے میں مسلمان ترکوں میں مشرقی ترکستان اور یدی صو (هفت آب) کے علاقے اور کسی حد تک وسطی اور جنوبی سیر دریا کے طاس میں رونما ہوئی [اور جنوبی سمت سیر دریا کے درمیانی اور زیریں طاسوں تک پھیل گئی] مغلوں کے دور میں اس نے خوارزم میں ترکی شکل اختیار کی۔ ماوراءالنہر اور شمالی خراسان میں اس کی ترقی کے لیے خاص تدبیر اختیار کر لی گئی تھی۔ ابتدا میں یہ سرگرمی سیر دریا کے کناروں کے ساتھ ساتھ خوارزم میں پھیلی تو اس میں کچھ اثر قپچاقی زبان کا بھی تھا۔ آگے چل کر تیموری دور میں اس کی ترقی اس زبان سے جو کاشغری زمانے میں ماوراءالنہر اور خاص کر سمرقند میں بولی جاتی تھی، بہت مشابہت رکھتی تھی۔ آخرکار ابوالقاسم بابر اور حسین بایقرا کے زمانے میں، جو تیموری تھے یہ زبان خراسان میں، خصوصاً ہرات میں پھیل گئی۔ اس ادبی تحریک کی ہرات میں نشو و نما کا سب سے بڑا عامل علی شیر ہوا ہے۔ اس زمانے میں وسطی ایشیا کے ترکی ادب نے ایرانی روایات کو اپنا لیا تھا، کیونکہ یہ روایات اس کی قومی ساخت میں داخل تھیں۔ اگرچہ چغتائی ادبی زبان نے، سمرقند کی حدود میں، اپنی بنیاد یعنی کاشغری زبان کی روایات کو برقرار رکھا، تاہم اس نے ترکمانی بولی سے، جسے خراسان کے ترکوں کے درمیان بہت قدر و منزلت حاصل تھی، بہت سے نئے عناصر اخذ کر لیے تھے۔ اسی بنا پر وہ تصانیف جو اس میں وجود میں آئیں، بالخصوص علی شیر کی تصانیف، مشرقی ترکستان کی طرح عراق اور اناطولی کے اطراف میں بھی آسانی سے سمجھی جا سکتی تھیں۔ سولھویں صدی کے نصف اول میں کاشغر کا چغتائی خان شاعر سعید خان (م ۱۵۳۳ء) اور عراق کا ترکی۔ آذری بولی میں لکھنے والا مغربی ترک شاعر فضولی (م ۱۵۵۶ء) بھی براہِ راست علی شیر سے متأثر ہوئے۔ نہ صرف انھوں نے اسی کی طرز میں اشعار کہے، بلکہ اس کی نظموں کے جواب میں بھی اشعار لکھے ہیں۔ اس اعتبار سے علی شیر صرف مشرقی ادبیات نہیں، بلکہ تمام ترکی ادبیات کی تاریخ میں ایک ایسی شخصیت ہے جسے منفرد مقام حاصل تھا۔

علی شیر ۱۷ رمضان ۸۴۴ھ/۹ فروری ۱۴۴۱ء کو ہرات میں پیدا ہوا (دیکھیے A. Semenov: *Literatura i Iscusstvo Uzbekistana*، تاشقند ۱۹۳۸ء، ۲: ۱۲۴)۔ اس کے ہمعصر حیدر مرزا دوغلات نے بالصراحۃ لکھا ہے کہ علی شیر قبیلۂ اویغور میں سے تھا اور اس کے باپ کا نام کیچکنہ بخشی تھا (تاریخ رشیدی، مجموعہ ۱، ص ۵۸۳ ببعد)۔ اس مجموعے سے مراد تین جلدوں کا وہ مجموعہ ہے جس میں وہ مواد موجود ہے، جسے راقم مقالہ نے چودھویں اور پندرھویں صدی میں وسطی ایشیا کی ادبی و فکری زندگی کے بارے میں فراہم کیا۔ غیر مطبوعہ تصانیف میں سے اس مقالے کے مآخذ یہ ہیں: (۱) علی شیر: مجالس النفائس و نسائم المحبۃ

وغیرہ؛ (۲) سلطان محمد بن امیری الہروی: لطائف نامہ؛ (۳) حیدر مرزا دوغلات: تاریخ رشیدی (وہ حصے جو سر ڈینیسن راس کے ترجمے میں شامل نہیں، بالخصوص وہ باب جو وسطی ایشیا کے شعرا اور صناعوں سے متعلق ہے)؛ (۴) فخری ابن محمد الہروی: روضۃ السلاطین؛ (۵) حسن خواجہ بخاری: مذکر الاحباب؛ (۶) زین الدین الواصفی: بدائع الوقائع (اس میں جو بھی معلومات درج ہیں وہ سب یہاں اس مجموعے کے حوالے سے نقل کی گئی ہیں)۔

علی شیر کے اپنے بیان کے مطابق سات پشت تک اس کے آبا و اجداد امرائے برلاس، تیمور اور اس کے اخلاف کے سلسلۂ ملازمت میں منسلک رہے (خطبۂ دواوین، مجموعہ ۳، ص ۱۸۳)۔ دیگر ماخذ سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے، اس کے مطابق وہ خاندان جس سے علی شیر تعلق رکھتا تھا، خاص طور پر عمر شاہ مرزا اور اس کے فرزند بایقرا کی ملازمت میں رہا۔ علی شیر کا پرنانا، بو سعید چیک، بایقرا مرزا کا ''الغ بیگ' (بیگلربیگی = امیر الامراء) تھا اور اسی طرح شروع میں اس کا باپ کچکنہ بخشی (یا کچکنہ بہادر) بھی اس کی ملازمت سے وابستہ تھا۔ علی شیر کا بیان ہے کہ اس کا باپ اور دادا، حسین بایقرا کے باپ اور دادا کے بیری قلتری (قدیم ترکی: قلتاری) [یعنی چری فوج کے محافظ دستے نیز بہ معنی غلام] تھے۔ جب ۱۴۴۷ء میں شاہرخ کی وفات پر گڑبڑ ہوئی تو کچکنہ بہادر اپنے چھوٹے لڑکے علی شیر کو ساتھ لے کر نکلا اور یزد کے راستے عراق پہنچا۔ علی شیر لکھتا ہے کہ اس سفر میں وہ تیمور کے سوانح نگار شرف الدین یزدی سے ملا تھا اور اس سے دعائے خیر و برکت حاصل کی تھی اور یہ اس کے بچپن کی ایک اہم یادگار ہے۔ ۱۴۴۹ء اور ۱۴۵۷ء کے مابین کچکنہ بہادر اور اس کا فرزند علی شیر، بایقرا مرزا کے فرزندوں اور ان میں سے حسین بایقرا (آئندہ کے حاکم ہرات) کے ساتھ ابوالقاسم بابر کے ہمراہ رہے، جو بایسنغر مرزا کا فرزند اور شاہرخ کا پوتا تھا اور اس وقت خراسان کا حاکم تھا۔ اس زمانے میں کچکنہ بہادر کچھ عرصے تک صوبۂ سبزوار کا والی رہا (مجالس، مجموعہ، ۱ : ۳۹) اور اس کے بعد اسی بادشاہ نے اسے کسی سرکاری کام پر استر آباد بھیج دیا (نسائم، مجموعہ ۳ : ۳۲۱)۔ غیاث الدین کچکنہ کا نام آخری مرتبہ اس موقع پر آتا ہے جب ابوالقاسم بابر کا انتقال ہو چکتا ہے اور اس کی جگہ اس کا چچا زاد بھائی ابراہیم مرزا ہرات کا حکمران مقرر ہو جاتا ہے اور کچکنہ ان علمائے ہرات کے ہمراہ جاتا ہے جنہیں ۱۴۵۷ء میں ابو سعید مرزا حاکم سمرقند کے پاس بھیجا گیا تھا اور جو ان دنوں بلخ میں تھا (خواندامیر: حبیب السیر، بمبئی ۱۸۵۷ء، ۳ : ۳، ۱۷۹)۔ اس وقت سے علی شیر سید حسن اردشیر کو، جو تیموریوں کے توشجی امرا میں سے تھا، اپنے ''باپ کی طرح'' سمجھتا رہا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کچکنہ بہادر کا ۱۴۵۷ء میں انتقال ہو گیا ہو گا۔ بہر حال سام میرزا اور اس سے نقل کرنے والے دیگر مصنفین کی کتابوں (مثلاً قاموس الاعلام) میں جو یہ کہا گیا ہے کہ کچکنہ ابو سعید میرزا کے امرائے کبار کے زمرے میں شامل نہ تھا، بے بنیاد ہے۔ دولت شاہ کے قول کے مطابق کچکنہ بہادر ''ترک'' ہوتے ہوئے بھی، علم و فضل سے بے بہرہ نہ تھا اور اپنے فرزند کی تعلیم و تربیت کو بہت اہمیت دیتا تھا۔ یہ معلوم ہے کہ وہ ترکی شیوخ میں سے ایک شیخ بابا کوکی (قوقی ؟) سے ربط و ضبط رکھتا تھا (نسائم، مجموعہ، ۳ : ۲۲) اور موزوں اشعار بھی کہا کرتا تھا (معارف واوتو تفوچی، تاشقند

۱۹۲۵ء، شمارہ ۱، ۲، ص ۵۶) ۔ علی شیر کے چچا میر سعید کابلی اور محمد علی غریبی بھی ان امرا میں سے تھے جو ترکی میں شعر کہتے تھے اور موسیقی سے دلچسپی رکھتے تھے ۔ میر سعید کا فرزند میر حیدر صبوحی بھی فارسی اور ترکی میں شعر کہتا تھا ۔ سلطان حسین بایقرا، علی شیر اور اس کے بھائی درویش علی بیگ کو اپنا رضاعی بھائی (کوکلتاش) کہا کرتا تھا ۔ علی شیر کے اپنے دودھ شریک بھائی ہونے کا ذکر سلطان حسین نے اپنے ایک نشر کردہ فرمان میں بھی کیا ہے (منشئات مروارید، کتابخانہ ولی الدین افندی، عدد ۲۷۳۲، ورق ۱۱ الف) ۔ دوسری جانب، علی شیر سلطان حسین کا ہم درس بھی تھا (بابر نامہ، طبع Beveridge، ورق ۱۷۰ ب) ۔ بوالقاسم بابر بذات خود سلطان حسین اور علی شیر کی تعلیم و تربیت کا خاص خیال رکھتا تھا ۔ بابر کی زندگی ہی میں، حسین بایقرا اور علی شیر فارسی اور ترکی میں نظمیں لکھا کرتے تھے ۔ یہ حکمران، جو خود بھی شاعر تھا، علی شیر کی نظموں کو بہت پسند کرتا تھا ۔ علی شیر کا میلان فارسی کی بہ نسبت ترکی شاعری کی طرف زیادہ تھا ۔ اس کی وجہ ایک طرف تو اس کی اپنی خاندانی روایات تھیں اور دوسری طرف بوالقاسم بابر بھی ترکی زبان کو بہت اہمیت دیتا تھا ۔ علاوہ ازیں بوالقاسم بابر کی وفات کے بعد اس کا فرزند حسن اردشیر اس کا جانشین ہوا اور چغتائی شاعر مولانا لطفی نے علی شیر کو صلاح دی کہ وہ حسن کو اپنا پیر (سرپرست) قرار دے ۔ حسن اردشیر ایک صاحب علم شخص تھا لیکن اپنے زمانے کے دستور کے خلاف اشعار زیادہ تر ترکی میں لکھا کرتا تھا ۔ علی شیر نے حسن اردشیر سے جو تربیت حاصل کی، وہ اس کا تہ دل سے شکر گزار تھا اور جب حسن اردشیر نے ۱۴۸۹ء میں وفات پائی تو اس نے اپنے محل اور پائیں باغ کے شمالی پہاڑ کے دامن میں اس کا حظیرہ (مقبرہ) تعمیر کرایا (حالات حسن اردشیر، مجموعہ، ۳: ۱۷۴) ۔ جب تک ابو سعید مرزا ماوراءالنہر اور خراسان کا حاکم رہا (۱۴۵۷ء تا ۱۴۶۹ء)، بایقرا میرزا کے پوتے اور رشتے دار معرض عتاب میں رہے ۔ ان میں سے حسین بایقرا نے، جو ابھی بیس سال ہی کا تھا اور اس زمانے میں مشہد میں تحصیل علم کر رہا تھا، ہرات آ کر سلطان ابو سعید کی ملازمت اختیار کر لی، لیکن یہاں اس کی کچھ زیادہ قدر نہ کی گئی (میر خواند: روضة الصفا، بمبئی ۱۸۵۵ء، ۷: ۱۴)، یہاں تک کہ وہ ہرات چھوڑ کر سمرقند جانے پر مجبور ہو گیا ۔ اس کے وجوہ علی شیر نے ایک منظوم خط میں، جو اس نے حسن اردشیر کو لکھا، یوں بیان کیے ہیں: ”میں ایک شاعر ہوں اور اپنے آپ کو نظامی اور فردوسی سے کم نہیں سمجھتا ۔ میں ایک ممتاز شخص ہوں، لیکن میرے لیے ہرات میں مشقت اور دکھ کے سوا کچھ نہیں ۔ ہرات میں سمرقندیوں (یعنی ابوسعید) کی حکومت گویا تند مزاجوں اور لٹیروں کی حکومت ہے ۔ یہ سیاہ پتھر سے سرخ سونا کھودنے اور تانبے کے سیاہ سکوں کی خاطر ہنر مند آدمیوں کے کفن اتارنے میں مشغول ہیں ۔ میرا یہاں کوئی موزوں ساتھی نہیں، جس کے ساتھ مل بیٹھوں ۔ میری کوئی تنخواہ مقرر نہیں، جو میں بےفکری کے ساتھ کام کروں ۔ انہوں نے مجھے رہنے کی جگہ تک نہیں دی ۔ ان پریشانیوں سے چھٹکارے کی اس کے علاوہ اور کیا صورت ہے کہ میں وطن کو چھوڑ دوں ۔ دوسری جانب مجھے تحصیل علم کی ضرورت بھی ہے“ ۔ احمد حاجی بیگ، جو ابوسعید میرزا کی طرف سے سمرقند کا والی تھا، علی شیر کا پرانا دوست تھا اور اس نے اس کی مدد کرنے میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی ۔ علی شیر یہاں کے مقامی شاعروں کے ساتھ

کھل مل کر رہنے لگا اور دو سال تک فضل اللہ ابواللیثی کی خانقاہ میں اقامت اختیار کر کے تعلیم حاصل کرتا رہا۔

۱۴۶۹ء میں سلطان ابوسعید میرزا نے عراق کی طرف فوج کشی کی اور حسین بایقرا نے اس موقع سے فائدہ اٹھا کر خراسان کے اندرونی حصے پر دھاوا بول دیا اور ہرات کے لیے خطرہ پیدا ہو گیا۔ ابوسعید کا بیٹا سلطان احمد میرزا، جو اس وقت سمرقند کا حاکم تھا، یہ دیکھ کر خوفزدہ ہو گیا۔ مجبوراً اسے آمو دریا کو پار کر کے خراسان کی طرف روانہ ہونا پڑا۔ کسی نہ کسی وجہ سے علی شیر بھی سلطان احمد کی جماعت میں شامل تھا۔ اسی اثنا میں اطلاع پہنچی کہ ابوسعید کو آق قویونلو اوزون حسن نے قتل کر دیا ہے اور اسی سال ۲۳ مارچ کو حسین بایقرا نے ہرات پر قبضہ کر لیا اور خراسان کا سلطان بن بیٹھا۔ اس صورت حال کے پیش نظر سلطان احمد میرزا کو مجبوراً پسپا ہونا پڑا۔ حسین بایقرا نے سلطان احمد میرزا سے خط و کتابت جاری کر کے اس سے درخواست کی کہ علی شیر کو، جو حسن بایقرا کا دوست تھا، ہرات روانہ کر دے۔ سلطان احمد میرزا نے اس کی یہ درخواست قبول کر لی اور علی شیر کو بڑے اعزاز و اکرام کے ساتھ ہرات روانہ کر دیا گیا۔ ہرات پر سلطان حسین کے قبضے کے صرف ۲۹ دن بعد اور شکر بیرامی (عیدالفطر) سے (جو ۱۴ اپریل کو ہوئی) دو ایک روز پہلے علی شیر اس شہر میں پہنچا اور عید کی مبارک باد دینے کی غرض سے اس کی خدمت میں آیا۔ سلطان حسین اپنے گہرے دوست علی شیر کے استقبال کو نکلا اور اس کے اعزاز میں ہرات کے باہر باغ زاغان کے محل میں ایک دعوت دی اور شروع میں علی شیر کو اپنا مہردار (نشانجی) مقرر کیا۔ علی شیر کے دونوں چچا میر سعید اور محمد علی بیگ ابوسعید میرزا کے زمانے میں قتل کر دیے گئے تھے کیونکہ انہوں نے حسین بایقرا کی طرف داری کی تھی۔ مئی ۱۴۷۹ء میں جب یادگار محمد میرزا نے آق قویونلو ترکمانوں کی مدد سے ہرات پر قبضہ کر لیا تو اس موقع پر علی شیر نے بڑی جواں مردی کا اظہار کیا اور اس کی پیش قدمی کو روک کر حسین بایقرا کے ساتھ اپنی وفاداری کا ثبوت دیا۔ سلطان اس وقت مرغاب میں تھا اور علی شیر بھی اس کے ساتھ ہی تھا۔ سلطان مرغاب سے ہرات تک تین دن کا سفر ایک دن میں طے کر کے ہرات آ پہنچا اور آتے ہی باغ زاغان کے محل کا محاصرہ کر لیا۔ علی شیر، جو اس کے ہمراہ تھا، تنہا صرف ایک سپاہی کے ساتھ شمشیر برہنہ ہاتھ میں لے کر محل میں گھس گیا۔ اس نے یادگار میرزا کو گرفتار کر لیا اور لا کر سلطان حسین کے حوالے کیا۔ اس نے اس شہزادے کو فوراً قتل کر دیا اور اس طرح سلطان حسین کو اپنے رقیب تخت و تاج سے نجات مل گئی۔ اس قسم کی مخلصانہ اور فداکارانہ خدمات نے اس شاعر امیر (علی شیر) کی وقعت اور محبت اس شاعر سلطان (حسین بایقرا) کے دل میں اور زیادہ کر دی۔ علی شیر اس وقت بھی سلطان کی مملکت اور سلطنت کا بڑا ستون (رکن السلطنۃ) تھا۔ ۱۴۷۲ء میں سلطان نے اسے دیوان بیگی مقرر کر دیا۔ سلطان محمد بن امیری کے قول کے مطابق اس کو امیر دیوان سال مقرر کیا گیا (*Cat. of the Persian MSS. Brit. Museum* : Rieu) ۱ : ۳۶۹)۔ ادھر سلطان حسین کے فرمان سے ظاہر ہوتا ہے کہ علی شیر کو ''امیر دیوان بزرگ امارت'' یا ''تواچی دیوانی بک بیگی'' مقرر کیا گیا۔ اس زمانے میں ''تواچی دیوان'' وہ دیوان تھا جس کی تحویل میں ترک رعایا اور فوج کا انتظام ہوتا تھا؛ چنانچہ اسے ''ترک دیوانی'' بھی کہتے تھے۔

دیوان مال، مالیات اور غیر ترک ایرانی رعایا کا نگران تھا، جسے ''سرت دیوانی'' بھی کہتے تھے۔ ان دیوانوں کے نگران کو ''ترک امیر دیوان بیگی'' کہتے تھے۔ ترک دیوانی کے کاتب ''بخشی'' یا ''تویسندگان ترک'' اور ''سرت دیوانی'' کے کاتب ''وزیر'' یا ''تویسندگان تاجیک'' کہلاتے تھے۔ وہ ترک امیر جو ترکی دیوان یا سرت دیوان میں سے کسی کا صدر ہوتا تھا، ''الغ بیگ'' کہلاتا تھا۔ علی شیر الغ بیگ نہیں تھا، بلکہ بعض دیگر امرا کی طرح وہ بھی دیوان عالی (ترکی دیوان) کا ایک رکن تھا اور اس کے ساتھ ہی ''ایچکی'' بھی تھا (یعنی سلطان کا مقرب اور ندیم)۔ علی شیر کو سلطان حسین کا وزیر سمجھنا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس وقت وزیر کی اصطلاح صرف ان ایرانی کاتبوں کے لیے مستعمل تھی، جو ترک امرا کے ماتحت اور تابع تھے۔ علی شیر ۱۴۸۷ - ۱۴۸۸ء میں پندرہ ماہ تک صوبہ استرآباد کا والی مختار تھا۔ اس کی باقی زندگی ہرات میں یا سلطان حسین کے ساتھ سفر کرنے میں گزری۔ کبھی کبھی جب سلطان لشکر کشی میں مصروف ہوتا تو علی شیر ہرات میں رہتا اور سلطان احمد میرزا کے ساتھ مل کر نائب السلطان کی حیثیت سے کام کرتا۔ یہ سلطان احمد میرزا پہلے چغتائی شاعر سیدی احمد میرزا کا فرزند اور سلطان کے برادر نسبتی میران شاہ کا نواسہ تھا۔ علی شیر کے ساتھ اسی سال اس کا دوست حسن اردشیر دیوان عالی کا رکن مقرر کیا گیا۔ ۱۴۸۸ء میں اس کا بھائی درویش علی بھی اس کا رکن مقرر کیا گیا۔ مہرداری کا عہدہ، جو پہلے علی شیر کو دیا گیا تھا، اب اس کے گہرے دوست شیخم احمد سہیلی شاعر کو عطا ہوا۔ انتظام سلطنت میں علی شیر سلطان کے بعد سب سے زیادہ صاحب اثر و رسوخ تھا، لیکن اس کی خواہش تھی کہ تمام سرکاری عہدوں سے کنارہ کش ہو کر فقط ایچکی (مقرب سلطان) رہے۔ اس کی چند وجوہ تھیں: اول تو یہ کہ وہ بہت دولت مند تھا اور اسے ضرورت نہیں تھی کہ کسی سرکاری عہدے اور مرتبے کے ذریعے مادی فوائد حاصل کرے؛ دوسرے یہ کہ ترکوں اور مغلوں کے رسم و رواج (توزہ) کے مطابق علی شیر کے قبیلے اویغور کے امرا، مجبور تھے کہ وہ قبائل برلاس، ارلات، ترخان، کیات اور کونگرات کے امرا کے پیچھے دربار میں بیٹھیں۔ بنابریں علی شیر، گو اقتدار کے لحاظ سے فقط سلطان ہی سے دوسرے درجے پر تھا، تاہم مجالس دیوان مراسم شاہی کے موقعوں پر اسے مجبوراً مذکورۂ بالا سرداروں کے پیچھے بیٹھنا پڑتا تھا اور فرمانوں پر اس کی اپنی مہر ان سب کی مہروں کے نیچے لگتی تھی۔ وہ اپنی غیرت مندی کی وجہ سے اس بات کو برداشت نہ کر سکتا تھا اور سلطان کے لیے یہ ممکن نہ تھا کہ سرداروں کی نشستوں میں تقدیم و تاخیر کرے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوتا کہ چغتائی قوم کے ترک اور مغل قبیلوں میں قبیلۂ اویغور کی روایتی جگہ کو بدل دیا جائے؛ لہذا، دوسرے سب قبائل کے سرداروں سے اوپر جگہ لینے کا علی شیر کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی طریقہ نہ تھا کہ وہ سلطنت کے تمام عہدوں سے سبکدوش ہو کر فقط سلطان کا ندیم بن کر رہے۔ آخر کار ۱۴۹۰ء میں علی شیر نے دیوان کی صدارت چھوڑ کر اسے اپنے آدمیوں میں سے ایک شخص بابا علی، اسک آغا کے سپرد کر دی۔ اسے اس نے ''مہر صندرمہ'' (= مہر توڑنے) سے تعبیر کیا ہے اور اس واقعے کا اپنے اشعار میں یوں ذکر کیا ہے:

جون بگا لطف ایندی شہ دیوان دہ مہر
بو ایدی ایلدین قوبی مہر او [illegible] خم
کیم غرور نفس سرکش [illegible]

بارچہ دن بو لغای توبی او تور سا غم
چون شکست نفس حاصل بولمادی
موتدن اوالدی مہر بھی صندر سا عم

(= جب بادشاہ نے مجھے مہر دیوان عنایت کی تو اس کا مطلب یہ تھا کہ میں اور لوگوں سے نیچے مہر ثبت کروں تاکہ نفس سرکش کو قابو کر کے میں دوسروں سے نیچے بیٹھوں، لیکن چونکہ شکست نفس حاصل نہ ہوئی، اس لیے میں نے اپنی مہر توڑ دی.

اس کے استعفا کے بعد بابر میرزا اس کی حیثیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے لکھتا ہے: ”علی شیر، میرزا سلطان حسین کا کوئی عہدیدار ملازم (بیگی) نہیں، بلکہ اس کا ندیم تھا“۔ تمام سرکاری عہدوں سے مستعفی ہونے کے بعد علی شیر کا امور سلطنت میں نفوذ اور امرا میں اعتبار بجائے کم ہونے کے پہلے سے زیادہ ہو گیا۔ اپنی خواہش کے علی الرغم اس کو امور سلطنت سے کبھی چھٹکارا نہ مل سکا۔ اس نے مملکت کے اندر بعض امراء کی بغاوت فرو کرنے میں، جن میں اس کا بھائی درویش علی، والی بلخ، بھی شامل تھا اور خاندان شاہی کے اندرونی مناقشات کو ختم کرانے میں بہت اہم حصہ لیا۔ انتظامی امور میں سلطان کو علی شیر کی مدد کی ایسی ضرورت تھی کہ سلطان نے اسے ۱۴۹۹ء میں حج کی اجازت مجبوراً ایک فرمان جاری کر کے دے تو دی، لیکن تھوڑی ہی دیر بعد لکھ بھیجا کہ ”ابھی اس کی باری نہیں“ اور یہ امید ظاہر کی کہ وہ اس اجازت سے ”ابھی فائدہ نہیں اٹھائے گا“! چنانچہ علی شیر حج کے لیے نہ جا سکا۔ اس نے سیاسی اور معاشرتی میدان میں سلطان حسین کی گرانقدر خدمات بتیس سال تک انجام دیں۔ ۱۵۰۰ء میں جب سلطان استراباد کی مہم سے لوٹ رہا تھا تو علی شیر اس کے استقبال کو گیا اور اس پر وجع القلب کا دورہ پڑا۔ سلطان اسے خاص اپنے تخت رواں میں ہرات واپس لایا۔ سلطان خود بار بار اس کی بیمار پرسی کے لیے اس کے مکان پر جاتا تھا، آخر ۳ جنوری ۱۵۰۱ء کو ساٹھ سال کی عمر میں علی شیر نے اپنے محل کے اندر سلطان کی موجودگی میں وفات پائی اور اس کی تعمیر کردہ قدسیہ مسجد کے پہلو میں پہلے ہی سے تیار کی ہوئی ”تربت“ (مقبرے) میں دفن کیا گیا۔ تجہیز و تکفین کے بعد سلطان اس محل میں تین دن تک ٹھہرا اور خود ماتم کی رسوم کی نگرانی کی۔ سات دن کے بعد سلطان ہی کی صدارت میں حوض ماہیان پر دعوت آش دی گئی (یوغ یمکی ضیافت برائے متوفی) اور یہ ہرات کی تاریخ میں ایک بے مثل واقعہ تھا۔ ان مراسم میں بقول خواندامیر ملک کے شاہزادے اور بڑے بڑے امرا ”معمولی چاؤشوں کی طرح“ کھڑے ہوئے خدمات انجام دے رہے تھے اور اس عظیم شخصیت کے لیے اپنے انتہائی ادب و احترام کا مظاہرہ کر رہے تھے.

تیموریوں کے عہد میں فقط علی شیر ہی ایک ایسا شخص ہے جس کی زندگی کے حالات پوری تفصیل کے ساتھ ہمارے پاس موجود ہیں۔ اس کے اواخر عمر کے شاگردوں میں سے خواندامیر نے علی شیر کے حالات پر ایک کتاب لکھی ہے، جس کا نام مکارم اخلاق ہے، جس کا فقط ایک نسخہ برٹش میوزیم میں ہے (عد، ۷۶۶۹) - بخ ۱۹۴۱ء میں تاشقند میں طبع ہوئی۔ زین الدین محمد واصفی نے بھی ایک کتاب بدائع الوقائع لکھی ہے، جو علی شیر اور اس کے زمانے میں ہرات کی زندگی کے متعلق بہت سی معلومات پر مشتمل ہے۔ اس کا نسخہ لین گراڈ میں ہے۔ ترک تاریخ کروسو میں ایک تصویر چھاپی گئی ہے، جس میں کسی شخص علی کے دستخط ہیں۔ یہ تصویر طوپ قپو سرای میں

محفوظ ہے (البم، عدد ۲۱۵۵)۔ اس میں علی شیر ایک عصا کا سہارا لیے کھڑا ہے اور تیموریوں کے خاندان کا ایک شہزادہ چوچک میرزا اسے گلاب کا پھول دے رہا ہے۔ اسی تصویر کی ایک نقل بھی موجود ہے جو اس سے کسی قدر مختلف ہے اور محمود مذہب کے ہاتھ کی بنی ہوئی ہے، جو علی شیر کے نجی نقاشوں میں سے ایک تھا۔ اس تصویر میں اس شاعر کے بڑھاپے کی شکل پیش کی گئی ہے (Binyon: *Persian Miniature Painting*، لندن ۱۹۳۳ء، لوحہ ۷۶)۔ زین الدین واصفی نے بالوضاحت بیان کیا ہے کہ علی شیر کی یہ تصویر، جس میں وہ عصا کا سہارا لیے کھڑا ہے، سب سے پہلے بہزاد نے بنائی تھی (مجموعہ، ۲ : ۳۹۶، نسخۂ لین گراڈ، ورق ۳۹۶ الف)۔ بہرحال یہ یقینی بات ہے کہ طوپ قپو سرای کی تصویر بہزاد کی بنائی ہوئی مذکورۂ بالا تصویر ہی کی ایک نقل ہے، یعنی اس کی صحت میں کوئی شبہ نہیں۔ خواندامیر کی کتاب (Rieu: *Cat. of the Persian MSS*، برٹش میوزیم، ۱ : ۳۶۷)، حیدر میرزا کی تصنیف تاریخ رشیدی، (مجموعہ، ۱ : ۵۸۳) نیز سلطان محمد بن امیری کے رسالے لطائف نامہ (مجموعہ، ۱ : ۳۲۲، ۳۲۹) میں علی شیر کی زندگی کو اخلاق حسنہ کے نمونے کے طور پر پیش کیا گیا ہے؛ چنانچہ میر خواند علی شیر کے اخلاقی فضائل کو مختصر طور پر اس طرح بیان کرتا ہے: "ایک بااخلاص اور پاکیزہ اخلاق کا انسان اور ایک باتدبیر اور بارعب سیاست دان" (۵ : ۲)۔ اس کی بڑی خصوصیات یہ تھیں کہ اس کی سب امیدیں اور کوششیں صرف بڑے اور نیک کاموں تک محدود تھیں۔ اس نے ابتذال اور کم ظرفی سے ہمیشہ پرہیز کیا۔

علی شیر کے پاس بڑی دولت تھی اور جس زمانے میں وہ سرکاری ملازم تھا، اس نے خزانۂ شاہی سے کبھی تنخواہ نہیں لی، بلکہ ہر سال بڑی بڑی رقمیں اپنی گرہ سے دے کر حکومت کی مدد کیا کرتا تھا۔ جب علی شیر یہ شکایت کرتا ہے کہ ابوسعید میرزا کے زمانے میں کوئی تنخواہ نہ ملتی تھی اور بتاتا ہے کہ وہ ضرورتمند رہتا تھا تو یہ بلاشبہہ ایک ایسے مالدار آدمی کی سی شکایت ہے جو اپنے سامان ثروت سے دور ہو گیا تھا۔ وہ دولت جو ہم دیکھتے ہیں کہ اسے ہرات میں آنے کے چند سال بعد حاصل ہو گئی تھی، جیسا کہ بارتولڈ کا خیال ہے (میر علی شیر، لینن گراڈ ۱۹۲۸ء)، سرکاری ملازمت کے دوران میں جمع کی ہوئی دولت نہ تھی بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسے اپنے اجداد سے ورثے میں ملی تھی۔ ۱۴۷۶ء میں، یعنی ہرات واپس آنے کے سات سال بعد، علی شیر نے ان وسیع املاک کو آباد کیا جو ہرات کی شمالی جانب سلطان نے اسے عطا کی تھیں اور نہر انجیل اور کوہ کازرگاہ کے درمیان واقع تھیں۔ اس نے اپنے نام پر ایک محلے کی بنیاد رکھی اور اپنے قصر انسیہ کے پہلو میں ایک جامع مسجد (مسجد قدسیہ)، ایک مدرسہ (خلاصیہ)، ایک سرائے (تکیہ)، ایک ہسپتال اور ایک دارالحفاظ، جس کے گرد تفریح کے میدان (پارک) بنائے گئے تھے، تعمیر کرایا۔ ان تمام خیراتی اداروں کے لیے اس نے پانچ ملین کپک دینار (آج کل کے ترکی سکے میں کم و بیش دو یا تین ملین پاؤنڈ یا دس لاکھ پاؤنڈ سٹرلنگ) کی گراں قدر جائداد وقف کر دی۔

علی شیر نے ہرات اور خراسان کے دیگر مقامات میں جو مدرسے، درویشوں کی خانقاہیں، کاروانسرائے، پل اور مقبرے تعمیر کرائے، ان کی تعداد ۳۷۰ تک پہنچتی ہے۔ اس حقیقت کے پیش نظر علی شیر خراسان کی تاریخ میں ایک بے مثل مخیر کہا جا سکتا ہے۔ ان تعمیرات میں سے اکثر کا ذکر دولت شاہ (تذکرہ، طبع براؤن، ص ۵۰۵ ببعد) اور خواندامیر (خلاصۃ الاخبار، تاحال غیر مطبوعہ)

نے کیا ہے ۔ ان میں سے ذیل کی عمارات مشہور ہیں : (۱) رباط سنگ بست E. Diez : *Chorasonisch Banden Kindler*، برلن ۱۹۱۸ء، ص ۵۲)؛ (۲) نیشاپور میں مزار فریدالدین عطارؒ A. V. W. Jackson) : *From Constantinople to the Home of Omar Kayyam*، نیو یارک ۱۹۱۱ء، ص ۲۸۲)؛ ہرات کی جامع کبیر کے اس حصے کی تصویر، جسے علی شیر نے از سر نو بنایا تھا، نیز ابوالولید کے مزار کی تصاویر (O. Niedermeyer : *Afghanistan*، برلن ۱۹۲۴ء، لوحہ ۱۵۱ تا ۱۷۴) یہ ظاہر کیے بغیر کہ یہ علی شیر کی بنوائی ہوئی تعمیرات ہیں، شائع کی گئی ہیں؛ علی شیر کی بڑی تعمیر یعنی محلہ علی شیر آج کل ویران ہے ۔ اب اس جگہ باب قپچاق کے باہر) باغ اور بستان ہیں، تاہم اس سارے احاطے کا نام آج بھی کوچۂ علی شیر ہے ۔ اس کا مقبرہ (مزار شاہ غریبان علی شیر)، جو کہنہ مسجد قدسیہ کے کھنڈر کے پہلو میں ہے، ابھی تک ایک زیارت گہ ہے.

علی شیر بحیثیت ایک شاعر اور مفکر :

ایک شاعر اور ادیب کی حیثیت سے علی شیر کی دلی خواہش تھی کہ وہ ان تعلیم یافتہ ترکوں کی روح کو بیدار کرے جو ایرانی ادبیات سے مرعوب اور انھیں اپنانے کی فکر میں تھے، ترکی زبان کو ایک بلند مرتبے تک پہنچائے اور ایسی اعلٰے پائے کی تصانیف ترکی زبان میں تخلیق کرے جو روشن خیال ترکوں کی روح میں بلندی و رفعت پیدا کر دیں ۔ اس کی تصانیف میں سے سب سے اہم تصنیف خمسہ ہے، جس میں مجموعی طور پر ۴۴۰۰۰ ابیات ہیں ۔ یہ پانچ مثنویوں پر مشتمل ہے اور خمسۂ نظامی اور خمسۂ امیر خسرو دہلوی کے نمونے پر ہے ۔ اس خمسے کا پہلا حصہ حیرات الابرار اخلاق و تصوف سے متعلق سرگذشت (حسب حال) و حکایات کا مجموعہ ہے اور باقی چار حصے منظوم افسانے ہیں، جن میں فرہاد و شیریں، لیلی و مجنوں، سکندر اور بہرام گور سے متعلق حکایتیں اور کہانیاں بیان کی گئی ہیں ۔ اس کی ایک اور بڑی تصنیف خزائن المعانی اس کے اشعار کا دیوان ہے، جن کی تعداد پچپن ہزار ہے ۔ اس میں علی الترتیب وہ قصائد و قطعات ہیں، جو اس نے اپنی عمر کے چار ادوار میں لکھے اور اسی نسبت سے ان کے نام غرائب الصغیر (دیکھیے خسرو : تحفۃ الصغر) نوادرالشباب (دیکھیے خسرو : غرّۃ الکمال) "بدائع الوسط (دیکھیے خسرو : وسط الحیات) اور فوائد الکبر (دیکھیے خسرو : بقیۂ نقیہ) ہیں ۔ علاوہ ازیں اس کا ایک دیوان فارسی کا بھی ہے، جس میں تقریباً بارہ ہزار اشعار ہیں ۔ اواخر عمر (۱۴۹۸ء) میں اس نے لسان الطیر لکھی، جس میں سات ہزار اشعار ہیں اور یہ فریدالدین عطارؒ کی منطق الطیر کے نمونے پر ہے ۔ ان کے علاوہ دو کتابیں مجالس النفائس (۱۴۹۱ء) (جو بشکل تذکرہ ہے اور جامی کی نفحات الانس کا ترجمہ اور تتمہ ہے) اور نسائم المحبۃ من شمیم الفتوۃ، (۱۴۹۵ء) (صوفیہ اور متصدقہ حالات و سیر) ہیں ۔ اس کے بعد وہ تصنیفات بھی قابل ذکر ہیں جن میں اس نے اپنے دوستوں جامی، حسن اردشیر اور پہلوان محمد کے حالات قلمبند کیے ہیں : (۱) خمسۃ المتحیرین؛ (۲) حالات حسن اردشیر اور (۳) حالات پہلوان محمد کشتی گیر ۔ مزید براں مختلف جلدیں اس کے مراسلات، عروض و معانی کے رسائل اور ان اداروں کے متعلق نہایت پرلطف زبان میں لکھے ہوئے وقف ناموں (وقفیہ) پر مشتمل ہیں جو اس نے ہرات میں اپنے محلے میں قائم کیے تھے ۔ اس کی اواخر عمر کی تصنیفات میں سے

محاکمۃ اللغتین (۱۴۹۸ء) اور محبوب القلوب (۱۵۰۰ء) بہت مشہور ہیں۔ اس کی کتابوں میں سے خمسہ خیوا میں ۱۸۸۰ء اور تاشقند میں ۱۹۰۴ء میں طبع ہوا۔ اس کے چار دیوانوں میں سے غرائب الصغیر کی چیدہ نظمیں (منتخبات) تاشقند، بخارا، تبریز اور استانبول میں بارہا طبع ہوئیں۔ اس کی دیگر تصنیفات میں سے ایران قدیم کی تاریخ (تاریخ ملوک عجم)، جو بیضاوی سے مقتبس ہے، قاتر میئر Quatremere کے زیر اہتمام پیرس میں ۱۸۴۱ء میں طبع ہوئی۔ اسی کتاب کا ایک قدیم ترکی ترجمہ تاریخ قنائی کے نام سے وی آنا میں ۱۷۸۲ء میں پہلے ہی طبع ہو چکا تھا۔ منشآت اور وقفیہ باکو میں ۱۹۶۶ء میں طبع ہوئیں۔ مجالس النفائس تذکرۂ باغ ارم نامی کے حاشیے پر شائع ہوئی (تاشقند ۱۹۰۸ء)۔ رسالہ محاکمۃ اللغتین، جس میں قومی زبان و ادب پر اس کے خیالات ظاہر کیے گئے ہیں، پیرس (۱۸۴۱ء)، استانبول (۱۸۹۹ء) اور خوقند (۱۹۱۸ء) میں اور ترکمانی زبان میں عشق آباد (۱۹۲۵ء) میں طبع ہو چکا ہے۔ محبوب القلوب بھی استانبول (۱۸۸۹ء)، بخارا (۱۹۰۷ء) اور تاشقند میں شائع ہو چکی ہے۔ اس کے دواوین میں سے نوادر الشباب، بدائع الوسط اور فوائد الکبر، جن میں اس کے قطعات، ساقی ناموں، ترجیع بندوں، قصائد اور رباعیات کا اضافہ کیا گیا ہے، بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ اس کی نسائم المحبۃ ترکی تصوف اور فکر کی تاریخ ہونے کے لحاظ سے اور سادگی زبان کی بنا پر ایک اہم تصنیف ہے۔ ابھی تک ان پر کوئی تحقیقی کام نہیں ہوا۔ یہاں یہ بھی ملحوظ رہے کہ اس کی جو تصنیفات اب تک طبع ہو چکی ہیں، ان میں سے ایک پر بھی انتقادی نظر نہیں ڈالی گئی اور وہ اغلاط سے پر ہیں۔ اسی طرح ان میں سے کسی کا بھی پورا ترجمہ کسی زبان میں نہیں ہوا۔ M. Berlin نے *Journal Asiatique*، ۵/۷، و ۶/۷، میں خمسۃ المتحیرین، مجالس، اور محبوب القلوب کے جو بعض ٹکڑے شائع کیے ہیں، ان سے ان کتابوں کے مضامین کی بابت صرف تھوڑی سی معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ علی شیر نے اپنی تصنیفات میں کلاسیکی فارسی ادب کے بلند پایہ افکار کو، جن کا وہ بہت مداح تھا، ترکی زبان کے روپ میں ازسر نو ڈھال کر ایران کے کلاسیکی ادب کے اسلوب میں استعارے اور مجاز کے ذریعے بیان ہی نہیں کیا بلکہ ان میں ترکی زندگی کی عکاسی بھی کی ہے۔ وہ تیموریوں کے زمانے کے خیموں، گھروں اور شہروں کی امیرانہ اور شاہانہ زندگی سے اخذ کردہ مثالوں، اصطلاحوں اور تعبیروں سے بڑے پیمانے پر استفادہ کرتا ہے۔ لہٰذا اس کی تصانیف پر تحقیق کرنے کے لیے ایک طرف تو ایران کے کلاسیکی ادب کی تمام تر باریکیوں سے بخوبی واقف ہونا ضروری ہے اور دوسری طرف ترکی اور خصوصاً مشرقی ترکی زبان، علم الاقوام (ethnography) اور تاریخ میں بھی اچھی طرح دسترس حاصل ہونی چاہیے۔ ایسے مستشرقین، جن میں یہ سب صفات موجود ہوں، اب تک سامنے نہیں آئے۔ اس کی تصانیف کے بارے میں تحقیقی کام کے طور پر اس وقت تک ایرانیات کے ماہر Bertel کا ایک مقالہ ہے جس میں اس نے علی شیر کی لسان الطیر کا عطارؒ کی منطق الطیر سے موازنہ کیا ہے (میر علی شیر، لینن گراڈ ۱۹۲۸ء، ص ۴۲ تا ۸۲)۔ علی شیر کی صرف ایک کتاب پر یہ پہلا تجربہ اس حقیقت کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ ایسے خیالات کی کوئی بنیاد نہیں کہ اس کی تصانیف جدت سے خالی اور محض تقلیدی ہیں (Blochet: *Les Enluminures des MSS orientaux*، پیرس ۱۹۲۶ء، ص ۹۵؛ Barthold: *Iz proshlogo turok*، ۱۹۱۷ء، ص ۱۰ ببعد، ترکی، تاریخنه دائر کونفرنسلر ص ۲۰۵)۔

ان خیالات کی وجہ یہ ہے کہ علی شیر کی تصنیفات باعتبار عنوان ایران کی کلاسیکی تصانیف سے مشابہ ہیں اور خود علی شیر انھیں از رہ انکسار ایرانی تصانیف سے متاثر اور ان کے ”ناچیز جوابات“ کہتا ہے (محاکمۃ اللغتین ص ۹)۔ علی شیر کی تصنیفات کی جدت اس کے خمسہ اور دیوان سے صاف عیاں ہے۔ خود جامی نے کہا ہے (دیکھیے خرد نامہ اسکندری، خاتمہ)، کہ خمسہ نظامی اور خمسۂ خسرو سے مقابلہ کیا جاتا تو خمسۂ شیر علی بڑھا ہوتا۔ ہمیں اس رائے سے بالکل اتفاق ہے۔ اس عظیم تصنیف کی تیاری میں علی شیر نے ملی مقاصد کے مطابق ایک منصوبہ سوچا اور تکمیل تک اس کی رعایت کو قائم رکھا ہے۔ نظامی، خسرو دہلوی اور جامی کے برعکس علی شیر ان داستانوں کے بیان کرنے میں فروعی چیزوں کو کوئی اہمیت نہیں دیتا، بعض معروف روایات کو مختصر کر دیتا ہے اور بعض اوقات حسب توقع زیادہ تفصیل سے بھی کام لیتا ہے۔ اس کی نظر میں سکندر اور بہرام گور جیسے موضوعات کی جو اہمیت اور حسن بیان اور جدت ادا سے اسے جو الفت تھی، اسے نہایت سلجھے ہوئے انداز سے پیش کرنا، نازک روحانی احساسات کو خوبصورتی سے ادا کرنا، ترک سلطان، امرا اور تعلیم یافتہ لوگوں کے سامنے اپنے بلند پایہ افکار کو ترکی زبان میں اور ترکی روح کے مطابق پیش کرنا اور اس طرح انھیں ایک مثالی ادارۂ حکومت کے بارے میں اپنے خیالات سے باخبر کرنا، انھی سب باتوں کے لیے اس نے ایک موقع تلاش کر لیا ہے۔ فرہاد کو وہ ایک چینی شہزادہ بتاتا ہے، جو صناعی کا دلدادہ، معمار، نقاش اور دلیر سپاہی ہے۔ علاوہ ازیں وہ ایک مرد کامل بھی ہے۔ وہ ایک مغل خاقان کا فرزند ہے، جو چین کا بادشاہ ہے۔ وہ بیان کرتا ہے کہ اس چینی شاہزادے نے (جو اس کے نزدیک ایک مثالی آدمی ہے) چینی صنعت کے ساتھ دلی لگاؤ کیسے پیدا کیا، کس طرح صنعت کے ساتھ دلیری کو اور محبت کے ساتھ خواہش کو اپنی شخصیت کے اندر جمع کیا اور کس طرح اپنی زندگی کو بیگناہوں اور مظلوموں کی حمایت کے لیے وقف کر دیا۔ علی شیر فرہاد کے اس کردار کا، جو اس نے خود وضع کیا تھا، اس قدر دلدادہ تھا کہ اس نے یہ تصور باندھا کہ اس کی موت کے بعد اس کا سنگ مزار وہ سنگتراش بنائے گا جو فرہاد کے سے خصائل کا حامل ہو۔ اسے یہ پسند نہ تھا کہ فرہاد کی لاش ایران اور آرمینیا کے پہاڑوں میں پڑی رہے۔ اس نے ایک اور چینی کردار ’تہمسان بہرام دلاور“ کی صورت میں تخلیق کیا۔ یہ باہمت شخص اس ملک میں آتا ہے تاکہ سفاکی کا قلع قمع کر کے عدل و انصاف کی حکومت قائم کرے اور فرہاد کی لاش واپس چین لے جائے۔ یہ سب اس نے بالتفصیل بیان کیا ہے۔ سبعہ سیارہ افسانہ بہرام گور میں علی شیر بیان کرتا ہے کہ اس ایرانی بادشاہ نے دلآرام کے حسن کا ذکر سنا، جو چینی سرحد کے ایک دولت مند سوداگر کی بیٹی تھی (ایک اور روایت کے مطابق یہ سوداگر ختن کا باشندہ تھا)۔ مصور مانی دلآرام کی تصویر اپنے ساتھ لایا تھا۔ اسی کی مدد سے بہرام چین جاتا ہے اور دلآرام کو اپنے ساتھ لے آنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ علی شیر نے یہ ساری حکایت بالکل ایک قومی ترکی شکل میں بیان کی ہے۔ وہ بہرام گور کا وصف اس طرح بیان کرتا ہے کہ گویا وہ ایک ترک بادشاہ ہے جسے وہ اسے سلطان حسین کے مشابہ قرار دیتا ہے، یہاں تک کہ اپنی داستان کے ترکی نظم میں لکھے جانے پر اس کے منہ سے عالم خواب میں تحسین و آفرین کے کلمات کہلواتا ہے۔ علی شیر دلآرام کی شان یہ کہ کر بڑھاتا ہے کہ وہ چینی

موسیقی کی ماہر تھی ۔ نظامی اور خسرو دہلوی دونوں سے اختلاف کر کے وہ کہتا ہے کہ بہرام گور نے دلآرام کو بدمستی کے عالم میں اس موقع پر مارا جب وہ دلآرام کے ساتھ شکار کو گیا ہوا تھا ۔ بعد میں اسے اس قدر رنج ہوا کہ ہفت اقلیم کی سات خوبصورت لڑکیوں سے دل بہلانے کی اسے ضرورت پیش آئی، اس کے افسوس اور رنج و غم کے عالم کا نقشہ جس طرح علی شیر نے کھینچا ہے وہ نظامی اور خسرو کے اسلوب بیان سے اس قدر بلند ہے کہ ان کا باہمی مقابلہ نہیں کیا جا سکتا ۔ سکندر کے افسانے میں اسے شاہی سلطنت کے بارے میں ان خیالات کو بیان کرنے کا موقع ملا جو ارسطا طالیسی کتد گو بلگ Kutadgu Bilig اور مشرقی ایشیا کے مصنفین کی کتابوں میں ملتے ہیں ۔ علی شیر نے اس افسانے کے موضوع کو بہت کچھ ترکی رنگ دیا ہے ۔ اول تو (اس کے بیان کے مطابق) داریوش ایک ایسا حکمران تھا کہ جب وہ سکندر کے مقابلے میں آیا تو اس کے لشکر کا دایاں بازو (برنغار) مشرق میں سمرقند سے چین تک پھیلا ہوا تھا اور اس کے پاس ایک لاکھ ازبک و مغول اور ڈیڑھ لاکھ قلموق سپاہی تھے ۔ اس کی حکومت مشرق قریب اور وسطی ایشیا پر مشتمل تھی ۔ خاقان چین نے، جو زیادہ تر مشرقی ترکوں سے ربط و ضبط رکھتا تھا، جو ضیافتیں سکندر کی کیں، علی شیر انہیں اس طرح بیان کرتا ہے کہ گویا کوئی ترک حکمران ایک اجنبی بادشاہ کی شاندار ضیافت اور مہمان نوازی کر رہا ہے ۔ تفریحات، شکار اور فوجی انتظامات کے اعتبار سے وہ سکندر کو بھی ایک ترک سلطان کی طرح پیش کرتا ہے اور سکندر کے روپ میں سلطان حسین اور بالخصوص اس کے فرزند بدیع الزمان میرزا کی تصویر کھینچتا ہے ۔ نظامی اور خسرو دہلوی کی تصنیفات کو تیموریوں کے زمانے میں تصاویر کوچک مصغرات (Miniatures) سے بہت زیادہ مزین اور مذہّب کیا جاتا تھا، لیکن ان تصانیف میں قدیم ایرانی سلاطین (اکاسرہ) یہاں تک کہ سکندر کو بھی بالکل ایرانی حکمرانوں کے روپ میں پیش کیا گیا ہے اور مغول، بالخصوص ھرات کے تیموریوں کے دور میں انہیں جن تصاویر سے مزیّن کیا گیا وہ بالکل ترک حکمرانوں کی شکل و صورت کی ہیں ۔ اس طرح ان کے فارسی متن اور ان تصاویر میں ایک تضاد پیدا ہو گیا ۔ اس کے برعکس علی شیر کی تصانیف میں تمام سلاطین اور افسانوں کے قہرمان، ترک سلاطین اور ترک قہرمانوں کے روپ میں پیش کیے گئے ہیں، اس لیے ان کی تصاویر اور نقش و نگار، جو ھرات کے مصوروں نے خود مصنف کی نگرانی میں تیار کیے، ان کے متن سے یکسر ہم آہنگ ہیں ۔ اپنی حیات الابرار اور داستان سکندر کو علی شیر نے اسلامی افکار ہی سے زینت نہیں دی، بلکہ بہت سی کہانیاں ترکوں کی تاریخ سے لے کر اضافہ کر دی ہیں، مثلاً فہرزاری اور خوارزم شاہ، چنگیز خان اور سلطان ابوسعید مرزا کا انجام ۔ علی شیر کے چار دیوان زیادہ تر غزلیات کا مجموعہ ہیں، جن میں مصنف کی زندگی کا عکس تقریباً پندرہ سال کی عمر سے لے کر آخر تک نظر آتا ہے ۔ خود اس کے اپنے اور ماحول سے متعلق جذبات و احساسات کی عکاسی بھی ان میں ملتی ہے ۔ یہ غزلیں، جنہیں اس کے بڑے بڑے معاصر خطاطوں نے لکھا اور ممتاز نقاشوں اور مصوروں نے مزین بھی کیا (دیکھیے Armenag Sakisian : *La Miniature Persane*، پیرس ۱۹۲۹ء، تصویر ۱۰۶، ۱۲۲) ۔ ان کی دھنیں ماہرین موسیقی نے مرتب کیں ۔ یہ غزلیں مجالس میں مغنیوں، رقاصوں اور حاضرین محفل کے جذبات میں ہیجان پیدا کر دیتی تھیں ۔ ساقی ناموں،

قطعات اور قصائد میں ، جو ان دیوانوں میں ضمیمے کے طور پر شامل ہیں ، بہت سے تاریخی واقعات اور روزمرہ کے افکار و حوادث کا ذکر ہے اور وہ مختلف اشخاص کا موضوع بحث رہے ہیں ، لیکن یہ بڑا خزانہ ایسے لوگوں کی طرف سے تحقیق کا محتاج ہے ، جو اس زمانے کی تاریخ کو مع اس کی تمام فروعات کے جانتے ہوں ۔ مجالس النفائس بھی ، جو تیموری دور اور بالخصوص شاعر کے اپنے زمانے کے شعرا اور صناعوں کی توصیف و تمیز کی غرض سے تالیف ہوئی ، اس زمانے کی حیات فکری کو سمجھنے کے لیے ایک بہت بڑا ماخذ ہے (دیکھیے فواد کوپرولو ، استانبول ۶ ، ۹ ، ۱ء ، ص ۷ ، بعد) ۔ اپنی اس تصنیف میں علی شیر اپنے آپ کو ایک باریک بین نقاد ، انسان کی روح کو پہچاننے والا اور انسانوں کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے میں غیر معمولی مہارت کا مالک ثابت کرتا ہے ۔ اس کی اواخر عمر کی تصنیفات میں اس بات کا احساس ہوتا ہے کہ وہ کچھ تھک سا گیا ہے ۔ ان میں سے محبوب القلوب ، جو اخلاقیات پر مبنی ہے اور جس میں معاشرے کے مختلف طبقات کے افراد [بک ، بہادر (سورما) یساؤل (مہتمم مراکب شاہی ، نوکر (شاگرد پیشہ) ، یساقچی (چاؤش) ، قرہ چریغ ، قوشچی (باز دار) ، رمّام ، موسیقی شناس ، دیہاتی اور شہری باشندوں] کو اپنا موضوع بنایا گیا ہے ۔ اس تصنیف کی زبان ، جو ترکی امثال سے بھی مزین کی گئی ہے ، خاصی رنگین و مرصع ہے ۔

معلوم ہوتا ہے کہ علی شیر کی تصانیف کی روح رواں اخلاص و سادگی ، عزم وارادہ ، خلوص نیت ، مکمل جدت طبع اور عظمت و وقار کے سے اخلاقی اصول ہیں ۔ اس کی رائے ہے کہ آدمی کو خود اپنی زندگی سے خوشی حاصل کرنا چاہیے اور اس میں زندگی کی اچھی چیزوں سے محبت اور ان کے حصول کی خاطر جد و جہد کرنے کی صلاحیت ہونی چاہیے ۔ علی شیر کی ان تصانیف میں ، جو اس نے دینی ، فلسفیانہ یا متصوفانہ مسائل گہرائی میں جانے کی غرض سے لکھی ہیں ، تصنع پایا جاتا ہے ۔ اس کا زور قلم وہاں ظاہر ہوتا ہے جہاں وہ ان مذہبی افکار کو سہل اور سادہ صورت میں سمجھانے کی کوشش کرتا ہے ۔ اس کی دلی عقیدت ترک شیوخ سے تھی ، اس لیے وہ اپنے آپ کو نقشبندی شمار کرتا تھا ۔ بایں ہمہ علی شیر کو ہم صوفی نہیں کہہ سکتے ، البتہ وہ تصوف کا ایک طالب علم ضرور تھا ۔ وہ ایک مذہبی آدمی تھا ، لیکن دوسرے تمام مغول ، چغتائی حکام اور میرزاؤں کی طرح اس کی نظر میں بھی اسلام ایک لاہوتی جذبہ ہے ، جو ان امور سے کوئی تعرض نہیں کرتا جو ترک اشراف کی زندگی کی آسائش کے لیے ضروری ہیں ، مثلاً مے نوشی ، گانا بجانا ، مجالس اکل و شرب ، فنون جمیلہ ، حکومت ، حتی کہ ٹیکس مقرر کرنا ۔ علی شیر نے شکایتیں بہت کی ہیں ، لیکن ان میں سے صرف وہی مخلصانہ ہیں جن میں معشوق حقیقی کی حسرت و تمنا پائی جاتی ہے ۔ اس کی فطرت میں بدینی نہیں ۔ اس کو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم سے محبت ہے ۔ بایں ہمہ وہ لوگوں سے دنیا کی فنا اور بے ثباتی کا کبھی ذکر نہیں کرتا ۔ وہ حسین بایقرا اور بدیع الزمان کو نصیحت کرتا ہے کہ وہ انتظام مملکت میں عدل و رحم سے کام لیں اور رفاہ عامہ کے بڑے بڑے منصوبوں پر عمل کریں تاکہ تاریخ میں اور قوم کے دل میں ان کی نیک یاد باقی رہے ، البتہ اپنے فارغ اوقات کو آرام اور تفریح میں بسر کریں کیونکہ آدمی اس دنیا میں صرف ایک بار آتا ہے ۔ اس کی رائے ہے کہ آدمی خدا کو بھی نہ بھولے اور مے نوشی بھی ترک نہ کرے ۔ وہ عبادت بھی کرے اور پیے بھی ۔ فقط اس کا خیال رکھے کہ مے نوشی کی خاطر نماز

نہ چھوڑے۔ علی شیر عوام سے بہت قریب تھا۔ اس کی نظر میں انسان صرف وہ ہے جو خلق خدا کے لیے زندہ رہے، تاہم اس نے خود ہمیشہ ایک چغتائی امیر کی حیثیت سے زندگی بسر کی۔ وہ خدا سے یہ دعا کرتا تھا کہ خدایا تو مجھے خواص میں شامل رکھ اور رنج عوام سے رہائی دے۔ اس کے یہ دعائیہ کلمات، جو بصورت شعر ہیں، بابر میرزا کے اسی قبیل کے ایک شعر کی بنیاد ہیں۔ علی شیر کو اس بات پر فخر تھا کہ وہ لوگوں کی روحوں کو مشتعل کر دیتا ہے اور وہ خود بھی ایک ''منگلوغ'' یعنی شکستہ دل اور ازلی سوختہ جان فریادی ہے:

منگلوغ مین و من پیلدو پیامم
منگلوغ کشی لر سوزی در کلامم

(= ''اس کا عشق بہت قوی ہے لیکن اس عشق پر عقل اور منطق کی حکومت ہے۔ وہ فنا فی العشق نہیں ہوتا''۔ اس اعتبار سے اسے دیکھ کر گوئٹے Goethe یاد آ جاتا ہے۔ ترکی زبان، جو علی شیر استعمال کرتا ہے، مخاطب کے حسب حال ہوتی ہے۔ اونچے طبقے کے ترک اشراف کے لیے، جو فارسی کے بڑے بڑے شعرا کے کلام کا مطالعہ کرتے تھے اور خود بھی فارسی میں شعر کہتے تھے، وہ اپنی نظم و نثر میں ثقیل زبان استعمال کرتا ہے کیونکہ فارسی کلاسیکی ادب کی تمام باریکیاں ایسی ہی زبان میں ادا ہو سکتی ہیں۔ اس قسم کی تصنیفات میں ترکیب نحوی کے لحاظ سے بھی علی شیر نے ترکی زبان کو مشکل بنا دیا ہے، البتہ جب وہ سادگی پسند ترکوں کو خطاب کرتا ہے تو سیدھی سادھی بے تکلف ترکی زبان استعمال کرتا ہے، مثلاً اس ساقی نامے میں اس نے آلتون اردو کے شہزادے بہادر سلطان کے قوریلتای (جشن دربار) کے لیے ہرات آنے کے موقع پر لکھا یا اس منظوم طویل مکالمے میں جو اس نے اپنے دوست حسن ارد شیر کی نذر کیا اور یا پھر ان رسائل میں، جن میں ان حوادث کا ذکر ہے جو اس کے دل میں ہیجان پیدا کرنے کا موجب ہوئے۔ علی شیر کی بڑی خصوصیت اس کا جذبۂ قوم پرستی ہے۔ اسلامی افکار کی اس کے دل میں بڑی جگہ تھی، لیکن اسے اپنی قوم اور اپنی زبان (ترکی) سے عشق تھا۔ اس نے اپنی تمام صلاحیتوں کو ترکی نظم کے لیے وقف کر دیا اور اس طرح اسے تاریخ میں ایک غیر معمولی کردار ادا کرنے کا شعور حاصل ہو گیا۔ لسان الطیر میں وہ اس پر فخر کرتا ہے کہ اس نے ''دنیا میں ترکی ادب کا پرچم بلند کر کے ترکوں کو ایک یگانہ قوم اور ایک یگانہ جمعیت کی حیثیت دی ہے''۔ فرہاد و شیرین میں وہ کہتا ہے کہ ''کسی فوج کشی کے بغیر محض اپنے دیوان کے نسخے ہر طرف بھیج کر اس نے چین کے کناروں سے لے کر تبریز تک سب ترک بلکہ ترکمان قوموں کو بھی مسخر کر لیا ہے''۔ سکندر میں اس کے پاس ہاتف غیبی سے ندا آتی ہے کہ ''بلا شمشیر فقط اپنے قلم سے تو جملہ ترکی علاقوں اور ترک اقوام کے قلب کو فتح کرے گا، تو ان سب کو ایک یگانہ قوم بنا دے گا، تو اس قوم کا صاحبقران ہے''۔ ترکوں کی قومی تاریخ کے بارے میں علی شیر کا جو نظریہ تھا اس میں ترکی زبان کو اہم مقام حاصل ہے۔ جن غزنوی اور سلجوقی سلاطین، نے فارسی ادب کو فروغ دیا (بالخصوص طغرل بن آرسلان سلجوقی، جو صرف فارسی میں شعر کہتا تھا اور مظفریوں میں سے شاہ شجاع، جس کے اجداد قرلوق قبیلے میں سے تھے)۔ اس کی نظر میں سرت (یعنی عجمی) سلاطین ہیں۔ ترک سلاطین کی حکومت کا زمانہ تو اس کے نزدیک اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب ترکی زبان اور ترکی ''تشکیلات'' کا غلبہ ہوا، یعنی ایران میں ہلاکو خان، تیمور اور ان کے اخلاف کا زمانہ (محاکمۃ اللغتین، ص ۹۹ بعد)۔

اُلغ بیے کی طرح علی شیر کے نزدیک بھی ترکی تاریخ چنگیز کے اسلاف کی کہانیوں سے شروع ہوتی ہے اور دوبت النوس (چار قبائل) کی تاریخ کی شکل میں جاری رہتی ہے۔ تاریخ کا یہ نظریہ اس تاریخ عالم میں جو علی شیر نے اپنی نگرانی میں اپنی خانقاہ خلاصیہ کے کتابخانے میں میر خواند سے لکھائی/تھی، بالصراحت نظر آتا ہے۔ یہ تاریخ منصوبے کے اعتبار سے علی شیر ہی کی تصنیف ہے۔ زبدۃ التواریخ کے نام سے اس نے ترک (ایلخانی و تیموری) سلاطین کی تاریخ خود لکھی تھی، جو ہم تک نہیں پہنچی۔ کلیات علی شیر کے اچھے اور صحیح قدیم نسخے مندرجہ ذیل مقامات پر ہیں: (۱) استانبول: یہ نسخہ ہرات میں درویش محمد نے ۹۰۱ھ/۱۴۹۶ء میں نقل کیا (طوپ قپی سرای)، ریوان کوشکی، کتابخانہ، عدد ۸۰۸)؛ (۲) استانبول: فاتح کتابخانہ، عدد ۴۰۵۹؛ (۳) پیرس: یہ نسخہ ہرات میں علی ہجرانی نے ۹۳۳ھ/۱۵۲۶ء میں نقل کیا۔ (دیکھیے کتاب خانۂ ملّی، ترکی، عدد ۳۱۶، ۳۱۷)؛ (۴) پیٹرزبرگ: ایک نفیس نسخہ، جو پہلے صفوی شاہی کتابخانے میں تھا۔ اس کی متعدد جلدیں ہیں، جو علی شیر کی تمام تصانیف پر مشتمل ہیں (عمومی کتابخانہ، دیکھیے *ZDMG*، ۲: ۲۳۸ تا ۲۵۹)؛ (۵) اس کے فارسی دیوان کا ایک اچھا نسخہ بھی جو سید کمال بن محمد نے ۹۹۹ھ/۱۵۹۰ء میں نقل کیا، استانبول میں موجود ہے (نور عثمانیہ کتابخانہ، عدد ۳۸۵۰)۔

علی شیر اور صناعی: علی شیر ایک سیاستدان اور شاعر تو تھا ہی، لیکن اس کے ساتھ ہی اسے موسیقی، نقاشی، معماری اور خوش نویسی سے بھی گہری دلچسپی تھی اور ان سب میدانوں میں اس نے خود کام بھی کیا تھا۔ اس کی مرتب کی ہوئی دھنوں کا ذکر بابر نامہ (طبع Peveridge، ورق ۱۸۲ ب) میں موجود ہے اور سلطان محمد بن امیری اس کے خطاطی اور نقاشی میں کما حقّہٗ ماہر ہونے کا ذکر کرتا ہے (لطائف نامہ، مجموعہ ۱: ۳۲۶)۔ ایک گمنام مؤلف کے تذکرۃ الخطاطین (در کتابخانہ ملّی، پیرس، ترکی، عدد ۱۱۵۶) میں جو معلومات ملتی ہیں، ان پر اعتماد کرتے ہوئے بیلن Belin علی شیر کو مصوری، سنگ تراشی، طلاکاری اور موسیقی جیسے فنون کا ماہر بیان کرتا ہے (JA، ۱۸۶۱ء، سلسلہ ۵، ۱۷: ۲۲۲)۔ علی شیر کا بیان ہے کہ موسیقی میں وہ خوجہ یوسف برہان کا استاد ہے (مجالس، مجموعہ ۱: ۶۸)۔ میر محمد بخاری نے جو کتابیں تاریخ موسیقی پر لکھی ہیں (دیکھیے مخطوطہ فارسی، در کتابخانہ ملّی، پیرس، *Bibl Nat*، عدد ۱۵۴۸ ے، ورق ۷ ب) ان میں بیان کیا گیا ہے کہ جو نقش (بستہ لر) خراسان میں مشہور تھے ان میں سے ''سات بحر'' کے اصول علی شیر نے پرندوں کی بولیوں پر مبنی ایجاد کیے تھے اور اس مصنف نے ان سات بحروں کو ایک ایک کر کے گنوایا بھی ہے۔ جن نقشوں کا علی شیر نے اضافہ کیا تھا، وہ آج تک خراسان کے ترکمانوں (*Turkmenskaya Muzika* : Uspenskiy ve Belyaev، ۱۹۳۰ء، ص ۱۹۶، حاشیہ)، فرغانہ اور خوارزم کے ازبکوں (فطرت: اوزبک کلاسیک موسیقی سی تاریخی، تاشقند ۱۹۲۷ء، ص ۹ تا ۱۲، ۲۷ حاشیہ)، یہاں تک کہ ستاوروپول (Stavropol) کے ترکمانوں میں، جو شمالی قفقاز میں واقع ہے، (*Izvestiya rusk. Komiteta dlya Izucheniya srednry vost Azii*، ۱۹۱۳ء، عدد ۲، ص ۶۳ ببعد) رائج ہیں۔ شیر کی ایک میناتوری تصویر (Miniature)، جو علی شیر کی طرف منسوب ہے اور جس پر ''عمل علی شیر'' لکھا ہے، دراصل اس تصویر کی نقل ہے

جو محمدی بیگ نے بنائی تھی۔ یہ تصویر صرف Golubev کے مجموعۂ تصاویر میں موجود ہے (دیکھیے K. Ananda Coomaraswamy : *Ars. Asiatica*، پیرس ۱۹۲۹ء، لوحہ ۲۳؛ Sakisian : *La Miniature Persane*، ص ۶۳) کا خیال ہے کہ مذکورہ بالا تصویر خود علی شیر ہی کے موقلم کا نتیجہ ہے۔ علی شیر کی تصانیف کے ان مصوّر نسخوں میں سے جنھیں اس کی زندگی میں خود اس کے اپنے خوش نویسوں اور طلا کاروں نے تیار کیا تھا، ہم مندرجہ ذیل کا ذکر کر سکتے ہیں (۱) خمسہ، مع چھ تصاویر، جن کی خطاطی سلطان علی مشہدی نے ۱۴۹۵ء میں کی: یہ آج کل استانبول کے کتابخانہ ریوان کوشک میں ہے (عدد ۸۱۰)؛ (۲) غرائب الصغر، مع آٹھ تصاویر، جن کی خطاطی اسی سال سلطان علی قائنی نے کی (کتابخانہ یلدز، عدد ۲۷۸۳ / ۳۲) دیکھیے I. Stchoukin ستچوکین و فہمی : *Catalogue des manuscrits orientaux illustres de la bibliotheque de l'Universite d'Istanbul*، پیرس ۱۹۳۳ء، ص ۳۵ ببعد)؛ (۳) خمسہ کے اس پر تکلف اور آراستہ نسخے کے چار ورق (پارچہ لر) جن میں گیارہ تصویریں ہیں، کتابخانہ بوڈلین، اوکسفرڈ، (عدد ۲۱۱۶ تا ۲۱۲۰) میں موجود ہیں۔ یہ نسخہ علی شیر نے خود تیار کیا تھا اور ۱۴۸۵ء میں ولی عہد بدیع الزمان میرزا کو پیش کیا گیا تھا، (Binyon : *Persian Miniature Painting*، لنڈن ۱۹۳۳ء، ص ۶۹ ببعد، لوحہ ۲۹ تا ۶۶)۔ اس کتاب میں اس خواب کی بھی ایک تصویر موجود ہے جو علی شیر نے خمسہ کی تکمیل کے بعد دیکھا تھا۔ اس میں دکھایا گیا ہے کہ بڑے بڑے کلاسیکی فارسی شعرا کی ایک مجلس میں حسن دھلوی علی شیر کو نظامی کے حضور میں پیش کر رہے ہیں (Binyon : کتاب مذکور، لوحہ ۶۹ — Thomas Arnold : *Painting in Islam*، لنڈن ۱۹۲۸ء، لوحہ ۶۳)۔ اس تصویر میں، جس پر شاعر کے ایک خصوصی نقاش قاسم علی کے دستخط ہیں، علی شیر کو بہت ہی متواضعانہ انداز میں دکھایا گیا ہے، یعنی اسی طرح جیسے ایک شاگرد کسی استاد کے پاس بڑی عاجزی سے بیٹھا ہو۔ اس کیفیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ دیگر شاندار تصاویر، جن پر کسی کے دستخط نہیں، خود علی شیر کے اشتراک سے تیار کی گئی ہیں۔ علی شیر کے کتابخانے کے مصوروں میں سے سلطان علی مشہدی، سلطان علی قائنی، میر علی مشہدی، سلطان محمد خندان، اور مصوروں میں سے شاہ مظفر، بہزاد، قاسم علی، حاجی محمد، درویش محمد سلطان محمد تبریزی، محمد مذہّب، اور یوسف کام کرتے تھے۔ ان سب لوگوں کو بابر، حیدر مرزا، خواند امیر اور واصفی جیسے مصنفین نے عظیم الشان صناع بتایا ہے۔ ان کا کمال فن علی شیر کی تعلیم اور تربیت کا مرھون منت تھا۔ ان میں سے آخری چار یقیناً ترکی نژاد تھے۔ علی شیر کی کلیات کی پہلی جلد کی تصویریں محمود مذہّب کے موقلم کا نتیجہ ہیں۔ محمود اور یوسف نقاش، علی شیر کے زمانے کی تصاویر ھرات میں اور اس کے بعد بخارا میں بناتے رہے، اور بہزاد اور سلطان محمد صفویوں کی ملازمت میں یہ فرض انجام دیتے رہے۔ اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ یہ ھرات میں علی شیر اور حسین بایقرا کے کتابخانوں میں علی شیر کی کڑی نگرانی میں کام کرتے تھے۔ یہ فن کار ھرات کے فن تصویر سازی کے آخری عہد کمال کے نمائندے تھے۔ شاھرخ کے زمانے میں بایسنغر میرزا کے کتابخانے میں کام کرنے والے خطّاطوں اور مصوّروں کو ”بایسنغر اکادمی“ سے متعلق خیال کیا جاتا ہے (دیکھیے Binyon : کتاب مذکور، ص ۶۷ ببعد)، لیکن ان فن کاروں کو جو پندرھویں صدی کے ربع آخر میں اس صنعت کے فروغ

اور کمال کے دور میں موجود تھے، فن تصویر کے مؤرخین کے نزدیک ”بہزاد اکادمی“ سے نہیں بلکہ ”علی شیر اکادمی“ سے منسوب سمجھنا چاہیے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں سے صرف ایک شخص درویش محمد ترک بہزاد کا شاگرد اور جانشین تھا (مجالس، مجموعہ ۱ : ۳۶۲) اور باقی سب میرک نقاش اور شاہ مظفر کے شاگرد بتائے جاتے ہیں ۔ ان سب مصوروں کے کام میں جو مشترکہ خصوصیات نظر آتی ہیں، انہیں کسی ایک کی فکری رہبری کا نتیجہ نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ ایک زبردست ”ترکی ھاتھ“ کی طرف منسوب کرنا چاہیے جو اپنے ذوق کے مطابق ان لوگوں کی رہنمائی کرتا تھا، اور مادّی و معنوی طور پر ان پر حکمران تھا ۔ یہ ھاتھ سلطان حسین اور علی شیر بالخصوص علی شیر کا تھا ۔ علی شیر کی رائے میں عبدالحی مصور، جو جلایری سلطان اویس اور اس کے بیٹے سلطان احمد کا (جو خود بھی مصوّر تھے) اور آخر میں سمرقند میں امیر تیمور کا خاص مصور رہا تھا، مانی نقاش کے پائے کا مصور تھا (محبوب القلوب، استانبول، ص ۱۱۹) ۔ بعض ایسے ماہرین مصوری بھی ہیں جنھیں هرات کی تصویروں میں اس زمانے کے اٹلی کے فن (quarto cento) کا اثر نظر آتا ہے (E. Kuhne. : *Miniaturemalerei Im Islamischen Orient*، برلن ۱۹۲۲ء، ۲۰) ۔ علی شیر خود کہتا ہے کہ اس کے زمانے کے طلا کاروں نے ختائی اور فرنگی نمونوں سے استفادہ کیا ہے (محبوب القلوب، ص ۱۱۹) ۔ ممکن ہے کہ استانبول میں محمد ثانی فاتح کے زمانے میں وارد ہونے والے اٹلی کے فن کاروں کا اثر بالواسطہ هرات تک پہنچ گیا ہو۔ یہ بھی معلوم ہے کہ ۱۴۹۴ء میں کچھ یورپی هرات میں آئے تھے (خواند امیر: ۳/۴، ۲۵۵) ۔ علی شیر کے خیال میں مثالی نقاشی چین کی نقاشی تھی، چنانچہ علی شیر نے ریشمی کپڑوں (دیبائے چین) پر بنی ہوئی چینی تصویروں پر بار بار اظہار تعجب و تحسین کیا ہے ۔ حاجی محمد جو علی شیر، کے ذاتی کتابخانے کا مہتمم اور اس کے ساتھ ہی هرات کا سب سے بڑا طلا کار بھی تھا، علی شیر ہی کی طرح اویغور قبیلے سے تھا (بخشیوں میں سے حاجی محمد اویغور کا نام سلطان حسین کے عملے کی فہرست میں شامل ہے (دیکھیے معز الانساب، در کتاب خانۂ ملّی، فارسی، عدد ۶۸) ۔ اس کی سند موجود ہے کہ اس شخص نے چینی نمونے کے چینی کے شفاف برتن (فغفور) تیار کیے تھے (خواند امیر: ۴/۳ : ۲۴۲) ۔ علی شیر کے کتاب خانے میں کام کرنے والے نقاشوں نے فن تصویر میں صحیح معنی میں ترک قومی روح پھونک دی ۔ اس زمانے میں جو فنی کام کیے گئے وہ تیموریوں کے آخری دور کی ترکی اور بالخصوص محل شاہی کی زندگی کی تمام دل فریبیوں اور باریکیوں کی جیتی جاگتی تصویر پیش کرتے ہیں۔

علی شیر کی هدایت کے مطابق جو عمارتیں بنائی گئیں، ان میں سب سے زیادہ مشہور قلسیہ مسجد، اخلاصیہ مدرسہ اور شفائیہ ھسپتال ہیں اور یہ سب اس کے محل کے پہلو میں بنائے گئے تھے ۔ علی شیر نے اپنے اشعار میں اس مسجد کے دو میناروں کا، جسے اس نے ”دو بھائیوں“ سے تعبیر کیا ہے اور مدرسے کی خوبصورتی کا ذکر بڑے دل نشین پیرایے میں کیا ہے ۔ میر خواند ان کی یوں تعریف کرتا ہے کہ وہ عمارتی شاھکار علی شیر کے ذوق کے مطابق تھے ۔ افسوس ہے کہ آج ان میں سے ایک بھی باقی نہیں ۔ اس کی بنائی ہوئی جو عمارتیں ھمارے زمانے تک محفوظ ہیں، وہ یہ ہیں: هرات کی جامع کبیر کا جدید طاق (محراب)، جو ۱۴۹۸ء میں بنایا گیا، اور علی شیر کے تعمیر کردہ ایوان: ابوالولید کے مقبرے کی خانقاہ

کی عمارت اور طاق (محراب)؛ سنگ بست خارجرد، نیشاپور اور رباط عشق کی عمارتیں وغیرہ، لیکن ان کے متعلق ابھی تک کوئی تحقیقات نہیں کی گئی - میں نے ۱۹۲۳ء میں جب علی شیر کی بنائی ہوئی ان عمارتوں کو دیکھا تو اس زمانے میں اپنے تاثرات کو مختصراً اس طرح قلم بند کیا تھا: ''اس بڑے شاعر اور فن کار کے اشعار اور اس کی ان مثنویوں کا مطالعہ، جو مذہب اور مزین جلدوں میں ہم تک پہنچی ہیں، ہمیں فن کاری کے ان عجائبات کے ساتھ ساتھ کرنا چاہیے، اس لیے کہ سب مل کر ایک کُل کی تشکیل کرتے ہیں'' - ترکی ادب کی وہ کتابیں، جو علی شیر نے خود تصنیف کیں یا اس کی سرپرستی میں لکھی گئیں، نیز خوبصورت صناعی اور معماری کے آثار اس ترکی ثقافت کے انتہائی دور کمال کی نشان دہی کرتے ہیں جو تیموریوں کے زمانے میں، بالخصوص چینی اور اویغور تمدن کے زیر اثر، پروان چڑھی.

مآخذ: (۱) M. Belin: *Notice biographique et litteraire sur Mir Ali Sher Nevii* (JA، سلسلہ ۵: ۱۷: ۱۷۵ تا ۲۰۶، ۲۸۱ تا ۳۰۷)؛ (۲) محاکمۃ اللغتین، ترکی ترجمہ از نجیب عاصم، مقدمہ، استانبول ۱۳۱۰ھ؛ (۳) بیوک ترکی شاعری، میر علی شیر نوائی، بش یوزیلیکی طولائی سیلہ (علی شیر کی پانسو سالہ برسی کے موقع پر) (اسمٰعیل حبیب، بکر چوپان زادہ، میرزا محسن ابراہیم اور میرزا جلال یوسف زادہ کے مقالات)، باکو ۱۹۲۶ء؛ (۴) V. Barthold: *Mir Ali Sher Politiheskaya Jizn*، Sbornik ''میر علی شیر'' لینن گراڈ ۱۹۲۸ء، ص ۱۰۰ - ۱۶۴؛ (۵) اسی کتاب کا جرمن ترجمہ از Walter Hinz: *Herat Unter Husein Baiqara dem Timuriden*، *Abhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes*، لائپزگ ۱۹۳۸ء، ۲۲: ۸؛ (۶) E. Bertels: *Nevai i Attar*، (Sbornik ''میر علی شیر''، لینن گراڈ ۱۹۲۸ء، ص ۲۴ - ۸۲)؛ (۷) احمد زکی ولیدی طوغان: علی شیر بیکہ حیاتی و اثرلری، یکے از مطبوعات جامعۂ استانبول؛ [(۸) سید عبداللہ: مقالات راجع بہ علی شیر نوائی و لطائف نامہ فخری (متن) در فارسی زبان و ادب، طبع مجلس ترقی ادب لاہور] مزید مآخذ کے لیے دیکھیے (۹) A. A. Semenov: *Materyali K bibliograficheskomu ukazatelu Pechatnih proizvedeniy Alishira Navoy i literaturi o nem*، تاشقند ۱۹۴۰ء.

(احمد زکی ولیدی طوغان)

علی عزیز افندی گِردلی: ایک ترک سیاست دان اور مصنف (م ۱۹ جمادی الاولی ۱۲۱۳ھ/ ۲۹ اکتوبر ۱۷۹۸ء) - یہ اقریطش (Crete) میں پیدا ہوا جہاں اس کا والد تخمیس جی محمد افندی دفتردار تھا - ایک دولتمند باپ کا بیٹا ہونے کی وجہ سے اس نے شروع میں تو بےفکری کی زندگی گزاری، مگر بعد میں حالات نے اسے سرکاری نوکری اختیار کرنے پر مجبور کر دیا اور وہ ساقز (Chios) میں محصل متعین ہوا (بحدود ۱۷۹۲-۱۷۹۳ء میں بلغراد میں) - ۱۲۱۱ھ/ ۱۷۹۶-۱۷۹۷ء میں اسے پروشیا (Prussia) میں سفیر بنا کر بھیجا گیا اور اوائل جون ۱۷۹۷ء میں وہ برلن پہنچا اور وہیں اگلے سال وفات پا گیا - میدان سفارت میں اس کے کارھائے نمایاں کا کوئی علم نہیں، اس کی شہرت اس کی تصنیفات کی بنا پر ہے - علی افندی فارسی اور فرانسیسی کے علاوہ کسی قدر جرمن زبان بھی جانتا تھا - انیسویں صدی میں ترکی میں مغرب پسندی اور تعبیر خودی کی جو تحریک شروع ہوئی، وہ اس کا ایک جالب توجہ پیشرو تھا - اس نے اپنے رسالے واردات میں (غیر مطبوعہ، مخطوطات در استانبول یونیورسٹی کتب خانہ سی، عدد T. 3223، T. 3470، T. 1698 اور ملت کتب خانہ سی، علی امیری، شرعیہ، عدد

۱۱۵۴ / ۲۳) متصوفانہ مذہبیت کے کردار کی حمایت کی ہے۔ وہ خود سینوب کے نزدیک واقع ابانہ کے ایک شیخ کریم ابراہیم کا مرید تھا اور اس نے ایسی دلیلیں پیش کی ہیں جو اٹھارھویں صدی کے معقولات کے رنگ میں ہیں۔ وہ طالب خدا کی روح کے ایمان و تشکک کے درمیان مذبذب رہنے کو تسلیم کرتا ہے اور اسی ذیل میں اپنی نجات کا قصہ بھی بیان کرتا ہے، گو ساتھ ہی از روی تواضع وہ یہ بھی کہتا ہے کہ اس کا قصہ دوسروں پر صادق نہیں آتا۔ متصوفانہ خیالات کی اور بالخصوص اپنے شیخ کی فوق البشر طاقتوں کی تشریح علی افندی نے اپنی مشہور کتاب مخیلات لدن الٰہی میں بھی کی ہے۔ یہ کتاب جو ۱۲۱۱ھ/۱۷۹۶ - ۱۷۹۸ء میں لکھی گئی اور ۱۲۶۸، ۱۲۸۴ھ و ۱۲۹۰ھ میں) استانبول میں طبع ہوئی، زیادہ تر Petis de la Croix کی تصنیف *Les Mille et un jours*، (طبع اوّل ۱۷۱۰ تا ۱۷۱۲ء) پر مبنی ہے، اس نے اس کے سواد کو آزادی سے استعمال کیا ہے اور مختلف اقسام کی متعدد نئی کہانیوں کا اضافہ بھی کیا ہے۔ اس کی اس کتاب کو جو انیسویں صدی میں بہت مقبول تھی، ترکی زبان میں دور جدید کا پہلا تعلیمی ناول قرار دیا جا سکتا ہے۔ عجیب و غریب افسانوں کے علاوہ اس میں ایسی کہانیاں بھی ہیں جن میں اٹھارھویں صدی کے استانبول کی زندگی کو دلکش حقیقت پسندی سے بیان کیا گیا ہے۔ علی افندی کی یادگار کچھ نظمیں بھی ہیں جو بیشتر صوفی روایات کے تابع ہیں۔ اس کے ایک اور شاہکار کا ذکر بھی کیا جاتا ہے جس میں اس نے مغربی فلسفیوں کے ساتھ اپنے مذاکرات و مباحثات کو قلمبند کیا تھا، لیکن یہ کتاب اب ناپید ہے۔

مآخذ: (۱) سعد الدین نزہت ارگن: ترک شاعرلری، ۲: ۶۲۰ تا ۶۲۲ (جس میں پانچ نظمیں ہیں)؛ (۲) اآ، ترکی، بذیل مادہ (از جاوید بیسون و احمد حمدی طان پکنار Tanpinar؛ (۳) A. Tietze: *'Aziz efendis Muhayyelât*، *Oriens*، ۱۹۴۸ء، ص ۲۴۸ تا ۳۲۹؛ (اس میں ایک کہانی کا ترجمہ بھی شامل ہے)؛ (۴) E. J. Gibb: *The Story of Jewād, a romance by 'Alī 'Azīz Efendi the Cretan*، گلاسگو ۱۸۸۴ء (مخیلات کے تین حصوں میں سے دوسرے کا ترجمہ)۔

(A. TIETZE)

علی کبیر محمد: معروف (المدعو) بہ میرن جان بن سید علی جعفر حسین (محمدی جنیدی حنفی نقشبندی) الہ آبادی؛ ۲۸ محرم ۱۲۱۲ھ/ ۲۳ جولائی ۱۷۹۷ء کو الہ آباد میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد اور والدہ دونوں معروف عالم اور صوفی محمد یحیٰی شاہ خوب اللہ الہ آبادی کے اخلاف میں سے تھے۔ انھوں نے فارسی میں متعدد دینی تالیفات کے علاوہ ایک دیوان اور چند مثنویاں یادگار چھوڑی ہیں۔ انھوں نے عبدالعزیز دہلوی کی تالیف سرّ الشہادتین کا فارسی ترجمہ غازی پور میں ۱۲۵۱ھ/۱۸۳۵ء میں اظہار السعادۃ فی ترجمۃ اسرار الشہادۃ کے عنوان سے کیا۔ انھوں نے خازن الشعراء کے عنوان سے فارسی شعراء کا ایک تذکرہ ۱۲۶۰ھ/۱۸۴۴ء میں لکھنا شروع کیا۔ کتاب کے نام سے یہی اعداد برآمد ہوتے ہیں اور واقعات نادرات کے نام سے ۱۲۶۵ھ/۱۸۴۸ء میں مکمل کیا۔ یہی اعداد اس نام سے برآمد ہوتے ہیں۔ اس تذکرے میں ان ۹۱ شعرا کے حالات درج ہیں جو تقریباً سب کے سب ہندوستان کے تھے اور شاہ خوب اللہ یا ان کے خاندان کے مرید اور شاگرد تھے۔ اس تذکرے کا منحصر بفرد خطی نسخہ صرف انڈیا آفس

لائبریری لنڈن میں محفوظ ہے۔

مآخذ : (۱) H. Ethe : Catalogue of the Persian Manuscripts in the library of the India Office، لنڈن، شمارہ ۲۸۹۹؛ (۲) C. A. Storey : Persian Literature، ۱ : ۲۲۳، ۱۹۰۲، ۱۹۲۹ء - ۱۹۵۳ء، لنڈن۔

(محمد باقر)

• **علی کوچک :** رک بہ بیگتگین۔

⊗ **علی گڑھ :** شاہراہ اعظم (Grand Trunk Road) پر دھلی اور آگرے کے درمیان ایک پرانا شہر جو بھارت کی ریاست اتر پردیش کے ضلع علی گڑھ کا صدر مقام ہے۔ علی گڑھ کا پرانا نام کول (کیول) تھا۔ ایک پرانی روایت کے مطابق علی گڑھ کے نام کو کشارب نامی ایک کھتری سے منسوب کیاجاتا ہے، مگر ایک دوسری روایت کے مطابق یہ شہر کول نامی دیو سے منسوب ہے جسے کرشن کے بھائی بلرام نے قتل کیا تھا۔ تاریخ میں علی گڑھ کا تذکرہ پہلی بار بارھویں صدی عیسوی میں آتا ہے جب اس پر دو راجپوتوں کی حکومت تھی، جنھیں قطب الدین ایبک نے ۱۱۹۴ء میں شکست دی۔ مسلمانوں کے عہد حکومت میں کول آگرے کے صوبے کی ایک سرکار کا صدر مقام تھا۔ تاریخی دور میں اس شہر کا نام کئی مرتبہ تبدیل ہوا۔ چنانچہ سولھویں صدی میں اس کا نام محمد گڑھ ہوا، اٹھارھویں صدی کے اوائل میں اسے ستیش گڑھ کا نام دیا گیا اور اسی صدی کے تقریباً وسط میں اس کا نام رام گڑھ ہو گیا۔ آخر میں نجف خان کے زمانے (۱۱۸۵ھ / ۱۷۷۱ء تا ۱۱۹۶ھ / ۱۷۸۲ء) میں اس کا نام علی گڑھ رکھا گیا۔ ۱۸۰۳ء میں انگریزوں نے مرھٹوں کو شکست دے کر اسے اپنی حکومت میں شامل کر لیا۔ گذشتہ چند سالوں میں علی گڑھ کی آبادی میں نمایاں اضافہ ہوتا رہا ہے، ۱۹۰۱ء میں اس کی آبادی ۷۲۰۸۴ تھی، ۱۹۳۱ء میں اس کا شمار ہندوستان کے ایک لاکھ سے زیادہ آبادی والے بڑے شہروں میں ہو گیا، اور ۱۹۷۱ء کی مردم شماری میں علی گڑھ کی آبادی ڈھائی لاکھ تھی جن میں مسلمان نصف کے قریب ہیں۔

علی گڑھ کی ترقی کے تین خاص اسباب ہیں : اولاً یہ ریلوں اور پختہ سڑکوں کا ایک اہم مرکز ہونے کی وجہ سے قرب و جوار کی زرعی پیداوار کی خرید و فروخت کی اہم منڈی ہے، دوسرے اس میں کئی قسم کی صنعتیں قائم ہیں، تیسرے یہ مسلمانوں کا ایک اہم تعلیمی اور تمدنی مرکز ہے۔

علی گڑھ کی صنعتیں مختلف النوع ہیں۔ ان میں گھریلو دستکاریوں سے لے کر کارخانے تک شامل ہیں، لیکن بڑے بڑے کارخانوں کی تعداد کم ہے۔ علی گڑھ تالوں کی صنعت کے لیے مشہور ہے۔ دوسری صنعتوں میں بجلی کا سامان، سوتی تاگا، سوتی کپڑا، قالین، دریاں، مکھن اور پنیر، شیشے کا سامان اور تیل نکالنے کے کارخانے قابل ذکر ہیں۔ [تاریخی عمارتوں میں علی گڑھ کی جامع مسجد بھی قابل دید ہے، جو علوم دینیہ کی تدریس کا مرکز رہی ہے]۔

علی گڑھ یونیورسٹی ہند و پاکستان کے مسلمانوں کا سب سے اہم تعلیمی مرکز رہی ہے۔ ۱۸۶۴ء میں سرسید احمد خان نے مغربی علوم کی تعلیم کے لیے ایک ادارہ قائم کیا جس نے ترقی پا کر محمڈن اینگلو اورینٹل کالج کی شکل اختیار کی، ۱۹۲۰ء میں یہ ادارہ ایک یونیورسٹی بن گیا جس کا نام علی گڑھ مسلم یونیورسٹی رکھا گیا۔ یہ ایک اقامتی یونیورسٹی ہے، جسے آکسفورڈ اور کیمبرج کی طرز پر بنایا گیا ہے۔ اس میں انٹرمیڈیٹ سے لے کر اعلی سے اعلی تعلیم تک کا انتظام ہے۔ اس کے زیر نگرانی دو ھائی سکول اور ایک لڑکیوں کا کالج ہے۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں آرٹ اور سائنس کے تمام ضروری ادارے، طبیہ کالج، ٹریننگ کالج،

انجینئرنگ کالج اور میڈیکل کالج قائم ہیں۔ تقسیم برصغیر کے بعد سے یونیورسٹی کے دستور میں جو تبدیلیاں ہوئی ہیں، ان کی وجہ سے یونیورسٹی کی آزاد اسلامی حیثیت متاثر ہوئی ہے اور حکومت کا عمل دخل بڑھ گیا ہے اور اس میں غیر مسلم طلبہ اور اساتذہ کی تعداد رفتہ رفتہ بڑھ گئی ہے۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ہندوستان کی چار مرکزی یونیورسٹیوں میں سے ایک ہے۔

[علی گڑھ میں ایم۔ اے۔ او کالج ١٨٧٧ء میں اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی تاسیس ١٩٢٠ء میں ہوئی۔ نیز دیکھیے: علی گڑھ تحریک از آغاز تا امروز، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، ١٩٦٠ء]۔

(سعید الدین احمد)

- **علی گڑھ تحریک**: علی گڑھ تحریک کے بانی سرسید احمد خاں تھے اور علی گڑھ کالج (مدرسۃ العلوم قائم شدہ ١٨٧٧ء) اس کا مرکز اور محور تھا اس کے مقاصد تعلیمی، اور تہذیبی تھے۔ ان سے بعض ایسے رجحانات نمودار ہوئے جو اپنی پختہ اور منظم صورت میں تحریک کہلائے۔

سرسید نے کالج کے علاوہ، ایک ایجوکیشنل کانفرنس کی بنیاد بھی رکھی تھی۔ یہ کالج سے باہر، ایک تعلیمی و تہذیبی پلیٹ فارم تھا جسے کالج کی فضا کی نسبت زیادہ آزادی میسر تھی (اس ایجوکیشنل کانفرنس کی یادگار اب بھی کراچی (پاکستان) میں ہے اور اگرچہ حالات بدل گئے ہیں مگر یہ ادارہ مفید علمی اور تصنیفی کام انجام دے رہا ہے۔ کانفرنس نے اصول تعلیم اور تاریخ تعلیم پر انگریزی کتابوں کے تراجم کے علاوہ بعض مفید علمی کتابیں بھی شائع کی ہیں، مثلاً: اقبال کے تعلیمی نظریات؛ مسلمانان پنجاب کی تعلیم؛ ہندوؤں کی تعلیم مسلمانوں کے عہد میں؛ ادب منزل بہ منزل؛ شیخ عبدالقدوس گنگوہیؒ اور ان کی تعلیمات؛ وغیرہ۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے رسالہ العلم، کراچی اپریل - جون ١٩٨٠ء؛ فہرست مطبوعات۔

علی گڑھ تحریک اگرچہ بظاہر تعلیمی تھی، لیکن چونکہ سرسید کے نزدیک، اس زمانے کے حالات کے تحت، مسلمانان ہند کی بیداری کے سب وسائل تعلیم پر منحصر اور تعلیم ہی کے توسط سے ممکن تھے، اس لیے تعلیم کے پہلو بہ پہلو سیاسی، دینی اور ادبی شعبہ ہائے زندگی بھی اس سے متاثر ہوئے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس سے خاص طرز حیات اور خاص انداز فکر نمودار ہوا۔ اس کا کچھ تجزیہ شیخ محمد اکرام نے اپنی کتاب موج کوثر میں کیا ہے۔

ہر تحریک کی طرح، علی گڑھ تحریک کے کچھ پہلو مثبت ثابت ہوئے اور کچھ منفی۔

مثبت پہلوؤں میں سوچ کے دائرے کی اس وسعت کو نمایاں جگہ حاصل ہے جو علم اور زندگی کے بارے میں علی گڑھ کی فضا سے پیدا ہوئی۔ اس تحریک نے مسلمانوں کو اس امر پر آمادہ کیا کہ مغرب کے علوم (جو صدیوں کی علمی و فکری جد و جہد کے بعد پیدا ہوئے ہیں اور اس کے تجرباتی سائنسی حصے نے دنیا کے ایک بہت بڑے حصے کو مسخر کر لیا ہے) قابل اعتنا ہی نہیں، ناگزیر بھی ہیں اور انھیں بالکل نظر انداز کر دینا ایک مہلک رویہ ہے۔ یہ اس تحریک کا علمی و تعلیمی مثبت رویہ ہے۔

اس تحریک کا دوسرا نمایاں اظہار اس شعور خودی میں ہوا جس نے مسلمانان ہند میں ملک کی اکثریت سے جداگانہ قومیت اور الگ تشخص کا احساس پیدا کیا۔ اسی احساس نے اردو زبان کو

مسلمانانِ ہند کی ملی زبان کا مرتبہ دینے میں مدد دی۔ اگرچہ اس زبان کی تعمیر و ترقی میں ہندوؤں نے بھی اہم کردار ادا کیا، لیکن ملک کی فرقہ وارانہ سیاست اور اس میں ہندی کے نعرے نے اردو کو زیادہ سے زیادہ مسلم قومیت کا ترجمان بنا دیا۔

سرسیّد احمد خان، ادب و انشا کے متعلق ایک خاص نظریہ رکھتے تھے۔ ان کے نزدیک ادب کو احوالِ زندگی کا عکس اور ممد و معاون ہونا چاہیے اور انشا پردازی میں فطری طریق اظہار اپنانا چاہیے نہ کہ قدیم طرز کا مصنوعی اندازِ بیان۔ ادب و انشا کے اس تصور نے حقیقت پسندانہ اور ترقی پسندانہ رویے کو جنم دیا جس سے ان کے اپنے زمانے میں اور بعد میں بھی اہم ادبی تحریکیں پیدا ہوئیں (سرسیّد کے خیالات کے لیے دیکھیے مضامین تہذیب الاخلاق۔ یہ وہ رسالہ تھا جو سرسید نے انگلستان سے واپسی کے بعد جاری کیا تھا)۔ یہ یاد رہے کہ اس معاملے میں؛ انھوں نے اپنے زمانے کی آواز کو سنا۔ ان کے معاصرین محمد حسین آزاد اور الطاف حسین حالی نے بھی لاہور میں نیچرل شاعری اور نیچرل طرزِ بیان کی سمت رہنمائی کی۔ بہر حال ایک لحاظ سے سرسید اور ان کی علی گڑھ تحریک ہی نے ادب میں جدیدیت کو راسخ کیا۔ علمی لحاظ سے سرسیّد نے آغاز میں تاریخ اور آثارِ قدیمہ وغیرہ سے دلچسپی لی، لیکن ان کے علمی میدان ایک سے زیادہ تھے۔ اہم بات یہ کہ انھوں نے سائنٹفک سوسائٹی کی بنیاد رکھی اور سائنسی علوم کی طرف متوجہ کیا۔ بہرحال مجموعی طور سے، ان کے زیر اثر ایک علمی تصنیفی تحریک ابھری جس میں ان کے رفقا شبلی، حالی، ذکاءاللہ، نذیر احمد، چراغ علی ـــــ اور آگے چل کر سیّد امیر علی وغیرہ نے خاصا حصہ لیا۔ شبلی نے تاریخ کو، حالی نے ادب و تنقید کو، ذکاءاللہ نے ریاضیات کو، چراغ علی نے فکرِ دینی کو اور نذیر احمد نے قصہ نگاری کو ترقی دی اور آنے والوں کے لیے راستے ہموار کیے۔

معاشرتی لحاظ سے علی گڑھ تحریک نے ایک خاص طرزِ زندگی اور ایک خاص قسم کی نفاست اور ذوقی شائستگی پیدا کی جس میں مشرق و مغرب کی آمیزش تھی، اگرچہ رفتہ رفتہ خالص مغربیت غالب آتی گئی اور فیشن پرستی کا ذوق بڑھ گیا۔ علی گڑھ تحریک کے زیر اثر، دُنیویت اور مفیدیت کا رجحان بھی ترقی پذیر ہوا، لیکن شروع میں یہ دین و مذہب کی مصلحتوں سے منقطع نہ تھا۔ بعد میں رفتہ رفتہ یہ خالص ملازمت پسندی اور نفع دوستی کی شکل اختیار کر گیا جیسا کہ محمد اکرام نے موجِ کوثر میں لکھا ہے۔

اس تحریک کے مثبت پہلو کم و بیش بھی ہیں، اور اس میں کچھ شبہہ نہیں کہ بہ حیثیت مجموعی ان سے قوم کو فائدہ پہنچا۔ اس زمانے کے پرآشوب حالات نے کچھ مشکلات اور کچھ تقاضے پیدا کر دیے تھے جن کے حوالے سے رویے کی بعض تبدیلیاں ناگزیر ہو گئی تھیں۔ علی گڑھ تحریک نے ان تبدیلیوں کا احساس کیا، ان کو قبول کیا اور انھیں قومی رویوں کا حصہ بنا دیا، لیکن جیسا کہ ہر تحریک میں ہوتا ہے، منفی رجحانات بھی مثبت کے ساتھ ساتھ آ جاتے ہیں۔ یہ در اصل انتہا پسندی، جوش کی شدت اور طبائع کی کمزوری سے پیدا ہوا کرتا ہے۔

ان منفی رجحانات کی طرف، سرسید کی زندگی میں، دینی حلقوں کی جانب سے اور سرسید کے اپنے بعض رفقا کی دبی دبی (اور کبھی کبھی کھلی) آوازوں کے ذریعے بھی اشارے ہوتے رہے۔ عام خیال کے مطابق (جو تقریباً غلط ہے) سرسید کی تحریک کے واحد مخالف دینی حلقوں کے اصحاب تھے، لیکن سچ یہ ہے کہ دینی حلقوں کا ایک بڑا حصہ سرسید کے ساتھ بقائے باہمی

co-existence کے اصول پر عامل رہا۔ مخالفت بھی ہوئی، لیکن بنیادی دینی عقائد کے معاملے میں دیو بند، ندوہ اور علی گڑھ باہم خاصی رواداری پر عامل رہے (دیکھیے اکرام: موج کوثر)۔

سرسیّد کی اصولی مخالفت ان کے بعض رفقا ہی نے کی۔ شبلی اور نذیر احمد کا معاملہ تو ہر کسی کو معلوم ہے۔ محسن الملک اور وقار الملک بلکہ اسمٰعیل میرٹھی تک علی گڑھ کالج کی تعلیم کے ذہنی و معاشرتی نتائج سے بے حد مایوس تھے (دیکھیے مضامین تہذیب الاخلاق، حصہ محسن الملک)۔ اکبر الہ آبادی کو علی گڑھ کا پروردہ کوئی سمجھے یا نہ سمجھے ان کی شاعری نے علی گڑھ تہذیب پر بڑے سخت حملے کیے اور ان میں سے بیشتر کا تعلق علی گڑھ والوں کی مغرب پرستی اور تہذیبی سطحیت سے تھا۔

علی گڑھ کے سیاسی مسلک (بے جا مصلحت کوشی) کے سب سے بڑے مخالف بھی علی گڑھ ہی کے فرزند تھے۔ ان میں علی برادران، حسرت موہانی اور ظفر علی خان کو نمایاں اہمیت حاصل ہے۔ اس سیاسی تبدیلی کا آغاز پہلے محسن الملک اور بعد ازاں وقارالملک سے ہوا، جنھوں نے واقعات زمانہ سے مجبور ہو کر یو۔ پی میں ہندی زبان کے نفاذ اور تنسیخ تقسیم بنگالہ کے بعد برطانوی حکومت کے رویے سے بیزاری کا اظہار کیا۔

جہاں محسن الملک کو یہ شکایت تھی کہ نئی تعلیم نے (خصوصاً علی گڑھ میں) دین بیزاری پیدا کر دی ہے وہاں وقارالملک کو یہ شکایت تھی کہ مسلمان بے ضرورت برطانوی سرکار کے مصالح کے آلۂ کار بنتے چلے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک عام شکایت یہ بھی تھی کہ منفعت پسندی اور ملازمت طلبی عام تعلیم یافتہ ذہن کا حصہ بنتی جا رہی ہے۔ تعلیم سے جو اعلٰی مقاصد وابستہ ہوا کرتے ہیں وہ نظروں سے اوجھل ہوتے جا رہے ہیں (موج کوثر)۔ اسی کمی کو محسوس کر کے تحریک عدم تعاون (خلافت) میں ایک نئے علی گڑھ کی بنیاد جامعہ ملیہ اسلامیہ کے نام سے رکھی گئی (جو ۱۹۲۵ء میں دہلی میں منتقل ہو گیا اور اب بھی چل رہا ہے)۔

یہ مختصر سا خاکہ ہے علی گڑھ تحریک کا جس کے مثبت اور منفی پہلوؤں کا مجمل سا ذکر کر دیا گیا ہے، لیکن یہ مدنظر رہے کہ علی گڑھ کالج (بعد میں یونیورسٹی) نے مسلمانوں کا قومی شعور اور تشخص ملی ابھارنے میں نمایاں حصہ لیا، چنانچہ تحریک پاکستان میں اس گروہ نے پرجوش سرگرمی دکھائی جس کے باعث علی گڑھ تحریک کے منفی پہلو نظر انداز کیے جا سکتے ہیں۔

مآخذ: سر سیّد احمد خان (مقالہ احمد خاں، سیّد) میں آچکے ہیں، ان کے علاوہ: (۱) محمد اکرام: موج کوثر، جس کے حواشی میں اکثر مآخذ مذکور ہیں؛ (۲) شبلی نعمانی: مقالات؛ (۳) طفیل احمد منگلوری: مسلمانان ہند کا روشن مستقبل؛ (۴) رسالہ معارف (اعظم گڑھ)، الندوہ، الہلال (ابوالکلام آزاد) رسالہ العلم (کراچی)، وغیرہ۔ (سیّد محمد عبداللہ رئیس ادارہ نے لکھا)۔

[ادارہ]

علی المتقی: رکّ بہ المتّقی الہندی۔ ⊗

علی محمد شیرازی: رکّ بہ باب۔ *

علی مردان: رکّ بہ مبتلا۔ ⊗

علی مردان: ایک خلجی قسمت آزما، جس نے ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کے عشرۂ اول میں دارالحکومت لکھنوتی کو مرکز بنا کر بنگال میں اقتدار حاصل کیا۔ منہاج السراج: [طبقات ناصری، طبع حبیبی، ۱ : ۵۰۶] کے بیان کے مطابق ملک اختیار الدین محمد خلجی نے اسے ⊗

نران کویے کا عامل مقرر کیا اور جب ملک مذکور نے رائے کامرود (آسام) سے جو ھندو تھا شکست کھائی، تو علی مردان نے اس موقعہ سے فائدہ اٹھایا اور [بقول بعض] دیو کوٹ کے مقام پر اپنے آقا جو بستر علالت پر تھا، کا کام تمام کر دیا۔ یہ واقعہ ۶۰۲ھ/ ۱۲۰۵ء میں ظہور پذیر ہوا، کچھ عرصے بعد محمد شیران خلجی نے علی مردان کو قید کر کے نران کویے کے کوتوال کے سپرد کر دیا۔ علی مردان کوتوال مذکور سے ساز باز کر کے قید سے بھاگ نکلا اور قطب الدّین ایبک کے دربار میں پہنچا جہاں سے اس کے ھمراہ غزنی گیا۔ جب تاج الدّین یلدوز نے قطب الدّین سے غزنی کا شہر واپس لے لیا، تو علی مردان کو بھی قید کر لیا (۶۰۵ھ/ ۱۲۰۸/ ۱۲۰۹ء)۔ تقریباً ایک سال بعد علی مردان وھاں سے نکلنے میں کامیاب ھو گیا اور لاھور آ کر قطب الدّین ایبک کے دربار میں حاضر ھوا۔ قطب الدّین اس سے رعایت و عنایت سے پیش آیا اور اسے لکھنوتی کا علاقہ جاگیر میں عطا کیا۔ طبقات ناصری کے بیان کے مطابق علی مردان دیو کوٹ گیا اور اس پر قبضہ کر کے لکھنوتی کے تمام علاقے پر مسلّط ھو گیا۔ ۶۰۷ھ/ ۱۲۱۰ء میں قطب الدّین کی وفات پر علی مردان نے اپنے نام کا خطبہ جاری کرایا اور سلطان علاء الدّین کا لقب اختیار کیا۔ اس نے لکھنوتی کے خلجی امرا کو زیر کیا اور قرب و جوار کے ھندو راجاؤں کو بھی مرعوب کر دیا۔ اس کے تکبّر اور تحکم آمیز رویے کی وجہ سے خلجی امرا میں بے چینی پھیل گئی اور انھوں نے ملک حسام الدین عوض کی قیادت میں سازش کر کے اسے قتل کر دیا۔ علی مردان نے کم و بیش دو سال حکومت کی۔ اس کی تاریخ وفات غالباً ۶۱۵ھ/ ۱۲۱۳ء ہے۔

مآخذ: (۱) منہاج السراج: طبقات ناصری، ترجمہ راورٹی Raverty، ۱: ۵۷۲ تا ۵۸۰ [طبع جیبی ۱: ۵۰۶ تا ۵۰۹]؛ (۲) Jadunath Sarkar: *History of Bengal*، ج ۲: ڈھاکہ ۱۹۴۸ء؛ (۳) *Cambridge History of India*، ۳: ۵۰ ببعد۔

(P. Hardy)

علی مردان خان: ایک بختیاری سردار جس نے ۱۷۴۷ء میں نادر شاہ کے قتل کے بعد کے پرآشوب زمانے میں شہرت حاصل کی۔ اس نے ۱۱۶۳ھ/ ۱۷۵۰ء میں اصفہان فتح کیا اور کریم خان زند [رک بآن] کے ساتھ مل کر شاہ سلطان حسین کے پوتے اسمعیل کو تخت پر بٹھایا۔ علی مردان کے جابرانہ اقدامات کی وجہ سے اس میں اور کریم خان میں کھلم کھلا ناچاقی کا آغاز ھو گیا اور کریم خان نے اپنی جان کو خطرے میں دیکھ کر علی مردان پر حملہ کیا اور اسے شکست دی۔ علی مردان نے راہ فرار اختیار کی اور کچھ عرصے بعد ایک شخص محمد خان نامی کے ھاتھوں قتل ھوا جو بقول میرزا صادق مصنف تاریخ گیتی گشا کریم خان کا قرابت دار تھا۔

اس علی مردان خان کو اس کے دو ھمنام معاصروں سے ملتبس نہ کرنا چاھیے جن میں سے ایک لرستان کا والی، اور لران فیلی میں سے تھا۔ یہ ۱۷۲۲ء میں گلناباد کی جنگ میں زخمی ھوا تھا۔ اس نے بعد میں اصفہان کے [ترکی] محاصرے کو توڑنے کی بے سود کوشش کی۔ دوسرا علی مردان خان شاملو تھا جسے نادر شاہ نے دھلی اور قسطنطینیہ میں سفیر بنا کر بھیجا تھا۔

مآخذ: (۱) میرزا صادق: تاریخ گیتی گشا (جس کا حوالہ Malcolm: *History of Persia*، لنڈن، ۱۸۱۵ء، ۲: ۱۱۶-۱۱۸ نے دیا ہے)؛ (۲) رضا قلی خان ھدایت: روضۃ الصفای ناصری، تہران ۱۸۵۳ء تا ۱۸۵۶ء، ۹: ۷ تا ۹؛ (۳) *Hammer Purgstall*،

۳: ۷۷۷-۷۷۸؛ (اس مصنف نے علی مردان کی ابتدائی زندگی کا جو ذکر ۳: ۷۷۸ پر کیا ہے، وہ درست نہیں ہے)؛ (۳) O. Mann، ایڈیٹر: *Mugmil et-Tārīkh-i-bardnādirijī* (مجمل التاریخ بعد نادریہ، روم)، ص ۷۸۔

(L. LOCKHART)

⊗ **علی مردان خان، امیرُ الاُمَرا** : عہد شاہ جہانی کا جلیل القدر امیر، والد کا نام گنج علی خان تھا جو کُردوں کے قبیلے سے تھا۔ ایران کے شاہ عباس اول نے اسے ازبکوں کے خلاف جنگ میں نمایاں کارگردگی کی بنا پر ’ارجمند بابا‘ کا لقب عطا کیا تھا۔ گنج علی خان تیس سال تک کرمان کا حاکم رہا اور جب جہانگیر کے زمانے میں شاہ عباس نے قندھار فتح کر لیا تو وہاں کا انتظام اس کے سپرد ہوا۔ گنج علی خان ۱۰۳۴ھ/۱۶۲۵ء میں چھت سے گر کر مر گیا تو شاہ ایران نے اس کے بیٹے علی مردان بیگ کو خان کا خطاب اور بابائے ثانی کا لقب دے کر قندھار کی ریاست پر سرفراز کیا۔

شاہ عباس کے بعد اس کے جانشین شاہ صفی کو حاسدوں نے علی مردان خان سے بدظن کر دیا۔ بادشاہ نے خان موصوف کو لکھا کہ اپنے بیٹے محمد علی خان کو ہمارے پاس بھیج دو۔ علی مردان خان نے حکم کی تعمیل کی مگر بادشاہ کی بدگمانی دور نہ ہوئی اور اس نے علی مردان خان کو ختم کرنے کا منصوبہ تیار کیا۔ ان حالات سے مطلع ہونے کے بعد اپنی حفاظت کے لیے علی مردان خان نے سعید خان والی کابل کے ذریعے شاہجہان کے ساتھ رابطہ قائم کیا جس کے دل میں قندھار پر دوبارہ قبضہ کرنے کی بڑی خواہش تھی، چنانچہ علی مردان خان نے قندھار شاہجہان کے حوالے کر دیا اور چند ماہ بعد خود بھی شاہجہانی دربار میں ۱۰ رجب ۱۰۴۸ھ/۲۲ نومبر ۱۶۳۸ء کو لاہور میں حاضر ہو گیا۔ محمد صالح کنبوہ نے عمل صالح میں اس بات کا مفصل ذکر کیا ہے (کلکتہ ۱۹۲۷ء، ۲: ۲۹۶-۲۹۸)۔ علی مردان خان نے ہزار مہر نذر پیش کی۔ شاہجہان نے دیگر انعامات کے علاوہ شش ہزاری منصب عطا کیا، سکونت کے لیے اعتماد الدولہ کی خوبصورت حویلی عنایت فرمائی اور قندھار سے لے کر لاہور تک سفر خرچ کے سلسلے میں ایک لاکھ روپیہ مرحمت فرمایا۔ چونکہ علی مردان خان قندھار کی خوشگوار آب و ہوا کا عادی تھا، اسے کشمیر کا ناظم مقرر کیا۔

اگلے سال شاہجہان پھر لاہور آیا تو علی مردان خان بھی حسب طلب حاضر ہوا۔ اسے ہفت ہزاری ذات اور ہفت ہزار سوار کا منصب ملا اور کشمیر کے ساتھ پنجاب کی صوبیداری بھی ملی۔ ۱۰۵۰ھ/۱۶۴۰-۱۶۴۱ء میں اسے کابل کی نظامت عطا ہوئی اور دو سال بعد اکبر آباد میں بلا کر اسے امیر الامراء کا پر افتخار خطاب عنایت کیا گیا۔ بلخ اور بدخشان کی مہم شروع ہوئی تو پہلے شاہزادہ مراد بخش اور پھر شاہزادہ اورنگ زیب کے ساتھ داد شجاعت دیتا رہا۔ ۱۰۵۷ھ میں عبدالعزیز خان کے ساتھ اورنگ زیب کے جو محاربات ہوئے، ان کے دوران میں امیر الامراء کی کارکردگی کے متعلق بادشاہ نامہ میں ایک جگہ عبدالحمید لاہوری (م ۱۰[illegible]ھ) لکھتا ہے کہ امیرالامراء نے پیشتر اس کے کہ شاہزادہ کی بھیجی ہوئی کمک اسے پہنچتی صرف اپنی جمعیت کے ساتھ دشمن کے لشکر کو تتر بتر کر دیا۔ جنگی تدابیر کے سلسلے میں شاہزادہ کو مشورہ دے کر امیر الامرا جس تیزی کے [illegible] حملہ آور ہوا کرتا تھا، اس کے متعلق پھر مصنف آگے لکھتا ہے کہ ۱۰ جمادی الاولیٰ کو امیرالامراء نے جب یہ خبر سنی کہ شاہی لشکر نے تیمور آباد میں توقف کیا ہے تو شاہزادہ کی خدمت میں عرض کی کہ ایسے وقت میں

اقامت کرنا مصلحت کے خلاف ہے۔ بہتر یہ ہے کہ جس قدر سرعت کے ساتھ ہو سکے دشمن کے پڑاؤ پر پہنچ کر حملہ کر دینا چاہیے [دیکھیے بادشاہ نامہ، ج ٢، ص ٩٨٩، ٩٩٢]۔ دیگر کتب تاریخ کے مطالعہ سے پتا چلتا ہے کہ ازبکوں کے خلاف مہم میں علی مردان خان نے اپنی بہادری و شجاعت کا بڑا شاندار مظاہرہ کیا اور شاہزادہ اورنگ زیب کی طرف سے خاص طور پر مورد تحسین و آفرین ہوا۔

١٠٦٦ھ میں جب شاہجہان کا تیسواں سال جلوس تھا، امیرالامراء علی مردان خان کابل سے بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اسے لاہور کی جاگیرداری پر مامور کیا گیا۔ پھر وہ اجازت لے کر کشمیر چلا گیا کیونکہ وہاں کی آب و ہوا اس کے مزاج کے موافق تھی [دیکھیے مآثر الامراء، اردو ترجمہ ج ٢، ص ٢٩٨]۔ کشمیر کی صوبیداری اسے پھر تفویض ہوئی۔ وہاں سے جب وہ بلائے جانے پر بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہوا ہی تھا کہ دفعۃً بیمار ہو گیا، اس لیے اجازت لے کر کشمیر روانہ ہوا، مگر راستے ہی میں ١٢ رجب ١٠٦٧ھ / ٢٦ اپریل ١٦٥٧ء کو فوت ہو گیا۔ نعش لاہور پہنچائی گئی جہاں اسے اس کے اپنے باغ میں ماں کی قبر کے پہلو میں دفن کیا گیا۔

اس نے شاہجہان کی خدمات جس اخلاص و عقیدت اور دانشمندی و مردانگی کے ساتھ انجام دیں اس کی بدولت تمام امراء میں ممتاز ہو گیا اور بادشاہ کے مزاج میں اس نے اس حد تک دخل حاصل کر لیا کہ وہ اسے 'یار وفادار' کہا کرتا تھا [دیکھیے مآثر الامراء اردو ترجمہ، لاہور ١٩٦٩ء، ج ٢، ص ٩٩٧]۔

اس کے بیٹوں میں سے ابراہیم خان نے نمایاں ترقی کی۔ عبداللہ بیگ کو عہد عالمگیری میں گنج علی خان کا خطاب ملا۔ دو اور بیٹے اسحق بیگ اور اسمعیل بیگ تھے۔ انھیں بھی مناصب ملے۔ دونوں سموگڑھ کی لڑائی میں دارا شکوہ کے لشکر کے ساتھ تھے اور میدان جنگ میں کام آئے۔

شاہ صفی بادشاہ ایران کے فوت ہونے پر امیر الامراء کے بیٹے کو، جسے شاہ موصوف نے بطور یرغمال اپنے پاس رکھا ہوا تھا، شاہجہان نے سفارتی سطح پر شاہ عباس ثانی کو مکتوب لکھ کر بلا لیا تھا۔ امیر الامراء کی اولاد میں سے آخری قابل ذکر شخص نواب صدر الدین خان فائز دہلوی بن زبردست خان تھا، وہ شاعر اور مصنف بھی تھا، اس نے مثنوی معنوی کی بحر میں فارسی زبان میں ایک مشہور مثنوی لکھی جو شہر آشوب قسم کی ہے اور اس میں مغل شہنشاہ محمد شاہ کے عہد کی رکاکتوں کو کھول کر بیان کیا گیا ہے۔

نواب علی مردان خان کو باغات اور عمارات کا بڑا شوق تھا۔ کابل اور کشمیر میں اس نے نہریں جاری کرائیں اور باغات لگوائے۔ دہلی میں شہر اور قلعہ کے درمیان نہر اسی نے بنوائی تھی۔ شالامار باغ لاہور کو سیراب کرنے کے لیے بھی اس نے مادھوپور سے مشہور شاہ نہر جاری کرائی جس سے لاہور کی رونق میں اضافہ ہوا۔ شالامار باغ سولھویں سال جلوس شاہجہانی (١٠٥٢ھ) میں خلیل اللہ خان کے اہتمام سے تکمیل پذیر ہوا تھا۔ دہلی سے حصار کو جانے والی نہر کی درستی نواب علی مردان خان کے زیر اہتمام ہوئی۔ لاہور میں اس کا اکثر قیام رہتا تھا۔ یہاں اس نے اپنے لیے عالیشان حویلی تعمیر کرائی اور حویلی کے ساتھ خوبصورت باغ لگوایا۔ مجلسی نوعیت کے انتظامات میں بھی نواب موصوف بڑی مہارت رکھتا تھا۔ ١٠٣٩ھ / ١٦٣٠ء میں جب کہ قندھار سے علی مردان کو آئے ہوئے ابھی ایک سال ہی گزرا تھا، اس نے شب برات کے موقع پر ایران کی شبینہ آرائشوں اور چراغان کے نمونے پر صحن خاص و

عام اور در و بام کو سجا کر اس طرح چراغ افروزی کی کہ شاہجہان بڑا خوش ہوا [دیکھیے عمل صالح، ج ۲، ص ۳۰۱]- علاوہ ازیں جب علی مردان خان لاہور کا صوبیدار تھا تو اس نے تارک صوم و صلوۃ فقیروں کو کابل بھگا دیا جو اپنے آپ کو "بے قید" کہتے تھے۔

علی مردان خان کے باغ کی دو منزلہ ڈیوڑھی تاریخ کے کئی ادوار دیکھ کر اب ریلوے سٹیشن لاہور کے قریب خستہ حالت میں موجود ہے۔ ریلوے کے حکام نے جنرل سٹور کی بلند و بالا دیواروں سے اسے چھپا دیا ہے۔ نواب مرحوم کا مقبرہ بھی ڈیوڑھی سے جنوب کی طرف چند قدم کے فاصلے پر خستہ حالت میں بصورت ہشت پہلو واقع ہے۔ مقبرے کا گنبد ریلوے حکام نے گرا دیا تھا۔ اس میں تین قبریں ہیں۔ ایک علی مردان خان کی ہے، دوسری اس کی والدہ کی ہے اور تیسری کسی فرزند یا قریبی رشتے دار کی ہو گی۔

مآخذ: (۱) محمد صالح کنبوہ: عمل صالح، ج ۲، کلکتہ ۱۹۲۷ء، ص ۲۹۶ - ۲۹۸، ۳۱۱، ۳۱۲؛ (۲) عبدالحمید لاہوری: پادشاہ نامہ، جلد ۲، کلکتہ ۱۸٦۸ء، ص ٦۸۹، ٦۹۲؛ (۳) خافی خان: منتخب اللباب، ج ۱، کلکتہ ۱۸۹۹ء، ص ۵۵۲، ۵٦۷، ۵۷۰؛ (۴) شاہنواز خان: مآثر الامراء، ج ۲، اردو ترجمہ، لاہور ۱۹٦۹ء، ص ۷۹۹، ۸۰۱؛ (۵) کنہیا لال: تاریخ لاہور، لاہور ۱۸۸۴ء، ص ۲۲٦، ۲۵۸؛ (٦) نقوش، لاہور نمبر، ص ۳۳۰، ۳۳۳؛ (۷) تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، فارسی ادب، ج ۲، لاہور ۱۹۷۱ء، ص ۸۸۰، فارسی ادب، ج ۳، لاہور ۱۹۷۲ء، ص ۱۲، ۱۳، ۲۰، ۲۳، ۱۱۹؛

(عبدالغنی رکن ادارہ نے لکھا)۔

[۱۰]

• **علی المہائمی**: علی بن احمد المہائمی الکوکنی علاء الدین: ان کا نام علی اور مخدوم ابو الحسن علاء الدین لقب تھا۔ وہ مہائم کے رہنے والے تھے جو ہندوستان کے مغربی ساحل پر ایک بندرگاہ ہے۔ ان کا تعلق قبیلہ نوائت (یا نوائط) سے تھا، جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ۱۵۲ھ میں مدینہ طیبہ سے ہجرت کر کے کوکن میں آ بسے تھے (اس قبیلے کے لیے دیکھیے سٹوری (Storey)، ۱ : ۱۰۸۳ و مآثر الامراء، ۳ : ۵۹۲ ببعد)۔ یہ معلوم نہیں کہ علی مہائمی کس کے شاگرد تھے اور کس کے مرید اور نہ ہی ان کے قابل ذکر سوانح حیات کا پتا چلتا ہے۔ بہر حال وہ ایک بلند پایہ عالم اور مصنف اور شافعی المذہب تھے۔ غلام علی آزاد سبحۃ المرجان میں لکھتے ہیں: "کان من نحاریر الزمان و اصحاب الذوق والعرفان، مثبتا للتوحید الوجودی، مقتفیا بالشیخ محی الدین ابن العربی" یعنی ان کا اپنے زمانے کے متبحر علما اور عارفین صاحب ذوق میں شمار ہوتا تھا اور وہ ابن العربی کی تقلید میں وحدۃ الوجود کے مؤید تھے۔ عبدالحئی لکھنوی نے انہیں ابن عربی ثانی کہا ہے۔ انہوں نے ۸۱۵ھ/۱۴۳۲ء میں انتقال کیا اور مہائم میں مدفون ہوئے۔ ان کا سال پیدائش ۷۷٦ھ/۱۳۷۴ء تھا۔

تصانیف: (۱) ان کی مشہور ترین تصنیف قرآن پاک کی تفسیر ہے، جس کا پورا نام ہے: تبصیر الرحمن و تیسیر المنان بعض ما یشیر الی اعجاز القرآن۔ (تفسیر رحمانی، تفسیر مہائمی)۔ یہ تفسیر چھپ چکی ہے (دہلی ۱۲۸٦، بولاق ۱۲۹۵، حیدر آباد جلد ۱)۔ اس تفسیر کی ایک خصوصیت تو یہ ہے کہ اس میں التزام کے ساتھ قرآن مجید کی آیات کریمہ کے باہم دگر مربوط ہونے کو دل نشین طریقے سے بیان کیا گیا ہے، دوسری یہ کہ جا بجا صوفیانہ حقائق کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور تیسری یہ کہ ہر سورۃ کے شروع میں بسم اللہ کی ایسے الفاظ کے ساتھ تضمین ہوتی ہے

جو سورۂ متعلقہ کے مضمون سے مناسبت رکھتے ہیں مثلاً سورہ ناس میں بسم اللہ کو اس طرح تضمین کیا گیا ہے: "بسم اللّٰہ المتجلّی باسمائہ و صفاتہ و افعالہ فی النّاس الرحمٰن بتکمیلہ بعد اضافۃ نور الوجود علیہ الرّحیم بحفظہ من شرّ ما فیہ شرّ ما خرج منہ"۔ سورہ خلق میں بسم اللہ کی تضمین اس طرح ہوئی ہے "بسم اللّٰہ المتجلّی بکمالاتہ فی النور الفالق، الرحمٰن باشاعۃ ذالک النّور، الرّحیم با عاذۃ من عاذبۃ من الشّرور"؛ (۲) الرسالۃ فی بیان وجوہ اعراب قولہ تعالٰی الم ذلک الکتاب لاریب فیہ ھدی للمتقین۔ اس رسالے کا ابتدائی اقتباس غلام علی آزاد نے سبحۃ المرجان میں دیا ہے۔ علما نے اس آیت کے بہت سے وجوہ اعراب بیان کیے ہیں، مگر علی مہائمی نے ان کا شمار بارہ کروڑ تراسی لاکھ چوالیس ہزار پانچ سو چوبیس ۱۲۸٬۳۴۴٬۵۲۴ تک پہنچا دیا ہے اور وہ اس طرح کہ ہر لفظ کے کئی کئی وجوہ اعراب بیان کیے ہیں اور پھر سب کو باہم ضرب دینے سے یہ عدد حاصل ہو جاتا ہے؛ (۳) فقہ مخدومی۔ یہ ایک مختصر سی کتاب ہے جو فقہ شافعی کے مطابق صرف عبادات سے متعلق ہے۔ یہ کتاب چھپ چکی ہے اور اس پر مولوی عبدالحق مصنف تفسیر حقانی کی اردو میں تقریظ ہے۔ اس کتاب کا اردو میں بھی ترجمہ ہو گیا ہے (۴) زوارف اللطائف فی شرح عوارف المعارف للسہروردی؛ (۵) مشرع الخصوص الی معانی النّصوص للقونوی ۸۱۵ھ/۱۴۱۲-۱۳ء میں مکمل ہوئی؛ (۶) اجلّۃ التائید فی شرح ادلّۃ التوحید؛ (۷) النّور الازہر و کشف القضاء و القدر؛ (۸) الضوء الاظہر فی شرح النور الازہر (۹) ارائۃ الدّقائق فی شرح مرآۃ الحقائق، بمبئی (بدون تاریخ طبع)۔ ان کتابوں کے مخطوطات کے لیے دیکھیے براکلمان اور زبید احمد۔ ان کتابوں کے علاوہ ان کی اور کئی تصانیف ہیں جن میں سے حسب ذیل قابل ذکر ہیں: (۱) انعام الملک العلام؛ (۲) خصوص النّعم فی شرح فصوص الحکم؛ مولوی عبدالحق لکھتے ہیں کہ یہ ایک بے نظیر شرح ہے؛ (۳) کشف الظلمات؛ (۴) استجلاء البصر فی الرد علی استقصاء النظر للحلّی؛ (۵) تعریب لمعات عراقی؛ (۶) مرآۃ الحقائق تعریب جام جہان نما؛ (۷) امحاض النصیحۃ (فی الرد علی طاعن الشیخ الاکبر)؛ (۸) رسالۃ الوجود فی شرح اسماء المعبود۔ ان کتب کے مخطوطات کسی ایسے کتابخانے میں نہیں، جن کی فہرستیں شائع ہو چکی ہیں۔ انعام الملک العلام باحکام حکم الاحکام کا نسخہ عبدالحی لکھنوی صاحب نزہۃ الخواطر نے دیکھا تھا۔ اس کتاب کی بابت وہ اپنی اردو تصنیف یاد ایام کے ص ۹۰ پر لکھتے ہیں کہ "یہ اسرار شریعت کے علم میں ہے اور گمان غالب ہے کہ اس فن میں سب سے پہلی تصنیف ہے۔ غالباً یہ کتاب شاہ ولی اللہ دہلوی کی نظر سے نہیں گزری، ورنہ وہ اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغۃ کو اس فن کی سب سے پہلی کتاب نہ کہتے"۔

مآخذ: (۱) غلام علی آزاد: مآثر الکرام، ۱: ۱۸۹؛ (۲) وہی مصنف: سبحۃ المرجان، ص ۸۶؛ (۳) نواب صدیق حسن: ابجد العلوم، ص ۸۹۳؛ (۴) خدا بخش: محبوب الالباب فی تعریف الکتب و الکتاب، حیدرآباد، ص ۵۰؛ (۵) رحمان علی: تذکرہ علمائے ہند، ص ۱۴۷؛ (۶) فقیر محمد جہلمی لاہوری: حدائق الحنفیہ، ص ۲۱۷؛ (۷) عبدالحق: تقریظ بر فقہ مخدومی، مطبوعہ بمبئی، ص ۱۰؛ (۸) براکلمان: طبع اول: ۱: ۳۵۰، ۲: ۲۲۱، تکملہ ۱: ۷۰۹، ۵۰۷، ۲: ۲۱۰؛ (۹) زبید احمد: *Contribution of India to Arabic Literature*، ص ۱۵، ۶۸، ۱۷۱، ۲۳۴، ۲۷۰، ۲۹۵، ۳۲۱؛ (۱۰)

فہرست مخطوطات عربیہ در کتابخانہ انڈیا آفس، ج ۲، عدد ۱۱۴۲؛ (۱۱) عبدالحی لکھنوی: نزہۃ الخواطر، ۳: ۱۰۵؛ (۱۲) وہی مصنف: یاد ایام، ص ۹۰.

(زبید احمد)

• **علی واسع**: رک بہ واسع علی سی.

• **علی وِردی خان**: (نیز علی ویردی خان)، الملقب بہ مہابت جنگ؛ وہ دہلی کے آخری دور کے مغل شہنشاہوں کے عہد میں حاکم بنگال تھا (۱۷۴۰ء تا ۱۷۵۶ء)۔ وہ میرزا محمد علی ترکمان کا بیٹا تھا اور پہلا عہدہ جو اس کے سپرد ہوا حاکم بہار کا تھا۔ جب اس نے بنگال کے حاکم سرفراز خان کو شکست دی اور ۱۲ مئی ۱۷۴۰ء کو مرشد آباد (رک بآں) میں داخل ہوا تو اسے بہار، بنگال اور اڑیسہ کے نائب السلطنت کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ اپنے دور حکومت کے بیشتر حصے میں وہ مرہٹوں کے خلاف پیہم مگر بے نتیجہ جنگ کرتا رہا۔ بالآخر مرہٹوں نے اڑیسہ کا صوبہ اس سے چھین لیا۔ ۹ اپریل ۱۷۵۶ء کو وہ فوت ہو گیا اور اس کا پوتا سراج الدولہ میرزا محمود اس کی جگہ بنگال کا والی بنا۔ یہ سراج الدولہ بنگال کا آخری مغل حاکم ثابت ہوا، کیونکہ ۲۳ جون ۱۷۵۷ء کو پلاسی میں کلائیو نے فتح حاصل کر کے ملک کے ان اقطاع میں برطانیہ کی سیادت اور بالادستی قائم کر دی.

مآخذ: (۱) *The Cambridge History of India*، ج ۴، اشاریہ بذیل مادہ "علی وردی خان"؛ [(۲) Kolikia kar Dotta: *Ali Vardi and his times*، کلکتہ ۱۹۳۹ء (اس میں ایک جامع فہرست مآخذ بھی شامل ہے)].

(شیخ عنایت اللہ)

⊗ **علی ہجویری**: رک بہ داتا گنج بخش.

⊗ **علیم**: رک بہ الاسماء الحسنی؛ نیز مقالہ علم.

⊗ **علیم الدین (حکیم)**: رک بہ وزیر خان.

• **العُلَیمی**: ابوالیُمن مُجیر الدین عبدالرحمن بن محمد العُمَری الحَنبلی المَقدسی، ایک عرب مؤرخ جو ۱۳ ذوالقعدہ ۸۶۰ھ/ ۱۳ اکتوبر ۱۴۵۶ء کو بیت المقدس (= القُدس) میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے ۸۸۰ھ/ ۱۴۷۶ء سے قاہرہ میں تعلیم حاصل کرنا شروع کی۔ ۸۸۹ھ/ ۱۴۸۴ء میں وہ رملہ کے قاضی مقرر ہوئے اور ۸۹۱ھ/ ۱۴۸۶ء میں بیت المقدس کے قاضی القُضاۃ کے عہدے پر سرفراز ہوئے۔ ۹۲۲ھ/ ۱۵۱۶ء میں ملازمت سے سبکدوش ہوئے اور ۹۲۸ھ/ ۱۵۲۲ء میں بمقام بیت المقدس راہی ملک بقا ہوئے۔ ان کی مشہور ترین تصنیف تاریخ بیت المقدس و حَبرون [= الخلیل] ہے جو انہوں نے ۲۵ ذوالحجہ ۹۰۰ھ/ ۱۷ ستمبر ۱۴۹۵ء کو لکھنا شروع کی اور ۲۷ رمضان ۹۰۱ھ/ ۳ مئی ۱۴۹۶ء کو ختم کی۔ اس کا نام "الاُنس الجلیل بتاریخ القدس و الخلیل" ہے۔ بعض مسودات میں اُنس کی بجائے انیس بھی پایا جاتا ہے، اور بعض دوسرے نسخوں میں نام کو بگاڑ کر اُنس الجلیل بھی بنا دیا گیا ہے۔ قدیم تر دور کے بیان کے لیے اس کا واحد مآخذ شہاب الدین المقدسی (م ۷۶۵ھ/ ۱۳۶۴ء) کی تصنیف مثیر الغرام الی زیارۃ القدس و الشام ہے (دیکھیے Der: C. König، *Kitab Muthir, etc.* لائپزگ مقالہ ۱۸۹۶ء، ص ۲۰)، جس پر اس نے زیادہ تر سوانحی معلومات کا اضافہ کیا ہے۔ اس تصنیف کے کثیر التعداد مسودات موجود ہیں (دیکھیے *Cat. Cod. Ar. Lugd. Bat*، بار دوم، عدد ۹۵۷؛ براکلمان: *GAL*، ۲: ۴۳؛ اور پیرس عدد ۳۹۲۲، ۵۷۵۹، ۵۷۶۰، ۵۹۹۹، ۶۳۰۳؛ ایا صوفیہ، عدد ۲۹۷۶؛ قلیچ علی پاشا، عدد ۷۲۹؛ بانکی پور، ۱۵: ۱۰۸۴، ۱۰۸۵ وغیرہ)۔ یورپ میں اس کتاب کا علم ابتدا میں *Journal des Etrangers*، اپریل ۱۷۵۳ء، ص ۲ تا ۵۴ میں شائع شدہ چند اقتباسات کے ذریعے ہوا اور بعد ازاں Hammer کی *Fundgruben*،

ج ۲ تا ۵ کی وساطت سے ۔ قاہرہ کے ۱۲۸۳ھ میں مطبوعہ نسخے کی مدد سے H. Sauvaire نے پیرس سے ۱۸۷۶ء میں اس کا ترجمہ موسوم بہ *Histoire de Jerusalem et d'Hebron depuis Adma Jusq'uà la fin du xv eme siecle. Fragments de la chornique de Moujiroddyn*، شائع کیا ۔ اپنی کتاب کے آخر میں مصنف نے اپنے اس ارادے کا اظہار کیا ہے کہ جب بھی بن پڑا وہ اس تصنیف کا تکملہ لکھیں گے؛ چنانچہ یہ تکملہ، جو ۹۱۴ھ تک کے واقعات پر محیط ہے، مخطوطات لائیڈن (عدد ۹۵۳) آوکسفرڈ (دیکھیے فہرست، ۱ : ۸۵۳ س ۲) اور بیت المقدس میں خالدیہ میں موجود ہیں (دیکھیے A. L. Mayer در *Journ. Pal. Or Soc.* ۱۱ : ۱ تا ۱۲)۔ غالبًا اپنی یہ عظیم تصنیف لکھنے سے پہلے انہوں نے ایک اور عام تاریخ کی کتاب لکھی تھی جس میں بیت المقدس کا خاص طور پر ذکر تھا ۔ یہ کتاب ۸۹۶ھ/۱۴۹۱ء تک کے واقعات پر مشتمل ہے ۔ یہ تصنیف موزۂ بریطانیہ کے ایک مخطوطے، ضمیمہ عدد ۴۸۸، میں بلا کسی عنوان کے موجود ہے اور شاید یہ وہی کتاب ہے جس کا ذکر حاجی خلیفہ نے التاریخ المعتبر فی انباء من عبر کے نام سے ۲ : ۱۰۵، ۶ : ۱۱۹ میں کیا ہے ۔ علیمی نے عبدالرحمن بن احمد بن رجب کی تصنیف ''طبقات الحنابلہ'' کا تکملہ المنہج الاحمد فی تراجم اصحاب الامام احمد کے نام سے لکھا تھا جس کے مخطوطات (۱) برلن، عدد ۱۰۰۳۴، لالہ لی، عدد ۲۰۸۳ (دیکھیے Spies : *Beitrage*، ص ۱۵) مملوکہ J. E. Sarkis (فہرست ۱۹۲۸ء، ص ۴۸، س ۱۵) میں موجود ہیں ۔ ایک عکسی نسخہ قاہرہ میں ہے (فہرست، بار دوم، ۵ : ۳۲۷) ۔ اس کتاب کا ذیل کمال الدین محمد بن محمد شریف الغزی (م ۱۲۱۴ھ/۱۷۹۹ - ۱۸۰۰ء) نے لکھا ہے جس میں ۱۲۰۷ھ / ۱۷۹۲ - ۱۷۹۳ء تک کے واقعات درج ہیں ۔ اس ذیل اور اصل تصنیف پر محمد جمیل بن عمر الشطی البغدادی نے ۱۳۲۵ھ/ ۱۹۰۷ء میں اپنی ایک تصنیف مختصر طبقات الحنابلہ، دمشق، ۱۳۳۹ھ کی اساس رکھی ہے (دیکھیے *RAAD*، ۱ : ۱۹۰) ۔ آیا وہ علیمی جس کا ذکر داؤد الموصلی نے مخطوطات الموصل، ص ۱۵۲ س ۲۳، میں کیا ہے اور جسے اس نے دیوان ابن الفارض کی ایک شرح کا مصنف بتایا ہے یہی علیمی ہے یا کوئی اور شخص؟ اس کا فیصلہ کرنا ہماری موجودہ معلومات کی بنا پر ناممکن ہے ۔

مآخذ : Wüstenfeld : *Geschicht-schreiber der Araber*، ص ۵۱۲۔

(C. BROCKELMANN)

عِلِّیُّوْن : یہ لفظ قرآن مجید میں آیا ہے : [وَمَآ اَدْرٰکَ مَا عِلِّیُّوْنَ (۸۳ [المطففین] : ۱۹) یعنی تجھ کو کیا خبر ہے کیا ہیں عِلِّیون؟ بالعموم اس سے ساتواں آسمان مراد لیا جاتا ہے، یا ایسا دفتر جس میں نیک لوگوں کے اعمال حسنہ درج ہوں ۔ اس کی مختلف تشریحات کے لیے دیکھیے Lane : *Lexicon*، ص ۲۱۲۵ و ۲۱۴۷ اور ان آیات کی تفاسیر [کے لیے بالخصوص تفسیر مواہب الرحمٰن، بذیل آیت مذکورہ] ۔ اس لفظ کو جمع سالم کا صیغہ سمجھا جاتا ہے اور ایسا صیغہ جمع بھی جس کا کوئی واحد نہیں، [بعض مفسرین کے نزدیک یہ اہلِ جنت کا نام ہے ۔ اگر اسے صیغۂ جمع سالم تصور کیا جائے تو یہ انسانوں کے لیے مختص ہے ۔ اس کے معنے یہ ہوں گے کہ ابرار اور نیکوکار بھی عِلِّیون کی جماعت میں شامل ہوں گے]۔

مآخذ : قرآن مجید کی تفاسیر ۔

(L. H. WEIR)

عِمادُالدَّولة : ابوالحسن علی بن بُوَیہ [بن فناخسرو الدیلمی]؛ بنو بُوَیہ کا پہلا حکمران ۔

عمادالدولة نے اپنے دو بھائیوں کی مدد سے ۳۲۲ھ / ۹۳۴ء میں شیراز فتح کیا اور اس طرح فارس کا بادشاہ بن گیا جس پر وہ تا دم مرگ حکومت کرتا رہا۔ اس کا انتقال ۱۶ جمادی الاولٰی ۳۳۸ھ / ۱۱ نومبر ۹۴۹ء کو ستاون برس کی عمر میں شیراز میں ہوا۔ ایک اور بیان (ابن خلکان، طبع Wüstenfeld، (عدد ۴۹۱) کی رو سے وہ ۳۳۹ھ تک فوت نہیں ہوا تھا [نیز رک بہ بُوَیہ (بنو)]۔

(K. V. Zettersteen)

• **عمادالدّین** : ابوعبداللہ محمّد بن محمد الکاتب الاصفہانی، عربی کا مشہور صاحب طرز انشا پرداز اور مؤرخ، جو ۵۱۹ھ/۱۱۲۵ء میں اصفہان کے اس ممتاز گھرانے میں پیدا ہوا جس سے مشہور کاتب العزیز (جس کی سوانحعمری ابن خلکان نے وفیات، طبع Wüstenfeld، عدد ۷۷، میں دی ہے) بھی تعلق رکھتا تھا (اس کے بارے میں دیکھیے *Recueil des textes relatifs à l'hist. des Seldjouc*، ج ۲، دیباچہ ص xix ببعد)۔ اس نے جوانی کے دن اپنے وطن اصفہان اور کاشان میں بسر کیے۔ اس کے علاوہ اس نے بغداد میں علوم، خصوصاً فقہ، کی تحصیل کی اور موصل اور دیگر مقامات کا ایک بار سفر بھی کیا۔ جب ۵۵۱ھ/۱۱۵۶ء میں سلجوقی سلطان محمّد ثانی نے بغداد کا محاصرہ کیا اور اس میں ناکام رہا تو عمادالدّین وہیں تھا اور اس نے خلیفہ کی خدمت میں اس مصیبت سے نجات پانے پر ایک قصیدۂ تہنیت پیش کیا۔ اس سے اسے وزیر ابن ھُبَیرۃ [رک باں] کی سرپرستی حاصل ہو گئی۔ وزیر موصوف نے اسے واسط میں نائب مقرر کر دیا، تاہم ۵۶۰ھ/۱۱۶۵ء میں اس وزیر کے انتقال کے بعد اس سے یہ عہدہ چھن گیا اور اس نے دو سال نہایت تکلیف اور پریشانی میں گزارے۔ بالآخر اس نے شام میں آل ایوب کے ہاں قسمت آزمائی کی جو اس کے خاندان خصوصاً اس کے چچا العزیز سے، جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے، بخوبی واقف تھے۔ وہاں اس کا پرتپاک خیر مقدم ہوا اور سلطان نور الدین نے اسے پہلے تو کاتب اور بعدازاں ایک مدرسے میں جو اس کے نام سے منسوب تھا مدرس کا عہدہ دے دیا۔ اسے سیاسی سفارتوں پر خلیفہ [المستنجد] کے پاس بھی بھیجا گیا اور آخر کار اسے مُشْرِف (= نگران) دیوان کے عہدے پر مامور کر دیا۔ بہرحال ۵۶۹ھ/۱۱۷۴ء میں نور الدین کی وفات کے بعد اس کے دشمن اس کی بیخ کنی کرنے میں کامیاب ہو گئے اور اسے مجبوراً اپنے عہدوں سے دست بردار ہو کر موصل جانا پڑا۔ یہاں وہ بیمار پڑ گیا، لیکن صحت یاب ہو گیا۔ جب اس نے یہ سنا کہ صلاح الدین شام فتح کرنے آ رہا ہے تو وہ شام واپس چلا گیا۔ جب صلاح الدین نے حمص فتح کیا تو اس نے ایک تہنیتی قصیدہ لکھا۔ سلطان کے ہاں اسے بڑا رسوخ حاصل ہو گیا اور وہ اس کی ساری مہمات میں اس کے ہمراہ رہا۔ ۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء میں صلاح الدین کے انتقال کے بعد وہ سرکاری ملازمت سے سبکدوش ہو کر خانہ نشین ہو گیا اور اپنی وفات (۵۹۷ھ/۱۲۰۱ء) تک اس نے اپنی زندگی ادبی سرگرمیوں کے لیے وقف کیے رکھی۔ اس کی اہم ترین کتاب بلاشبہ خریدۃ القصر و جریدۃ اھل العصر [دس جلدیں] ہے جو کہ چھٹی صدی کے عرب شعرا کے کلام کا ایک جامع تذکرہ ہے [اور شعرائے مصر والا حصہ دو حصوں میں طبع ہو چکا ہے]۔ اس کی نسبۃً زیادہ مشہور کتاب فتح شام کی تاریخ الفتح القسی فی الفتح القدسی *Conquete de la Syrie et de la Palestine par Salah ed Din* طبع لینڈبرگ، لائیڈن ۱۸۸۸ء) ہے۔ اس نے وزیر انوشروان کی مرتبہ دستاویزات کی بنا پر عراق کے سلجوقوں کی ایک تاریخ بھی تیار کی تھی جس کا نام نصرۃ الفترۃ و عصرۃ

القطرة [عُصرة القطرة، (الوافی، ۱ : ۲۰۳؛ براکلمان، تکملہ، ۱ : ۵۴۸)] رکھا تھا؛ ہوتسما Houtsma نے اس کا ایک خلاصہ شائع کر دیا ہے جو البنداری [رک بآن] نے تیار کیا تھا؛ اس کی خودنوشت سرگزشت البرق الشامی [سات جلدیں ہے]؛ عمادالدین کی نثر کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ بےحد مرصع ہے اور اس کے اسلوب میں بےجا عبارت آرائی ہے.

مآخذ: (۱) ابن خلکان، وفیات، طبع Wustenfeld، شمارہ ۷۱۵؛ (۲) مزید حوالہ جات براکلمان، GAL، ۱ : ۳۱۴ ببعد، میں موجود ہیں.

(T. W. HAIG)

- **عماد شاہ**: رک بہ عماد شاہیہ.

- **عماد شاہیہ**: برار [رک بآں] کا ایک شاہی خاندان، جس کا بانی فتح اللہ عماد الملک تھا۔ وہ باعتبار پیدائش وجیانگر کا ایک برہمن تھا جو جوانی میں احمد شاہ بہمنی کی وجیانگر پر چڑھائی کے دوران گرفتار ہو گیا۔ اس کی تعلیم و تربیت ایک مسلمان کی طرح ہوئی۔ اس نے عبدالقادر خان جہاں صوبیدار برار کے ماتحت سرکاری ملازمت اختیار کی اور محمد سوم بہمنی کے عہد میں اپنے آقا کی جگہ سنبھال لی۔ ۱۴۹۰ء میں فتح اللہ نے احمد نگر کے صوبیدار احمد نظام الملک اور بیجا پور کے یوسف عادل خان کی مثال پر عمل کرتے ہوئے اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ اس کی وجہ محمود شاہ بہمنی سے بےوفائی نہیں تھی، بلکہ یہ کہ وہ اس کے وزیر قاسم برید کی خدمت کرنا نہیں چاہتا تھا جو بادشاہ کو نظر بند کر کے ملک کا اصل حکمران بن بیٹھا تھا۔ فتح اللہ نے بعد ازاں بادشاہ کو اس کے پنجے سے نکالنے کی ایک ناکام کوشش بھی کی تھی؛ اگرچہ وہ دکن کا ایک مقامی باشندہ تھا، لیکن غیر ملکی یوسف عادل خان کے ساتھ اس کے گہرے دوستانہ تعلقات تھے اور دکن کے جھگڑالو بادشاہوں کے مابین صلح کروانے میں اس کا اثر بہت [illegible] آتا تھا۔ اس کے اعلان خودمختاری سے پہلے برار گاویل اور ماہور کے دو صوبوں میں بٹ چکا تھا۔ ان میں سے اول الذکر اس کے قبضے ہی میں رہا، لیکن مرنے سے پہلے اس نے ماہور کو بھی اپنی مملکت میں شامل کر لیا تھا۔ اس کا انتقال ۱۵۰۴ء میں ہوا اور اس کا بیٹا علاءالدین اس کا جانشین قرار پایا۔ وہ قابلیت میں اپنے باپ سے کہیں کمتر تھا؛ چنانچہ وہ جلد ہی گجرات کے محمود شاہ بیقرہ [بیگڑا] اور گولکنڈہ کے سلطان قلی قطب شاہ کے ساتھ ایسے جھگڑوں میں پھنس گیا جن سے اس کا براہ راست کوئی تعلق نہیں تھا۔ ان سے اس کی مملکت کو سخت نقصان پہنچا۔ اس کی احمد نگر سے ایک تباہ کن جنگ بھی ہوئی۔ وجہ تنازع [ایک مقام] پاتھری تھا جو دریائے گوداوری کے کنارے واقع ہے۔ وہ ۱۵۲۹ء میں فوت ہوا اور اس کی جگہ اس کا بیٹا دریا عماد شاہ تخت نشین ہوا۔ وہ ایک کمزور حکمران تھا اور اس کے طویل عہد حکومت میں برار کا اثر سیاسیات دکن میں گھٹتا چلا گیا۔ دوسرے مسلمان سلطانوں کی باہمی آویزشوں میں اس کی حیثیت ثانوی رہی۔ احمد نگر کے حسین نظام شاہ اول کے خلاف سلطان بیجاپور اور راجہ وجیانگر کے غیر قدرتی اتحاد میں شامل ہو کر اور خفیہ طور پر حسین نظام شاہ کی مدد کر کے اس نے ایک ایسا کام کیا جو اگرچہ دیانت داری کے خلاف تھا، لیکن مذہبی نقطہ نظر سے لائق تحسین تھا، کیونکہ اس طرح اس نے جنوبی ہند میں ہندوؤں کا اقتدار قائم ہونے کا سدباب کر دیا۔ مرنے سے کچھ عرصہ پہلے دریا عماد شاہ اپنے وزیر تفال خان کے ہاتھ میں کھلونا بن چکا تھا؛ چنانچہ جب اس نے ۱۵۶۰ء میں وفات پائی تو تفال خان نے اس کے کمسن بیٹے برہان عماد شاہ کو تخت نشین کر کے اسے قید کر لیا اور اطاعت کا برائے نام اظہار کیے بغیر ہی برار

پر حکومت کرنے لگا: چونکہ تفال خان نے بیجا پور اور احمد نگر کے سلطانوں کے ساتھ اس وفاق میں شامل ہونے سے انکار کر دیا تھا جس نے آگے چل کر ۱۵۶۵ء میں جنگ تلی کوٹ میں وجیا نگر کو کچل دیا، اس لیے انہوں نے اس پر حملہ کر دیا، اگرچہ اسے شکست ہوئی اور بے انتہا مصائب کا سامنا بھی کرنا پڑا، تاہم وہ بالآخر اپنے ایک دشمن کو دوسرے کے خلاف کر دینے اور رشوت دے کر سلطان بیجا پور کو پسپا ہو جانے پر رضا مند کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ ۱۵۷۲ء میں احمد نگر کے بادشاہ مرتضی نظام شاہ نے اس پر ایک بار پھر حملہ کیا۔ اس موقع پر اس نے یہ جواز پیش کیا کہ وہ برہان عماد شاہ کو اس کی زبوں حالی سے نجات دلانا چاہتا ہے۔ مرتضی نے نرناله فتح کر کے برار اپنی مملکت میں شامل کر لیا اور تفال خان اور اس کے بیٹے اور برہان عماد شاہ اور اس کے سارے خاندان کو ریاست احمد نگر کے ایک قلعے میں لے گیا جہاں وہ سب کے سب ایک ہی رات میں جاں بحق ہو گئے۔ ان کی موت کس طرح واقع ہوئی، اس کے متعلق وثوق سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ بہر حال ان کی ہلاکت ایک اتفاقی امر نہیں تھا۔

مآخذ: (۱) فرشتہ: برہان مآثر؛ (۲) منتخب اللباب، ج ۳؛ (۳) طبقات اکبری؛ (۴) T. W. Haig: *Historic Landmarks of the Deccan*.

(T. W. HAIG)

عمادی غزنوی: (نیز عمادی شہریاری)؛ لباب الالباب (۲ : ۲۵۷) میں شعرائے غزنہ و لاہور کے ذیل میں ''استاد الائمۃ عمادالدین الغزنوی'' کا نام آتا ہے۔ اس شاعر کا قدیم ترین کلام جو دستیاب ہو سکا ہے، وہ سلجوقی سلطان ملک شاہ کے بھائی ملک ارغون (م ۴۸۹ھ / ۱۰۹۶ء) کی مدح میں ہے۔ (دیکھیے مونس الاحرار، مخطوطہ حبیب گنج، ورق ۶۹۳ و ۶۹۵)۔ سید حسن غزنوی (م ۵۵۶ھ / ۱۱۶۱ء) نے اسی قصیدے کے جواب میں خسرو شاہ بن بہرام شاہ غزنوی (۵۵۲ھ / ۱۱۵۷ء تا ۵۵۵ھ / ۱۱۶۰ء) کی مدح میں ایک قصیدہ کہا تھا، پھر سیّد حسن غزنوی نے عمادی ہی کی تقلید میں ایک قصیدہ بہرام شاہ کی مدح میں بھی لکھا تھا۔

[اس کے ایک قصیدے سے پتا چلتا ہے کہ] جب سنائی نے غزنین سے بلخ کا سفر کیا تھا (یعنی ۵۰۸ھ سے پہلے)؛ اس کے بعد عمادی نے رے کا سفر اختیار کیا نیز یہ کہ وہ لشکر سلطان میں بھی رہا تھا۔ غالبًا اس وقت سے اس نے ری کے ایک ضلع شہریار نامی میں قیام کیا [اور شہریار کی نسبت سے وہ شہریاری بھی کہلایا]۔ یہاں اس کے قیام کی مدت معلوم نہیں، لیکن یہ معلوم ہے کہ وہ یہاں سے شاہ مازندران عمادالدولہ فرامرز شاہ کے دربار میں گیا تھا اور اس کے قصیدے بھی کہے تھے۔

شاعر کا غزنین سے گہرا تعلق واضح ہوتا ہے، اس لیے ظاہر ہے کہ یہی عمادی غزنوی بھی کہلایا اور شہر یاری بھی۔ اب اس کے ممدوح کے متعلق راینو Rabino نے مازندران (ص ۱۳۵) میں لکھا ہے کہ شمس الملوک رستم بن قارن (۵۱۰ھ تا ۵۱۴ھ) کا بیٹا سیف الدین عمادالدولہ فرامرز ہی عمادی کا مربی تھا۔ میرزا محمد قزوینی (بیست مقالہ، ۲ : ۲۷۲، ۲۷۳) نے لکھا ہے کہ ''بہ احتمال بسیار قوی مخدوم عمادی ہمیں شخص (فرامرز بن رستم) است و بطور قطع و یقین معلوم نہ شد کہ آیا وے پسر این رستم بن قارن شہریار است یا پسر فخرالدولہ رستم بن شہریار''، لیکن حقیقت یہ ہے کہ عمادی فرامرز بن مرداویج بن وردان شاہ لنگرودی تھا۔ بہاءالدین محمد بن حسن اسفندیار نے تاریخ طبرستان (طبع عباس اقبال، تہران ۱۳۲۰ ہجری شمسی، ۲ : ۹۳) میں لکھا

ہے کہ ”سید جمال الدین ابوالقاسم علوی نانوای رستۂ استر آباد بود او و پدر او استر آباد بضمان داشتندے و عمادالدولہ مرداویج و فرامرز کہ ممدوح عمادی شاعر بودند، بادشاہ بودند و قلعۂ بالمن ملک ایشان بود ۔ برج عمادی ہنوز در آن قلعہ معمور است و آن را نمی تو انند شکافت ۔ چون مرداویج و فرامرز در گذشتہ و قلعہ با ارغش افتاد وردان شاہ و برادر او علی (یعنی پسران فرامرز) بخدمت علاء الدولہ (علی بن شہریار بن نجم الدولہ قارن، ۵۱۰ھ تا ۵۳۰ھ) شدند، ابن سید جمال الدین بخدمت وردان شاہ شد“ ۔ اس عبارت میں مرداویج کا لقب عماد الدولہ بتایا گیا ہے، لیکن عمادی کے کلام میں یہ لقب فرامرز ہے اور اس نے فرامرز ہی کی مدح لکھی تھی ۔ اسی کتاب (ص ۶۳، ۶۴) میں ہے کہ سپہبد (علاء الدولہ علی بن شہریار بن قارن) نے استر آباد کے قلعہ بالمن کا محاصرہ کیا ۔ اس قلعے میں فرامرز بن مرداویج تھا ۔ دو ماہ کے بعد اس نے سپہبد سے معافی مانگی اور اپنے بیٹے وردان شاہ کو بطور یرغمال اس کی خدمت میں بھیجا ۔ اسی زمانے میں سلطان محمد بن ملک شاہ (م ۵۱۱ھ) کے بیٹوں نے اپنے چچا سنجر کے خلاف سر اٹھایا ۔ سنجر ان کی سرکوبی کے لیے عراق روانہ ہوا اور سپہبد کو مدد کے لیے بلوایا ۔ ابھی سپہبد روانہ نہیں ہوا تھا کہ یہ اطلاع ملی کہ سنجر کے بھتیجوں نے بھی آ کر اس سے معافی مانگ لی ہے ۔ تاہم اس کے بعد موسم سرما میں اس کا ایک بھتیجا مسعود بن محمد بن ملک شاہ (م ۵۴۷ھ / ۱۱۵۲ء) سپہبد کے پاس آ کر ایک ماہ تک مہمان رہا اور مال و سپاہ حاصل کر کے گرگان کے راستے واپس ہوا ۔ وہاں فرامرز بن مرداویج نے، باوجودیکہ اس کا بیٹا وردان شاہ، سپہبد کے حوالے تھا، مسعود سے سپہبد کی شکایت کی ۔ مسعود نے فرامرز کو اسیر کر کے سنجر کے پاس بھجوا دیا اور ”خواستند کہ او را بپایان قلعہ آورند تا تسلیم کنند کہ فرمان حق یافت“ ۔ یعنی فرامرز کا انتقال ہو گیا جو ۵۳۰ھ / ۱۱۳۶ء کے قریب ہوا ہو گا، کیونکہ ابن اسفندیار (مترجمۂ براؤن، ص ۵۹) نے لکھا ہے کہ خلیفہ المسترشد کے قتل (۵۲۹ھ/۱۱۳۵ء) کے بعد سلطان مسعود پہلی بار سپہبد کے ہاں آیا تھا ۔ فرامرز کی مدح میں اس کے متعدد قصیدے ہیں ۔

ایک قصیدہ ایسا ہے جس کے تمہیدی اشعار سنائی کے ہاں بھی موجود ہیں (دیوان سنائی، ص ۱۱۷، بمبئی ۱۳۲۸ء) جو سلطان بہرام شاہ غزنوی (م ۵۵۲ھ) کی مدح میں ہیں اور وہی اشعار عمادی کے قصیدے میں اسی عمادالدولہ فرامرز کی مدح میں ہیں ۔

یہ اندازہ ہوتا ہے کہ عمادی اپنے ممدوح عمادالدولہ فرامرز کے انتقال (۵۳۰ھ/۱۱۳۶ء) کے وقت قلعۂ بالمن (استر آباد) میں نہیں ہو گا کیونکہ وہ طغرل بن محمد بن ملک شاہ (م ۵۲۹ھ/۱۱۳۴ء) کے دربار میں ۵۲۷ھ / ۱۱۳۲ء سے پہلے پہنچ چکا تھا، چنانچہ اس کے وزیر قوام الدین ابوالقاسم درگزینی (م ۵۲۷ھ / ۱۱۳۲ء) اور اس کے بیٹے جلال الدین کی مدح میں قصیدے کہے تھے ۔ پھر عمادالدولۃ فرامرز کے انتقال پر عمادی نے ایک رباعی بطور مرثیہ لکھی تھی ۔

ایک مرثیہ چھوٹی بحر میں بھی ہے اور بہت پر درد ہے ۔

سلطان طغرل بن محمد بن ملک شاہ اور عمادی کے تعلق کے متعلق راحۃ الصدور (ص ۲۱۰) میں ہے کہ ”امیر عمادی اگرچہ بملک مازندران اختصاصے داشت و لقب او از عماد الدولہ فرامرز شاہ مازندران مبنی است، عطست از شاعری حضرت سلطان (طغرل) یافت“ ۔ کتاب مذکور میں عمادی کے دو قصیدے طغرل کی مدح میں درج ہیں : لباب الالباب

(۲ : ۲۶۳ بعد) میں ایک قصیدہ ہے جس میں اتابک قراسنقر، ''امیر بار'' وغیرہ کا ذکر بھی آتا ہے ۔ ایک قصیدے میں ''امیر بار'' عزالدین قتلغ کی مدح کی ہے (جس کا ذکر تاریخ میں نہیں آتا) ۔ اس کی وجہ یہ ھی عمادی طغرل کے دربار میں پہنچا تھا ۔

عمادی نے سلطانی ھونے کا ذکر سلطان طغرل کی مدح میں بھی کیا ہے : ''که عمادی بندہ است سلطانی'' ۔

ایک اور قصیدے میں طغرل کے وزیر قوام الدین ابوالقاسم کی مدح ہے (آثار الوزراء، مخطوطہ بانکی پور، ورق ۱۸۳ الف) ۔ قوام الدین کے بیٹے جلال الدین ابوالفضل کی مدح میں بھی ایک قصیدہ ہے جس میں شاعر کی پشتِ خمیدہ اور ممدوح کی کم عمری کا ذکر ہے ۔

سلطان طغرل کے عہد کے ابو منصور المظفر بن ابوالحسن بن ارد شیر بن ابو المنصور العبّادی الواعظ المروزی (م ۵۴۷ھ) کی مدح اور عمادی کے بہرہ مند ھونے کا واقعہ راحة الصدور (ص ۲۰۹) میں مذکور ہے ۔ اس کی مدح میں دو قصیدے ملتے ھیں ۔ ان کے علاوہ عمادی کے چند ممدوح اور بھی تھے ۔ ابن اسفند یار (مترجمہ براؤن، ص ۵۹) نے لکھا ہے کہ اتابک عبدالرحمن بن طغایرک نے ارد بیل سے علاء الدولہ علی بن شہریار بن قارن (م ۵۳۰) کے دربار میں آ کر مدد چاہی تھی اور یہ کہ عمادی اس کا مدح نگار تھا ۔

یہ عبدالرحمن بعد میں سلطان مسعود بن محمد بن ملک شاہ کا حاجب (راحة الصدور، ص ۲۲۵) ھو گیا تھا ۔ ایک ترکیب بند میں آٹھ آٹھ اشعار کے آٹھ بند ھیں ۔

ان سے معلوم ھوتا ہے کہ عبدالرحمن کا لقب فخرالدین تھا ۔ (یہی لقب زبدة النصرة، اختصار البنداری، طبع ھوتسما، لائیڈن ۱۸۸۹ء، ص ۱۹۳ میں ہے) نیز یہ کہ اس نے ۵۴۷ھ میں وفات پائی ۔ اشعار سے یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ سلجوقی شاہ (یعنی مسعود بن محمد بن ملک شاہ) کا تربیت یافتہ تھا اور یہ بھی کہ ممدوح اگر ''امیر شعراء'' نہیں تو کم از کم شاعری کا ذوق ضرور رکھتا تھا ۔ ایک قصیدے میں اس کے لقب فخرالدین کا ذکر آیا ہے ۔ راحة الصدور (ص ۲۳۷) میں عبدالرحمن کے بیٹے کا نام فخرالدّین لکھا ہے ۔

ایک ممدوح عزّالدولہ عبدالواحد بھی تھا جس کا قصیدہ اس نے کہا ۔ بعض قصیدوں سے پتا چلتا ہے ۔ کہ امیر عبدالجلیل اور عبدالصمد بھی اس کے ممدوح تھے ۔ ان کے علاوہ اس کے اور ممدوح بھی تھے، جن کے متعلق معلومات میسر نہیں ۔

اب کچھ ایسے کلام پر بحث کی ضرورت ہے جس کی وجہ سے عمادی کے زمانے کی تعیین میں شبہات پیدا ھو گئے ھیں ۔ ڈاکٹر ریو Rieu نے (فہرست برٹش میوزیم ۲ : ۵۵۸) خیال ظاہر کیا ہے کہ عمادی کا ایک قصیدہ ''جہان پہلوان'' یعنی اتابک محمد بن ایلدگز (م ۵۸۲ھ) کی مدح میں ہے ۔ (غالباً اس کا ذکر لباب الالباب ۲ : ۳۵۷ بعد میں ہے) اس قصیدے ''میں خسرو گردون کمند شاہ جہان پہلوان'' آیا ہے ۔ لیکن ''شاہ جہان پہلوان'' سے اتابک محمد پہلوان مراد لینا صحیح نہیں بلکہ عین ممکن ہے کہ یہ قصیدہ کسی سلجوقی سلطان (یعنی طغرل بن محمد بن ملک شاہ؟) کی مدح میں ھو ۔ کیونکہ اسی قصیدے میں :

''ز علم زنگ رنگ باد نماید چونار''

آیا ہے جو سلجوقیوں (اور غزنویوں) کا عَلم تھا، لیکن اتابک محمد پہلوان کا عَلم سرخ تھا جیسا کہ مجیر بیلقانی نے کہا ہے :

''رایت سرخ ترا کافسر فتح و ظفر است''

(راحة الصدور، ص ۳۱۸)۔ ایک قصیدہ ملک طغان کی مدح میں بھی ہے جسے ریو نے ایک قصیدے کے مصرع ذیل کی وجہ سے غالبًا طغان شاہ ابن مؤید (۵۶۹ھ تا ۵۸۱ء) سمجھا ہے:

"خسرو ملک طغان کہ زبس لطف شاملش"

میرا خیال ہے کہ یہ طغان شاہ ابن موید نہیں بلکہ ملک طغان بن الپ ارسلان ہے، کیونکہ ملک ارغون بن الپ ارسلان (م ۴۸۹ھ) کی مدح میں عمادی کے اس قصیدے کا ذکر کیا جا چکا ہے۔

سید حسن غزنوی نے عمادی کی کئی شعری زمینیں اختیار کی ہیں۔

شاید عمادی کے مندرجہ ذیل اشعار بھی اسی ملک ارغون اور ملک طغان کے بھائی الپ غازی بن الپ ارسلان کی مدح میں ہوں گے:

تا چند ز صحبت مجازی تا کے سخنان نانمازی
اکنوں بارے شکر فراخ ست یعنی لب لعل الپ غازی

(المعجم از شمس الدین رازی، ص ۳۴۶)۔

عمادی کے انتقال کے متعلق ابو العلا گنجوی نے چند اشعار کہے ہیں۔ جن میں سے ایک یہ ہے:

چو رفت جان عمادی بمن گذاشت عماد
چو شد روان سنائی بمن گذاشت سنا

(مجموعہ قصائد فارسی – ۹۳/۲، مخطوطۂ حبیب گنج)

گویا منوچہر (م ۵۵۰ھ) (Zambaur: Manuel de genealogie، ص ۱۸۲) کے زمانے میں جب کہ ابوالعلاء گنجوی کی عمر ۵۵ سال سے گذر کر چھٹی دہائی میں تھی اس وقت عمادی اور سنائی نے انتقال کیا تھا۔ خانیکوف Khanikof نے تذکرہ خاقانی (اورینٹل کالج میگزین اگست ۱۹۳۶ء ص ۵۲) میں ابوالعلاء گنجوی کی مفروضہ پیدائش ۴۸۵ھ اور ۴۹۰ھ کے درمیان بتائی ہے۔ اس حساب سے وہ اشعار اس شاعر کی ۵۵ سالہ عمر کے بعد یعنی ۵۴۰ھ یا ۵۴۵ھ کے بعد لکھے گئے اور سنائی کا سال وفات ۵۴۵ھ قرار دیا جاتا ہے۔ اس لیے ظاہر ہے کہ ۵۳۵ھ تک عمادی بھی وفات پا چکا ہوگا۔

مآخذ: (۱) دیوان عمادی، خطی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ؛ (۲) مجموعۂ قصائد فارسی، ۹۳/۲ حبیب گنج؛ (۳) محمد بن بدر جاجرمی: مونس الاحرار مخطوطہ حبیب گنج؛ (۴) میرزا محمد قزوینی: بست مقالہ، ج ۲؛ (۵) H. L. Rabino: مازندران و استر آباد، گب میموریل ۱۹۲۸ء؛ (۶) ابن اسفندیار: تاریخ طبرستان، (مترجمۂ براؤن)، گب میموریل، ۱۹۰۵ء؛ (۷) بہاء الدین محمد بن حسن: تاریخ طبرستان (ہردو حصص، طبع عباس اقبال، تہران ۱۳۲۰ شمسی؛ (۸) ریو: فہرست مخطوطات، برٹش میوزیم، ج ۲؛ (۹) شمس الدین محمد بن قیس الرازی: المعجم فی معاییر اشعار العجم، گب میموریل، ۱۹۰۹ء؛ (۱۰) زبدة النصرة، اختصار البنداری، طبع ہوتسما، لائیڈن ۱۸۸۹ء؛ (۱۱) Zambaur: *Manuel de genealogie*؛ (۱۲) ہادی حسن: فلکی شروانی، طبع لنڈن، ۱۹۲۹ء؛ (۱۳) محمد عوفی: لباب الالباب، طبع براؤن و قزوینی، ۱۹۰۳ء، ج ۲، ۱۹۰۶ء، ج ۱؛ (۱۴) الراوندی: راحة الصدور، طبع محمد اقبال، گب میموریل، ۱۹۲۱ء؛ (۱۵) دیوان سید حسن غزنوی، تہران ۱۳۲۸ھ شمسی؛ (۱۶) تقی الدین کاشی: خلاصة الاشعار، مخطوطہ علی گڑھ یونیورسٹی؛ (۱۷) محمد امین احمد رازی: ہفت اقلیم، (مخطوطہ لکھنؤ یونیورسٹی)؛ (۱۸) علی قلی والہ داغستانی: ریاض الشعراء، مخطوطہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری و لکھنؤ یونیورسٹی لائبریری؛ (۱۹) محمد شمعون اسرائیلی: *Imadi, his life, times and Works*، علی گڑھ ۱۹۶۱ء)۔

(غلام مصطفٰی خان [تلخیص از ادارہ])

عمادیہ: کردستان کا ایک قصبہ جو موصل سے شمال میں ایک سو کلومیٹر کے فاصلے پر دریائے کاوہ (دریائے زاب کلان کے دائیں کنارے کا ایک

معاون) کے طاس میں واقع ہے۔ یہ قصبہ ایک پہاڑی کے اوپر آباد ہے اور اس کی بلند ترین عمارت قلعہ ہے، جو ایک سیدھی اور اونچی چٹان پر تعمیر کیا گیا ہے۔ قلعے میں پانی ان حوضوں سے آتا ہے جو چٹان کو کاٹ کر بنائے گئے ہیں۔ یہ قلعہ ایسے مقام پر واقع ہے کہ مشرق میں دریائے زاب کے بائیں کنارے کے معاونوں (شمدینان، روکوچوک، روان دز) کی وادیوں کے مواصلات اور مغرب میں خابور کے طاس کے راستے اس کی زد میں ہیں۔ عمادیہ کی آب و ہوا گرم اور مضر صحت ہے.

ابن الاثیر کا بیان ہے کہ اس قلعے کا نام عماد الدین زنگی کے نام پر رکھا گیا تھا، جس نے اسے ۵۳۷ھ/۱۱۴۲ء میں اس مقام پر تعمیر کرایا جہاں پرانے زمانے میں آشب (الکامل، ۹: ۶۰) یا الشعبانیہ (تاریخ الاتابکیہ Recueil des Hist. des Croisades، ۲/۲: ۱۱۴-۱۱۵) نام کا قلعہ تھا۔ اسے آل بویہ کے عماد الدولہ (م ۳۳۸ھ/ ۹۴۹ء) سے بھی منسوب کیا گیا ہے (دیکھیے نزھۃ القلوب، ص ۱۰۵) لیکن یہ غیر اغلب ہے۔ لہذا اس نام کی اصلی شکل عِمادیہ [بکسر العین] ہے لیکن آج کل کے تلفظ میں اسے عَمادیہ [بالفتح] کہا جاتا ہے.

عمادیہ میں بہدینان خاندان کے کرد رؤسا حکومت کیا کرتے تھے جو اصلاً ایک اور جگہ تاروں سے (دیکھیے Hoffmann: Auszüge، ص ۲۲۲) آئے تھے، جو شمس الدینان (شمدینان) کی مملکت میں واقع تھا۔ شرف الدین (۱: ۱۰۶ تا ۱۱۵) نے ان کی آمد کے زمانے کا سراغ تخمیناً ۶۰۰ھ/ ۱۲۰۳ء تک لگایا ہے۔ اپنے زمانۂ عروج میں اس مملکت میں بعض دوسرے متصلہ علاقے (مثلاً عقرشوش، دھوک حتی کہ زخو بھی) شامل تھے۔ متأخر بہدینان امرا کبھی ایران کے صفویوں کی طرف ہو جاتے اور کبھی عثمانلی ترکوں کی طرف اور بالآخر عثمانلیوں نے ان کے علاقے کو اپنی سلطنت میں شامل کر لیا۔ ان کے زیر اقتدار عمادیہ کبھی ولایت وان میں اور کبھی ولایت موصل میں شمار ہوتا رہا۔ ۱۹۲۶ء میں موصل کے معاملے کے طے ہو جانے کے بعد سے عمادیہ عراق کا ایک جزو بن گیا ہے.

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم، ۳: ۷۱۶؛ (۲) K. Ritter: *Erdkunde*، ۹: ۷۱۶ تا ۷۲۰، ۷۲۷، ۱۱: ۹۰۵ ببعد؛ (۳) E. Reclus: *Nouv. geogr. univ.*، ۹: ۳۲۰؛ (۴) G. Hoffmann: *Auszüge aus Syrischen Akten persischer Martyrer*، لائپزگ ۱۸۸۰ء، ص ۲۰۳، ۲۱۱ ببعد؛ (۵) M. Hartmann: *Bohtan* (*Mittell der Berliner Vorderasiat. Gesellsch*، ۱۸۹۷ء، ۱۸۹۸ء)، ص ۱۰۰، حاشیہ ۲، ص ۹۲، حاشیہ ۱، ص ۱۰۷؛ (۶) M. Rousseau: *Description du Pachalik de Bagdad*، پیرس ۱۸۰۹ء، ص ۱۹۸ و مواضع دیگر (دیکھیے اشاریہ، ص ۲۲۰)؛ (۷) H. A. Layard: *Nineveh and its remains*، ۱۸۵۰ء، ۱: ۱۵۷ تا ۱۶۲؛ (۸) Sandreczki: *Reise nach Mosul und Urmia*، ۳: ۲۷۵ ببعد؛ (۹) Thielmann: *Streifzüge in Kaukasus*، ۱۸۷۵ء، ص ۵۲۹؛ (۱۰) V. Cuinet: *La Turquie d' Asie*، ۲: ۷۹۵؛ (۱۱) Le Strange، ص ۹۲ ببعد؛ (۱۲) Sir A. Wilson: *Mesopotamia*، ۱۹۱۷ء تا ۱۹۲۰ء، لنڈن ۱۹۳۰ء، بہ امداد اشاریہ.

([V. MINORSKY] M. STRECK)

عَمارہ: (طول بلد ۴۷ درجہ ۱۳ دقیقہ مشرق، عرض بلد ۳۱ درجہ ۵۰ دقیقہ شمال) ۱۳۳۳ھ/ ۱۹۱۴ء تک جنوبی عراق میں اسی نام کی ترک سنجاق کا صدر مقام تھا اور ۱۳۴۰ھ/ ۱۹۲۱ء سے مُلکِ عراق کی ایک لوا کا صدر مقام ہے جس میں علی الغربی اور قلعۂ صالح کی ماتحت قضائیں بھی شامل ہیں۔ یہ مقام دریائے دجلہ کے بائیں کنارے

ایک خوش منظر جگہ پر آباد ہے، جو ایران کی قریب ترین پہاڑیوں سے ۳۰ میل کے فاصلے پر ہے۔ یہ سیر حاصل علاقہ ہے، اس لیے کہ سیلابی نہروں سے اس کی زمینوں کی آبیاری ہوتی ہے، چاول اور کھجور افراط سے پیدا ہوتے ہیں اور نیم دلدلی اور نیم اناج پیدا کرنے والے علاقے میں بھیڑ بکری کی پرورش بھی بکثرت ہوتی ہے۔ عمارہ ترکی فوجی چوکی کی حیثیت سے صرف ۱۲۷۹ھ/ ۱۸۶۲ء میں اس غرض سے آباد کیا گیا تھا کہ بنو لام اور آل بو محمد قبائل کو جو ہمیشہ آپس میں لڑتے بھڑتے رہتے تھے، قابو میں رکھا جا سکے۔ اس کے بعد جلد ہی اس قصبے نے ترقی کی اور مقامی منڈی، تجارتی مرکز، ملکی نظم و نسق کا صدر مقام اور دخانی دریائی جہازوں کے لیے ایندھن لینے کا مقام بن گیا، نیز ۱۳۰۸ھ/ ۱۸۹۰ء سے سلطان عبدالحمید ثانی کی بڑی جاگیروں کا انتظامی مرکز بھی یہی قرار پایا۔ اس قصبے کی سابقہ و موجودہ آبادی کے عناصر یہ ہیں: شیعی اور (ان سے کم) سنّی مسلمان عرب، جن کے ساتھ ساتھ کچھ کلدانی عیسائی، لُر اور ایرانی، صابی سیم گر، اور ۱۳۷۰ھ/ ۱۹۵۰ء تک یہودی بھی تھے۔ برطانوی قبضے اور عمل داری (mandate) (۱۳۳۴ھ/ ۱۹۱۵ء تا ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء)، نیز عراقی حکومت کے زمانے میں یہ قصبہ بہت پھیل گیا ہے اور جابجا جدید قسم کی عمارتوں کے علاوہ ذرائع آمد و رفت اور رفاہ عامہ سے متعلق بہت سی سہولتیں بھی فراہم ہو گئی ہیں، لیکن علاقے کے وہ مسائل جو قبائلی علاقے کے نظم و نسق اور زرعی زمین کی اجارہ داری کے سلسلے میں در پیش ہیں، ابھی بڑی حد تک حل نہیں ہو سکے۔

مآخذ: (۱) ترکی دور کے لیے ؛ V. Cuinet : *Le Turquie d'Asie*، پیرس ۱۸۹۲ء، ۳ : ۲۶۹ ؛ (۲) S. H. Longrigg : *Four Centuries of Modern Iraq*، آکسفرڈ ۱۹۲۵ء؛ (۳) J. G. Lorimer : *Persian Gulf Gazetteer*، ج ۲، کلکتہ ۱۹۰۸ء؛ چودھویں تا بیسویں صدی کے لیے دیکھیے S.H. Longrigg : *Iraq, 1900-1950*، لندن ۱۹۵۳ء۔

(S. H. LONGRIGG)

عمارت: (ع)؛ بمعنی ''مکان''، ''حویلی''؛ ترکی میں کھانے پینے کے ان مقامات [لنگر خانوں] اور اقامت گاھوں کو کہتے ہیں جہاں مدرسے کے بچوں اور دینیات کے متعلمین کو کھانا ملتا تھا، جو روٹی اور بکری کے گوشت کے یا سبزی کی ایک دو رکابیوں پر مشتمل ہوتا تھا، اسی طرح غربا کو اس قسم کا کھانا مع تین یا پانچ اسپر Asper [چاندی کا ایک چھوٹا ترکی سکہ] روزانہ فی شخص اور بعض اوقات ۱۰ اسپر روزانہ بھی دیا جاتا تھا۔ ان اداروں کے اخراجات اوقاف سے ادا ہوتے تھے، ۱۳۳۶ء میں اورخان نے اس قسم کا پہلا ادارہ عامۃ الناس کی بہبودی کے لیے ازنیق (Nicaea) میں قائم کیا تھا۔ اس کا افتتاح اس نے خود کیا اور بہ نفس نفیس غربا کو کھانا تقسیم کیا، اور پہلی بار یہاں شمعوں اور بتیوں کو روشن کیا تھا۔ سلطان مراد دوم نے بھی عمارت میں اپنے درباری علما کی ضیافت کی اور پھر عمارت کا اسی طریق پر افتتاح کیا۔ اٹھارھویں صدی کے آخر میں قسطنطینیہ کی عمارات سے روزانہ ۳۰ ہزار اشخاص کو کھانا ملتا تھا۔ حسب ذیل تمام شاھی جامع مساجد کے ساتھ ایک ایک عمارت بھی تھی: ایا صوفیا (اس کے باورچی خانے کی بنیاد ۱۱۵۵ھ/۱۷۴۲ء میں سلطان محمود اول نے رکھی تھی) بایزید، فاتح، سلیمیہ، سلیمانیہ، احمدیہ، نورعثمانیہ وغیرہ۔ ایران میں لفظ عمارت کا تلفظ عِمارت ہے اور اس کے معنی ''محل'' ہیں۔ مثلاً شمس عِمارت (سورج محل تہران میں)۔

مآخذ: (۱) M. d'Ohsson: *Tableau de l'empire othoman*، ۲: ۶۰؛ (۲) تیمرتی، اقتباس در Hammer: *Gesch. des Osm. Reiches*، ۱: ۱۰۹؛ (۳) حافظ حسین ایوان سرایی، حدیقة الجوامع، ص ۵، ۱۳، ۱۶، ۱۸، ۲۲ (= Hammer، کتاب مذکور)؛ (۴) Van Gaver و Jounnin: *Turquie*، ص ۹۰، ۱۵۴.

(Cl. Huart)

* **عُمارہ بن ابی الحسن علی: بن زیدان الحَکَمی الیمنی**؛ ایک عرب ادیب جو ۵۱۵ھ/ ۱۱۲۱ء میں تہامۃ الیمن کے ضلع الزّرائب میں بمقام مُرْطان پیدا ہوا، جو وادی وساع میں واقع ہے اور جسے ۲ رمضان ۵۶۹ھ/ ۶ اپریل ۱۱۷۴ء کو قاہرہ میں صلاح الدّین (رکّ بآن) کے حکم سے قتل کر دیا گیا۔ اس زمانے میں یمن بہت سی چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹا ہوا تھا اور مسلسل خانہ جنگیوں میں بری طرح مبتلا تھا۔ لیکن اس وقت بھی خصوصاً بڑے شہروں میں، علوم نقلیہ کا خاصا چرچا تھا۔ عمارہ کے والد نے ۵۳۰ھ/۱۱۳۶ء میں اسے زبید بھیج دیا جہاں اس نے عبداللہ بن الابّار اور دوسرے معلّمین کے زیر ہدایت خصوصیت کے ساتھ فقہ شافعی کا درس لیا۔ ۵۳۵ھ میں اسے معلمی کی سند (اجازہ) ملی۔ وہ تین سال تک زَبِید کے مدرسے میں تعلیم دیتا رہا۔ جب زَبِید میں ھی خانہ جنگی کا زیادہ زور ہوا تو وہ کچھ وقت کے لیے عَثَّرہ کے ساحلی مقام پر چلا گیا جہاں حکومت کے ایک مدّعی علی بن مہدی [رکّ بآن] سے اس کے گہرے مراسم رہے۔ زبید میں واپسی پر اس نے مطالعہ جاری رکھا اور ۵۳۸ تا ۵۴۸ھ میں زبید اور عدن کے درمیان تجارت کرنے لگا، جس کی وجہ سے اس کی زبید کے ایک حبشی الاصل حکمران خانوادے بنو نجاح سے راہ و رسم ہو گئی۔ وہ ۵۳۸ھ میں اس خانوادے کے بعض افراد کے ہمراہ اپنے پہلے حج پر گیا۔ عدن میں اس نے ادبی حلقوں میں شمولیت اختیار کی اور اسے اپنی شاعرانہ صلاحیتوں کو جلا دینے کا موقع ملا۔ عدن کے حکمران خاندانوں بنو زُرَیع اور بنو نجاح کی باہمی رقابت نے اس کے خلاف سازشیں کھڑی کر دیں جنھوں نے اس کی زندگی کو خطرے میں ڈال دیا اور مجبوراً اسے یمن چھوڑنا پڑا۔ وہ ۵۴۹ھ/۱۱۵۵ء میں پھر حج کے لیے مکہ گیا۔ یہاں اسے شریف قاسم بن ہاشم نے مصر کے فاطمیوں کے پاس ایک سفارت پر بھیجا۔ وہ اسی سال مکّے لوٹ آیا۔ آخری مرتبہ ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء میں وہ زبید اور عدن گیا۔ ۵۵۳ھ میں اس نے پھر حج کیا اور جب اسے دوبارہ سفارت پر روانہ کیا گیا تو اس نے مصر ھی میں مستقل سکونت اختیار کر لی۔ اس نے [ایک مرتبہ] خود کہا تھا کہ وہ یہاں ''جاہ اور مال'' حاصل کرنے آیا تھا (اطلُبُ الجاہ و المال، دیوان، ۱: ۲۸۷)؛ اس کی بعد کی زندگی بالکل ایک عرب ادیب کی زندگی کا نمونہ تھی۔ وہ اگرچہ کچھ عرصے تک قاضی کہلایا لیکن اس کی ساری کوششیں درباری شاعر بننے کے لیے وقف تھیں۔ اس کے قصائد کا انتساب اکثر وہاں کے آخری نکمّے فاطمی خلفا الفائز [رکّ بآن] (م ۵۵۵ھ/ ۱۱۶۰ء) اور العاضد [رکّ بآن] (م ۵۶۷ھ/۱۱۷۱ء) کے بجائے ان کے خود مختار وزراء کے نام سے ہوتا تھا جو بساط حکومت پر کٹھ پتلیوں کی طرح آتے جاتے رہے (مثلاً طَلَائِع بن رُزِّیک [رکّ بآں] (م ۵۵۶ھ/ ۱۱۶۱ء)، رزیک (م ۵۵۸ھ/ ۱۱۶۳ء) ضرغام [رکّ بآں، (م ۵۵۹ھ/ ۱۱۶۴ء) اور شیرکوہ [رکّ بآں] (م ۵۶۴ھ/۱۱۶۹ء)۔ ان مسلسل درباری تبدیلیوں کے دوران عمارہ برابر اپنی جگہ پر قائم رہا۔ جب ابتدا میں صلاح الدین وزیر کی حیثیت میں صاحب اقتدار ہوا تو اس نے ۱۱۶۹ء میں ایک منظوم درخواست پیش کی جس

کا خاطر خواہ نتیجہ نکلا - اسے حکمران خاندان کے خاتمے پر مشکلات کا سامنا پڑ گیا - عمارہ نہ تو شیعی تھا اور نہ ہی اسمٰعیلی (تاہم قبّ عماد الدین در Derenbourg، ۱ : ۳۳۹ یا الجندی (وہی کتاب، ۲ : ۵۵۹ تا ۵۷۴)؛ لیکن اس کی ہمدردیاں فاطمیوں کے ساتھ تھیں جس کا اظہار اس نے علی الاعلان ایک مقبول عام مرثیے میں کیا - اس کے بعد ہی وہ ایک سازش میں ملوث ہو گیا جس کا مقصد فاطمیوں کی بحالی تھا، لیکن وہ دوسرے شرکا سمیت مصلوب ہو کر قاہرہ کے قبرستان میں دفن ہوا۔

اپنے ہمعصروں میں عمارہ بالخصوص فقه میں مستند مشہور تھا - وہ زبید میں الفرضی اور الیمن میں الفقیہہ کے لقب سے متعارف تھا (دیکھیے الجَندی در Derenbourg، ۲ : ۵۳۶) - اس نے فرائض پر متعدد درسی کتب تصنیف کیں جو اس کی زندگی میں اس کے وطن مالوف میں مقبول و مروّج تھیں (دیکھیے النُکت در Derenbourg، ۱ : ۲۳)، اس کی فقہی تصانیف اب بالکل ناپید ہیں اور ہم اسے محض ایک معمولی قسم کے ادیب کی حیثیت سے جانتے ہیں - اس کی کتابیں خود اس کے دور کی تاریخ کے لیے کافی اہم ہیں، لیکن Derenbourg نے ان کی ادبی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے میں بہت کچھ مبالغہ کیا ہے - ان میں سب سے زیادہ دلچسپ شاید النُکت العصریہ فی اخبار الوزراء المصریہ ہے جس میں اس کی زندگی کی بہت سی تفصیلات، اس کے اشعار کا انتخاب اور ہمعصر مصری وزرا پر یادداشتیں مندرج ہیں - اس کتاب میں ۵۵۸ھ / ۱۱۶۲ء سے لے کر شاور کی وفات (۵۶۴ھ/۱۱۶۹ء) تک کے واقعات موجود ہیں - اس نے اپنی تاریخ الیمن قاضی الفاضل [ارك بان] (۱۱۳۵ء تا ۱۲۰۰ء) کے نام منتسب کی - یہ کتاب ۵۶۳ھ میں اسی قاضی کی تجویز پر شروع کی گئی تھی اور اگلے سال مکمل ہو گئی (طبع H. C. Kay) - یہ کتاب عمارہ کے پیش رو امیر زبید جیّاش بن نجاح (م ۴۹۸ھ/ ۱۱۰۴-۱۱۰۵ء) کی کتاب المفید فی اخبار زبید پر مبنی ہے جو ہم تک نہیں پہنچی - عمارہ کی کتاب تاریخ الیمن کے نام سے مشہور ہے - اس کتاب کی اہمیت ان باتوں میں مضمر ہے جنھیں عمارہ نے اپنے ذاتی مشاہدے یا اوروں سے سن کر لکھا ہے - اس کے ترسلات، جن کی چنداں اہمیت نہیں، تعداد میں نو ہیں (طبع Derenbourg، ۲ : ۴۳۳ تا ۴۹۰) - ان میں قاضی الفاضل کے مشہور رسائل کے اثرات نظر آتے ہیں کیونکہ ان کی عبارت مقفّٰی اور ہر قسم کے صنائع سے مالامال ہے - اس نے شعرائے عرب خصوصاً شعرائے یمن کا جو انتخاب مرتب کیا تھا وہ ہم تک نہیں پہنچا، لیکن عماد الدین نے اپنی کتاب خریدة القصر میں اس سے بہت کام لیا تھا - اس کے دیوان (طبع Derenbourg، ۱ : ۱۵۵ تا ۳۹۴؛ ۲ : ۴۰۵ تا ۴۲۳ و ۵۱۱ تا ۵۳۹) کا کوئی عمدہ نسخہ مرتب نہیں ہو سکا اور جس قدر قلمی نسخے معلوم ہیں ان میں نہ صرف اختلاف ہے بلکہ وہ سب مکمل بھی نہیں ہیں، مثلاً فاطمیوں کے متعلق مشہور مرثیے کا خود اس کے دیوان میں کہیں نشان نہیں، بلکہ اس کا پتا علیحدہ مخطوطات اور دوسرے مآخذ کے ذریعے چلتا ہے (علاوہ ان متنوں کے جو ابن واصل اور المقریزی سے لے کر Derenbourg، ۲ : ۱۲۳ تا ۱۱۶ نے دیے ہیں، اب دیکھیے القلقشندی : صبح الاعشٰی، قاہرہ ۱۹۱۳ء، ۳ : ۵۳۰ تا ۵۳۲) - شاعر کی حیثیت میں عمارہ تمام تر عباسی شعرا کے آخری عہد کی روایات کا مقلد تھا - اس کے مدحیہ قصائد بشار اور البحتری کی طرز کے ہیں (دیوان، ۱ : ۲۹۶ تا ۲۶۷) - ان شعرا کے علاوہ اس نے ابوتمام اور المتنبی کی بھی پیروی کی تھی : (عرب نقادوں نے یہ بات پہلے ہی معلوم کر لی تھی،

مثلاً قب ابن الاثیر: المثل السائر، قاہرہ ۱۲۸۲ھ، ص ۴۰۹) ۔ موخر الذکر کا اثر بالخصوص نہ صرف اشعار بلکہ اکثر رسائل کی عبارات میں بھی نمایاں ہے ۔ جہاں تک موضوع کا تعلق ہے اس کے اشعار زیادہ تر مدحیہ یا ماتمی قصائد پر مشتمل ہیں ۔ اس کے کلام میں ہجو نسبۃً بہت کم ہے، کیونکہ ایک بار اس نے اپنے باپ سے عہد کیا تھا کہ وہ کسی مسلمان کی تذلیل نہیں کرے گا، Derenbourg، ۲ : ۹۱) ۔ اس دور کے ذوق کے مطابق ہمیں اس کے دیوان میں اکثر عریاں اشعار ملتے ہیں دیوان، ۱ : ۳۸۳ و ۳۹۳، ۲ : ۳۲۱ و ۳۳۳) ۔ اس کی شاعری معنی و صورت کے لحاظ سے روایتی ہے، صرف چند موشحات اس سے منسوب ہیں (دیوان، ۳۸۸ تا ۳۹۱) جن کا اضافہ M. Hartmann: Das Arabesche Strophengedicht، ج ۱، ویمر ۱۸۹۷ء میں کر لینا چاہیے۔

مآخذ: (۱) Henry Cassels Key: Yaman, Its early mediaeval History by Najam ud Din 'Omârah-al-Hakamî. The Original text with Translation and Notes، لنڈن ۱۸۹۲ء (اس ضمن میں دیکھیے W. Robertson Smith: Remarks، در JRAS، ۱۸۹۳ء، ص ۱۸۱ تا ۲۱۲، اور C. Kay. Henry: Observations، وہی کتاب، ص ۲۱۸ تا ۲۲۶)؛ (۲) از Hartwing Derenbourg، ج ۱، 'Oumara du Yemen, sa vie et son oeuvre.... Autobiographie et Ricits sur les vizirs d'Egypte. Choix de Poesies، پیرس ۱۸۹۷ء (PELOV، سلسلہ ۴، ج ۱۰)؛ ج ۲ (حصہ عربی) Poésies, Épitres, Boigrophies. Notices en arabe par Oumara et sur پیرس ۱۹۰۲ء، ج ۲ 'Oumara، (حصہ فرانسیسی) ۔ Vie de 'Oumara du Yémen، پیرس ۱۹۰۴ء تا ۱۹۰۹ء، مصنف کی موت کے بعد مکمل نہ ہو سکی) (PELOV، سلسلہ ۴، ج ۱۱)؛ (۵) Derenbourg نے اہم عربی مآخذ اصل متن میں درج کیے ہیں، ۱ : ۳۹۵ تا ۳۹۹، ۲ : ۴۹۱ تا ۵۰۲ و ۵۰۴ تا ۶۰۲ (اب ان میں بہت سی کتابوں کا اضافہ کیا جا سکتا ہے، مثلاً (۲) الیافعی: مرآۃ الجنان، ج ۳، حیدرآباد ۱۳۳۸ھ، ص ۳۹۰ تا ۳۹۲؛ (۳) F. Wustenfeld: Geschichte der Fatimiden-Chalifen، Gottingen ۱۸۸۱ء، ص ۳۴۳ تا ۳۴۷؛ (۴) وہی مصنف: Die Geschichtschreiber der Araber und Ihre Werke، گوٹنگن ۱۸۸۲ء، ص ۹۰ - ۹۱، عدد ۲۶۳؛ (۵) P. Casanova: Les derniers Fatimides، در MIFAO، ج ۶، حصہ ۳، قاہرہ ۱۸۹۳ء، ص ۳۲۰ و ۳۲۱، ۴۴۱؛ (۶) Brockelmann: GAL، ۱ : ۳۳۳ - ۳۳۴؛ (۷) الزرکلی: الاعلام، ج ۲، قاہرہ ۱۹۲۷ء، ص ۷۰۹ تا ۷۱۰؛ (۸) یوسف الیان سرکیس: معجم المطبوعات العربیہ و المعربہ، (عربی) قاہرہ (۱۹۲۹ء)، ص ۱۳۷۷ تا ۱۳۷۹ ۔ امید ہے کہ اسماعیلی ادب میں دلچسپی کے احیا کے باعث فاطمیوں کے دور آخر میں عمارہ کی سرگرمیوں پر مزید روشنی پڑے گی۔

(IGN. KRATSCHKOWSKY)

عَمَالِقَہ: (عمالیق)؛ بائبل کے Amalekites)، قرآن پاک میں یہ نام مذکور نہیں، البتہ مسلمانوں کی ادبی روایات اس قدیم قوم کو بائبل کی کتاب پیدائش، باب دہم، کے انساب کے مطابق (لد ۔ لاوذ یا ارپخشد کے وساطت سے) سام کی اولاد بتاتی ہیں ۔ وہ Philistines کی (قوم جالوت) اور اہل مدین کی (جنہیں بلعم نے بنو اسرائیل کو بدکاری کی ترغیب دینے پر آمادہ کیا تھا) جگہ لیتے ہیں اور بیان کیا جاتا ہے کہ فراعنہ مصر انہیں کی نسل سے تھے ۔ دوسری جانب زمانہ قبل اسلام کی تاریخ عرب کی اساطیر میں نیز یمنیوں کی نقل وطن کے افسانوی دور میں، انہیں طَسم، جَدِیس اور ثمود کے ساتھ ان قبائل میں شامل کیا گیا ہے جو عربی زبان

بولنے والے سب سے پہلے قبائل تھے ۔ حضرت ہود ؑ کے زمانے میں وہ الحجاز میں رہتے ہوے، لیکن یہ بھی کہا جاتا ہے کہ حضرت ہود ؑ نے انہیں بابل میں تبلیغ کی تھی ۔ حضرت اسمٰعیل ؑ کی پہلی بیوی جنھیں طلاق دے دی گئی تھی، قوم عمالقہ میں سے تھیں ۔ اس قوم کی اخلاقی برائیاں اس کی تباہی لانے کا موجب بنیں ۔ ملک عملوق کے حق شب عروسی (*Jus primae noctis*) کے بارے میں باتیں عوامی روایات سے تعلق رکھتی ہیں ۔ یوشع نبی نے ان کے خلاف جنگ کی اور یثرب میں یہودیوں کی جو بستیاں تھیں ان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ اس جنگ کا ایک غیر متوقع نتیجہ تھیں جو یوشع نبی کے حکم سے عمالقہ کا نام و نشان مٹا دینے کے لیے لڑی گئی لیکن پوری طرح انجام نہ پا سکی تھی ۔ حضرت داؤد ؑ نے بھی عمالقہ سے جنگ کی تھی ۔ یمامہ میں بھی عمالقہ کی ایک بستی کا ذکر آتا ہے اور اودناتوس اور زینوبیا کی تدمری (Palmyrene) سلطنت کے بارے میں جو مبہم سی یادیں باقی ہیں، انہیں بھی عمالقہ سے منسوب کر دیا جاتا ہے ۔ Nöldeke وضاحت کر چکا ہے کہ اس بارے میں ان حوالوں کے علاوہ جو بائبل میں پائے جاتے ہیں اور بجای خود مبہم ہیں، ان قصوں کی کوئی تاریخی بنیاد نہیں ہے ۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام: السیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۵؛ (۲) التیجان، حیدرآباد ۱۳۴۷ھ/۱۹۲۸ء، ص ۲۹ ببعد، ۵۴ ببعد؛ (۳) الطبری، ۱: ۲۱۳، ۷۷۱، ۱۱۲۱؛ (۴) الاغانی، ۳: ۱۲ - ۱۳، ۱۳: ۱۰۹؛ ۱۹: ۹۴؛ (۵) المسعودی: مروج، ۲: ۲۹۲؛ ۳: ۹۱ تا ۱۰۴، ۲۷۰، ۲۷۳ ببعد؛ (۶) الکسائی (طبع I. Eisenberg)، ص ۱۰۲، ۱۴۴ ببعد، ۲۰۱؛ (۷) الثعلبی: عرائس المجالس، قاہرہ ۱۳۲۰ھ/ ۱۹۰۱ء، ص ۶۲، ۸۲؛ (۸) اکثر داستانوں کا مفید مطلب خلاصہ در Caussin de Perceval: *Essai sur l'histoire des Arabes*، پیرس ۱۸۴۷ء، بامداد اشاریہ بذیل مادہ عمالقہ؛ (۹) Th. Nöldeke: *Über die Amalekiter*، *Orient und Occident*، ۲: ۶۱۴ ببعد (Göttingen [illegible] ۱۸۶۴ء؛ (۱۰) D. Sidersky: *Les Origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans la vie des Prophètes*، ۱۹۳۳ء، ص ۵۱ تا ۵۳؛ (۱۱) Wiet: *L'Egypte de Murtadi*، پیرس ۱۹۵۳ء، ص ۲۹ تا ۳۲ ۔

(G. VAJDA)

عمامہ: پگڑی، دستار؛ مشرق کے اسلامی ممالک میں مردوں کے سر کا لباس جس میں بالعموم ایک ٹوپی ہوتی ہے اور اس کے گرد کچھ کپڑا لپٹا ہوتا ہے ۔ اس نام turban سے ملتے جلتے الفاظ صرف یورپ کی زبانوں میں پائے جاتے ہیں (انگریزی: Turban، turband؛ فرانسیسی: Turban، Tulban؛ جرمن: Turban؛ اطالوی، ہسپانوی اور پرتگیزی: Turbanto؛ ولندیزی: Tulband؛ رومانوی: tulipan ۔ یہ سب کے سب ان قدیم تر صورتوں سے مشتق ہیں جن میں ضمّے کی آواز (u) موجود ہے: (ت) iban (tourbante، tourban، tourbant، tolopan، tulipan) اور بالعموم اس لفظ کو فارسی لفظ دلبند سے ماخوذ مانا جاتا ہے، جس سے لفظ tulip کو بھی مشتق بتایا جاتا ہے (تب Meyer Lübke: *Romanisches etymologisches Wörterbuch*، ہائیڈل برگ ۱۹۱۱ء، ص ۶۸۲، جہاں *Revue des Langues Romanes* ۵۳: ۳۴۴، کے حوالے سے ہتھوڑے جیسے سر والی شارک مچھلی کا ہسپانوی نام torbondato بھی مذکور ہے)؛ تاہم یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ دُلبند کا لفظ مشرق میں اتنے وسیع پیمانے پر مروج نہیں جتنا کہ یورپ میں لفظ turban کے عام استعمال سے توقع کی جا سکتی تھی، بلکہ اس لفظ کا استعمال صرف اس رقبے تک محدود ہے جہاں فارسی

(اور کسی حد تک ترکی) زبان بولی جاتی ہے اور پھر یہاں بھی پگڑی کے لیے صرف بھی اکیلا لفظ مستعمل نہیں ہے۔ عربی زبان میں سب سے عام لفظ عمامه ہے جس کا اصلی مفہوم وہ کپڑا ہے جو ٹوپی کے گرد لپیٹا جائے اور جو بعد میں پورے لباس سر کے لیے استعمال ہونے لگا، ترکی میں پگڑی کا عام نام جارق ہے۔ ان کے علاوہ اور بھی کئی ایک نام ہیں جو عام طور پر پگڑی (turban) اور اس کے مختلف حصوں کے لیے اسلامی ممالک میں استعمال ہوتے ہیں۔ ان کا ذکر ایک ابتدائی فہرست کی صورت میں اس مادے کے آخر میں کر دیا گیا ہے.

عرب میں زمانۂ جاهلیت کے بدویوں کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ عمامه پہنا کرتے تھے اور یہ بھی خیال کیا جاتا ہے کہ پگڑی کا کلاہ تو ایرانی ہے اور جو کپڑا اس کے گرد باندھا جاتا ہے، عمامه کا خالص عربی جز ہے *Altarabisches* : Jacob *Beduinenleben*، ص ۳۳ و ۲۳۷) .

اسلام میں آگے چل کر عمامه کی سه گونه اهمیت هو گئی، یعنی وہ عربوں کا قومی لباس، مسلمانوں کا مذهبی لباس اور شہری ملازمین کا (جن کے وظائف بعد میں مذهبی اور انتظامی عہدوں یعنی وظائف دینیه و دیوانیه میں تقسیم هو گئے) پیشه ورانه لباس تھا برعکس فوجی ملازمین کے .

رسول اکرم صلی اللہ علیه و آله و سلم کے عمامے کی بابت حدیث کے ذریعے کئی تفصیلات هم تک پہنچی ہیں، ایک حدیث میں مجملاً بیان کیا گیا ہے، عمامه ''مومن کی شان اور عرب کی عزت'' ہے (وَقار لِلْمُسْلِم و عِزٌ لِلْعَرَب) اور رسول اللہ صلی اللہ علیه و آله و سلّم بالخصوص پگڑی کے مالک (صاحب العمامه) هیں۔ اس ضمن میں صرف ایک حدیث ہے، یعنی: مُحرِم [احرام باندھنے والے] کو عمامه یا قمیص یا سراویل وغیرہ پہننے کی اجازت نہیں ہے (دیکھیے البخاری، باب العَمائِم (لباس، باب ۱۰)۔ ایک کثیر الرّاویت حدیث یہ ہے کہ ''پگڑیاں عربوں کے تاج هیں'' (العَمائم تِيجانُ العرب) جس کی مختلف تاویلیں بیان کی جاتی هیں، یعنی یا تو یہ کہ عمامے عربوں میں ایسے هی نایاب هیں جیسے دوسری اقوام میں تاج کیونکہ بدوی زیادہ‌تر ٹوپیاں پہنتے هیں یا سر کا کوئی لباس بھی نہیں پہنتے، یہ کہ عرب عمامے اس طرح پہنتے هیں جیسے ایرانی تاج، گویا عمامه عربوں کا قومی نشان ہے جیسا کہ تاج ایرانیوں کا۔ اسی طرح کی ایک اور حدیث کا مضمون یہ ہے ''عمامے پہنا کرو تاکہ قدیم تر قوموں سے مختلف نظر آؤ (إعْتَمُّوا خَالِفُوا الأُمَم قَبْلَكُم).

ان سے بھی زیادہ کثیر التعداد ایسی احادیث هیں، جو عمامے کو مسلمانوں کا نشان قرار دیتی هیں تاکہ وہ کفار کے مقابلے میں پہچانے جا سکیں، [مثلاً] عمامے اسلام کی علامت هیں (العمائم سِيما الإسلام)؛ عمامه مومنین اور مشرکین میں حد فاصل قائم کرتا ہے (العِمامَةُ حاجِزَةٌ بَيْنَ الكُفْرِ و الْإيمان یا بَيْنَ المُسْلِمِيْن و المُشْرِكِيْن)؛ همارے اور مشرکوں کے درمیان علامت امتیاز عمامه ہے جو ٹوپی پر باندھا جائے (فَرْقُ ما بَيْنَنا و بَيْنَ المُشْرِكِيْن العَمائِمُ عَلَى القَلانِس)، یا یہ پیش گوئی کہ میری امت میں اس تک زوال نہ آئے گا جب تک وہ اپنی ٹوپی یا کلاہ پر عمامه پہنتے رهیں گے (لَاتَزال اُمّتی عَلَی الفِطْرة مالَبِسُوا العَمائِمَ عَلَى القَلانِس) اور قیامت کے دن هر شخص کو عمامے کے هر پیچ (کورہ) کے عوض جو اس نے اپنے سر یا ٹوپی کے گرد دیا هوگا، نور حاصل هو گا۔ اس طرح عمامه پہننے سے مراد اسلام اختیار کرنا ہے، تاهم یہ نوبت کبھی نہیں آئی کہ عمامے کا پہننا فرض قرار دیے دیا جائے، پھر بھی

اسے مستحب، سنت یا مندوب ضرور سمجھا جاتا ہے اور عام ہدایت یہ ہے کہ عمامے پہن کر اپنی شان حلم بڑھاؤ (اِعْتَمُّوا تزدادوا حِلْمًا).

نماز کے لیے مسجد میں جانے یا مزارات پر جانے کے وقت عمامہ پہننے کی خاص ہدایت ہے اور کہا جاتا ہے کہ دو رکعت (یا ایک رکعت) نماز جو عمامہ کے ساتھ ادا ہو ایسی ستر رکعتوں سے بہتر ہے جو بغیر عمامے کے پڑھی جائے، یا : خدا اور اس کے فرشتے اس شخص پر اپنی برکت بھیجتے ہیں جو جمعے کے روز عمامہ پہنے ۔ سخت گرمی کے وقت اور نماز کے بعد عمامہ اتار دینے کی اجازت ہے، لیکن نماز کی حالت میں ایسا نہیں کیا جا سکتا ۔ اس کے برعکس عمامہ نہ ہونے کی صورت میں نماز سے غیر حاضری کا کوئی جواز نہیں ۔ دوسرے اوقات میں بھی سخت گرمی کی حالت یا گھر میں یا غسل کے وقت عمامہ اتارا جا سکتا ہے اور عام دستور بھی یہی تھا کہ عرب ''ثریا کے اوج ' یعنی سخت گرمی کے آغاز تک پہنا کرتے تھے ۔ بعد کے زمانے میں بھی عمامے نے اشاعت اسلام کے سلسلے میں مثلاً سوڈان میں بڑا کام کیا ہے (قب A Brass، در Isl.، ۱۰ : ۲۲، ۲۷، ۳۰، ۳۳؛ MSOS As، ۶ : ۹۱ ببعد).

اسلامی عہد میں ہمیشہ یہ دستور نہیں رہا کہ مسلمانوں کے سوا اور کوئی عمامہ نہ پہنے ۔ حضرت عمرؓ فاروق کی بابت کہا جاتا ہے کہ انہوں سب سے پہلے عیسائیوں کو عمامہ یا مسلمانوں کی طرز کا لباس پہننے سے منع کیا تھا (دیکھیے Tritton : *Islam and the Protected Religons*، در *J. R. A. S.*، ۱۹۲۷ء، ص ۴۷۹ تا ۴۸۴) ۔ لباس کے متعلق بعض دیگر قوانین ہارون الرشید سے منسوب کیے جاتے ہیں، جس نے عمر ثانی کی طرح یہ عام حکم جاری کر دیا تھا کہ عیسائی مسلمانوں کی طرز کا لباس نہ پہنا کریں ۔ المُتَوَکّل نے ذمیوں کے لیے زرد رنگ کا لباس مقرر کیا جس میں عمامہ بھی شامل تھا بشرطیکہ وہ اسے پہننا پسند کریں اور فاطمی خلیفہ الحاکم نے سیاہ رنگ مقرر کیا کیونکہ یہ رنگ عباسیوں کا تھا جن سے فاطمی نفرت کرتے تھے ۔ مصر اور ملک شام میں آٹھویں صدی ہجری میں عیسائی نیلے، یہودی زرد اور سامرہ سرخ رنگ کا لباس پہنا کرتے تھے اور انہیں اسی رنگ کا ریشمی لباس، عمامہ اور طَیلَسان پہننے کی بھی اجازت تھی (القلقشندی : صُبْح الاَعْشی، ۱۳ : ۳۶۶).

ترکی میں لباس کے متعلق اپنے مخصوص قواعد و ضوابط کا ایک پورا سلسلہ پایا جاتا ہے ۔ قدیم ترین ضوابط علاء الدین پاشا (م ۷۳۲ھ / ۱۳۳۱ء) نے اورخان کے عہد میں جاری کیے ۔ اس نے سفید نمدے کی مخروطی شکل کی ٹوپی رائج کی، لیکن صرف سرکاری ملازمین کے استعمال کے لیے ۔ دوسری رعایا کو بظاہر لباس کے انتخاب میں پوری آزادی حاصل تھی ۔ محمد فاتح کے عہد میں عمائدین حکومت کے مراتب، خطابات اور لباس کے متعلق مزید قانون وضع ہوئے ۔ سلیمان قانونی کے عہد میں مراتب اور پیشوں کی بڑی احتیاط سے درجہ بندی کی گئی جس کی تفصیل نعمان بن سید حسین، حدود ۱۰۵۸ء (V. Hammer: *GOR*، ۳ : ۱۷؛ Kar bacek: ص ۴) کی تصنیف شمائل نامۂ آلِ عثمان میں درج ہے ۔ سلیمان نے عمامے کے استعمال کو بھی منضبط کیا جو اب تک بظاہر بغیر کسی قاعدے یا قانون کے ہوتا تھا اور عماموں کے تاجروں (صارق جیلر) کے لیے بھی قواعد مرتب کیے (V. Hammer: *Staatsverfassung*، ۱ : ۴۴۳) ۔ کفار کے لیے سرخ، زرد اور سیاہ رنگ تجویز ہوا اور سفید رنگ صرف عثمانیوں کے لیے مخصوص کر دیا گیا ۔ ۱۶۸۳ء کے قریب سلطان مراد رابع کے عہد میں صرف استانبول کے ترک سفید عمامے پہنا کرتے تھے ۔ مصر کے عرب مختلف رنگوں کے عمامے

اور اهل بربر طلائی حاشیہ والے سفید عمامے استعمال کیا کرتے تھے ۔ اس زمانے میں مشرق کے یہودی اور عیسائی نیلے رنگ کا لباس پہنتے تھے (*Voyage d'Horace Vernet en orient*، طبع M Goupil Fesquet، پیرس ۱۸۳۹--۱۸۴۰ء) ۔ بقول Niebuhr : *Reisebeschreibung nach Arabien und anderumliegenden Landern* (کوپن ہاگن ۱۷۷۴ء) عیسائی اپنی ٹوپیوں پر ایک نیلے رنگ کا فیتہ لگایا کرتے تھے تاکہ مسلمان انہیں فوراً پہچان سکیں ۔

دوسرے ممالک میں بھی عماموں کے رنگوں میں کوئی یکسانیت نہیں پائی جاتی تھی ۔ الکتّانی نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے عمامے کے رنگ اور اس کی وضع قطع کے متعلق بعض روایات سے استدلال کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ آپ اس معاملے میں کافی آزادی برتتے تھے ۔ آپؐ کبھی بغیر کلاہ کے عمامہ پہن لیتے تھے اور کبھی بغیر عمامے کے کلاہ اور بعض اوقات دونوں بیک وقت گھر میں، یا جب کبھی آپ کسی بیمار کو دیکھنے جاتے، اب دونوں کو سر سے اتار دیتے تھے، لیکن لوگوں سے خطاب کرتے وقت ایسا نہ کرتے تھے ۔

عمامے کا سب سے زیادہ عام رنگ سفید ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو یہ رنگ پسند تھا اور اسے جنت کا رنگ بھی سمجھا جاتا ہے ۔ جن فرشتوں نے جنگ بدر میں مسلمانوں کی مدد کی، ن کے متعلق بھی یہ بیان کیا جاتا ہے وہ سفید عمامے پہنے ہوئے تھے ۔

اب اگر مفصلہ ذیل حوالوں میں دوسرے رنگوں کے عماموں کا ذکر آتا ہے تو ان سے سفید رنگ کی براہ راست تردید ہرگز نہیں ہوتی، کیونکہ یہ رنگ بعض مخصوص واقعات سے تعلق رکھتے ہیں، اس لیے ان کے استعمال کا خاص سبب ہے ۔ مثال کے طور پر ایک اور حدیث میں کہا گیا ہے کہ بدر میں فرشتوں نے زرد رنگ کے عمامے پہنے ہوئے تھے تاکہ جنگ میں مجاہدین کی حوصلہ افزائی ہو؛ ایک اور روایت کی رو سے صرف حضرت جبرئیل کا عمامہ نورانی زرد رنگ کا تھا؛ دوسرے فرشتوں کے عماموں کا رنگ سفید تھا؛ اور پھر بعض اور لوگ بدر کے فرشتوں کے بارے میں مختلف بیانات میں تطابق پیدا کرنے کے لیے یہ بتاتے ہیں کہ ان میں سے بعض فرشتوں کے عمامے سفید رنگ کے تھے اور بعض کے سبز، سیاہ اور سرخ رنگ کے [آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کا عمامہ اکثر سیاہ رنگ کا ہوتا تھا ۔ عمامہ کے نیچے سر سے لپٹی ہوئی ٹوپی ہوتی تھی، اونچی ٹوپی کبھی استعمال نہیں فرمائی ۔ عمامے کا شملہ کبھی دوش مبارک پر کبھی دونوں شانوں کے بیچ میں پڑا رہتا تھا (ابو داؤد، کتاب اللباس، بحوالہ سیرت النبی، ۲ : ۲۰۰، ۲۰۱، بار چہارم، اعظم گڑھ ۱۳۶۹ھ)] ۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے کہ مکّۂ مکرمہ میں داخلے کے وقت، حرم کعبہ کے دروازے کے سامنے نیز دوسرے موقعوں پر منبر سے خطبہ دیتے وقت، یوم حُدَیبیہ کے موقع پر اور اپنی علالت کے زمانے میں آپ سیاہ لبادے اور سیاہ عمامے میں ملبوس تھے ۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سیاہ رنگ میں سرداری (سُؤدد) کا لطیف اشارہ موجود ہے اور اس کے علاوہ یہ رنگ تمام رنگوں کی اصل ہے ۔ عباسیوں کا یہ دعوی تھا کہ مکۃ مکرمہ میں داخلے کے وقت سیاہ عمامہ آپ نے زیب سر فرمایا تھا، وہ انہیں ورثے میں ملا تھا ۔ اس کی تائید میں ایک روایت بیان کی جاتی ہے، جس میں حضرت جبرئیل نے عباسیوں کے برسر اقتدار آنے کی پیشین گوئی کی ہے اور قدرتی طور پر ان کی پگڑی کا رنگ بھی سیاہ بتایا گیا ہے ۔

کہتے ھیں کہ پہلے سیاہ مشروع ریشم (خز) کے عماموں کی اجازت تھی، لیکن بعد میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے ان کے استعمال سے منع فرما دیا ۔ وہ عمامے جنھیں حرقانیہ کہتے ھیں سیاہ رنگ کے ھوتے ھیں۔ اس لفظ کا اشتقاق غیر یقینی ہے، السُّیوطی اس کا مادہ ح ۔ ر ۔ ق = جلانا لکھتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے اپنے غزوات میں انھیں استعمال کیا تھا ۔ بعض اکابر اسلام کی بابت بھی بیان کیا جاتا ہے کہ وہ سیاہ عمامہ پہنا کرتے تھے، مثلاً حسن البصری، ابن الزبیر، امیر معاویہ وغیرہ اور السُّیوطی نے تو سیاہ لباس کی شان میں ایک پوری کتاب لکھ ڈالی ہے (ثلج الفواد فی لبس السواد) ۔ بعد کے مصنفین نے سیاہ عمامے کو خطیب اور امام کا مخصوص لباس قرار دیا ہے ۔

کہتے ھیں کہ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم پہلے نیلے رنگ کے لباس کو پسند فرمایا کرتے تھے لیکن بعد میں آپ نے اس بنا پر اس کی ممانعت کر دی کہ کفار بھی یہ رنگ پہنتے تھے ۔ سرخ رنگ کے حق میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ جنگ احد (یا جنگ حنین) کے موقع پر فرشتے سرخ پگڑیاں پہنے ھوئے تھے ۔ بعض دوسروں کے قول کے مطابق بدر کے موقع پر حضرت جبرئیل سرخ لباس پہنے تھے اور ایک موقع پر وہ حضرت عائشہؓ کے سامنے سرخ عمامہ پہن کر آئے تھے ۔ قتاربہ عمامہ بھی جو روایتاً رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم پہنا کرتے تھے، سرخ ھی رنگ کا ھوتا تھا ۔ بعض اوقات پگڑی کے لیے دھاری دار کپڑا بھی استعمال کیا جاتا تھا، مثلاً زرد اور سرخ یا سبز اور سرخ (Fesquet) ۔

اسلام کی تاریخ میں سبز رنگ کے عمامے کو اھمیت حاصل ہے اور وہ آل محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کا مخصوص نشان مانا جاتا ہے ۔ حدیث میں اس بات پر کلی اتفاق ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے کبھی سبز عمامہ نہیں پہنا، اس لیے سبز رنگ کی فقہ یا حدیث میں کہیں بھی تائید نہیں ملتی، لیکن بہشت کا رنگ سبز ہے اور اسے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کا پسندیدہ رنگ بھی بتایا جاتا ہے، اور بقول بعض جنگ حنین میں (یا شاید بدر میں بھی) فرشتوں کے عماموں کا رنگ بھی سبز ھی تھا؛ تاھم سبز عمامے کا شرفا [سادات] کا نشان سمجھا جانا بہت بعد کی بات ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ جب عباسی خلیفہ المامون نے رمضان ۲۰۱ھ میں آٹھویں شیعی امام علی الرضاؑ کو اپنا جانشین نامزد کیا تو انھیں سبز لباس پہنایا، لیکن جانشین ھونے سے پہلے ھی ان کا انتقال ھو گیا اور عباسیوں نے پھر سیاہ لباس اختیار کر لیا، بلکہ علویوں کو سیاہ لباس پہننے پر مجبور کرنے کے لیے جبر و تشدد سے کام لیا گیا (دیکھیے ابن عبدوس: کتاب الوزراء، طبع Mzik، ص ۳۹۵ ببعد)؛ تاھم ایسا معلوم ھوتا ہے کہ کم از کم کچھ عرصے تک وہ اپنے عماموں میں ایک سبز رنگ کی پٹی (شطفہ) اپنے مخصوص نشان کے طور پر لگایا کرتے تھے اور انھیں، بالخصوص آزادی ضمیر کے زمانے میں، سبز رنگ کا لباس مرغوب رھا ۔ ۷۷۳ھ میں مملوک سلطان اشرف شعبان نے حکم دیا کہ علویوں کے عماموں کی اوپر کی پٹی (العصائب علی العمائم) سبز رنگ کی ھوا کرے اور ۱۰۰۳ھ سے عثمانلی والی مصر السید محمد الشریف کے حکم سے ان کے پورے عمامے کا رنگ سبز قرار پایا ۔ یہ دستور مصر سے تمام دوسرے اسلامی ممالک میں بھی پھیل گیا ۔ شروع میں اسے بعد کے زمانے کی بدعت سمجھا گیا اور بعض اوقات اس پر بحثیں بھی ھوئیں، لیکن اب اسے عام طور پر قبول کر لیا گیا ہے ۔ اب یہ قاعدہ مانا جاتا ہے کہ کوئی غیر علوی سبز عمامہ نہ پہنے، بلکہ مزید تاکید اس بات کی بھی ہے کہ جو شخص صرف اپنی

والدہ کی جانب سے سید ھو وہ بھی اس رنگ کا عمامہ نہیں پہن سکتا، لیکن اس آخری شرط کی بہت کم پروا کی جاتی ھے ۔ سبز عمامے پر ایک مختصر سا مقالہ حال ھی میں بغداد کے ماھوار رسالے المرشد، ۲ : ۶ (جولائی ۱۹۲۷ء) میں تاریخ اطوار العمائم کے عنوان سے شائع ھوا ھے، (ص ۲۲۹ تا ۲۳۲)؛ نیز دیکھیے الخضرۃ شعارؐ آل محمد از السیّد ھبۃ الدّین الشہرستانی، ۱ : ۴ (مارچ ۱۹۲۶ء) ص ۱۰۶ تا ۱۰۸ ۔

صرف رنگ ھی نہیں بلکہ عمامے کے دوسرے آداب بھی مذھباً منضبط کر دیے گئے ھیں : (۱) کسی لڑکے کو سب سے پہلے عمامہ باندھنے کی اجازت کب دینا چاھیے؟ جب اس کی ڈاڑھی نکلنے لگے یا بالغ ھو جائے یا سات سے دس سال تک کی عمر میں ۔ اس معاملے میں ملک کے دستور کی پیروی کرنا چاھیے لیکن بہرحال ڈاڑھی نکلنے سے پہلے عمامے کے استعمال سے بےحیائی کا اظہار ھوتا ھے؛ (۲) عمامہ کس طرح باندھنا چاھیے؟ یہاں بھی ان روایات کا ذکر آ جاتا ھے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کس طرح خود عمامہ باندھا کرتے تھے ۔ اسے کھڑے ھو کر باندھنا چاھیے (اس کے برعکس پاجامہ بیٹھ کر پہننے کی ھدایت ھے)، دائیں ھاتھ سے باندھا جائے اور اس کے پیچ سر کے گرد دائیں جانب کو پھیرے جائیں، صرف سر کے اوپر رکھ لینا ھی کافی نہیں ۔ عمامے کے کھلے سرے (عَذَبہ) کی تحنیک (ٹھوڑی کے نیچے لانا) اور عمامے کی لمبائی کے متعلق سنت رسولؐ کے مطابق عمل کرنا چاھیے ۔ جس طرح دوسرا لباس پہنتے وقت بسم اللہ کہنا چاھیے اسی طرح عمامہ باندھتے وقت بھی کہنا ضروری ھے، بحالیکہ الحمد للہ صرف کوئی نیا لباس پہنتے وقت کہنا ضروری ھے ۔ اگر ممکن ھو تو نیا عمامہ پہلی مرتبہ جمعے کے روز باندھنا چاھیے ۔ عمامہ آئینے کے سامنے کھڑے ھو کر باندھا جائے، لیکن اس پر بہت زیادہ وقت صرف نہ کیا جائے ۔ باحیثیت لوگ اپنا عمامہ دو نوکروں سے بندھوا سکتے ھیں؛ عمامہ باندھنے کے بیشمار طریقے ھیں: ۶۶ طریقوں کا ذکر کیا گیا ھے، لیکن ان کے علاوہ اور بھی ھیں؛ (۳) اس سوال کا جواب کہ آیا عمامے میں سونے چاندی کے زیورات بھی آویزاں کیے جا سکتے ھیں، عام طور پر نفی میں دیا جاتا ھے ۔ دستار کے ارتقا کے ساتھ خاص طور پر عورتوں نے اپنی عمامہ نما دستار کو اس طریقے سے سجانا شروع کیا ۔ اس کے برعکس چند پابندیوں کے ساتھ ریشمیں پگڑیوں کی اجازت ھے؛ (۴) چونکہ مشرق کے اسلامی ممالک میں تاج یا تاجپوشی کے کوئی خاص شاھی مراسم نہیں ھوتے تھے، اس لیے مسند نشینی کے لیے عمامے کو تہذیبی اور سماجی نقطۂ نظر سے بڑی اھمیت حاصل ھے ۔ ھر والی کو آداب تجمل سکھانے اور انھیں باوقار بنانے کی غرض سے آپؐ ان کی دستار بندی اپنے دست مبارک سے کیا کرتے تھے ۔ آپؐ کی سنت کی پیروی کرتے ھوے خلفا یعنی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے جانشینوں نے بھی اپنے وزیروں اور [باج گزار] سلاطین کو عمامے پہنا کر سرفراز کیا ۔ مثال کے طور پر القلقشندی (۳ : ۲۸۰ ببعد)، نے مصری مملوک سلطان ابوبکر بن الناصر کا ذکر کیا ھے، جس کی دستار بندی ۷۳۲ھ میں مصر کے عباسی خلیفہ الحاکم ثانی نے کرائی ۔ خلیفہ سیاہ رنگ کا طرحہ (گردن پوش) جس میں سفید دھاریاں (مُرقومتہ بالبیاض) تھیں پہنے ھوے تھا ۔ اس نے سلطان کے سر پر ایک سیاہ عمامہ جس کے کنارے پر سفید دھاریاں تھیں (مرقومتہ الطرف بالبیاض) رکھ دیا ۔ پھر ھمیں ناصر فرج کی عمامہ بندی کا تذکرہ بھی ملتا ھے جو ۸۰۱ھ میں المتوکل نے کی، جہاں عمامہ کی تفصیل ان

الفاظ میں مذکور ہے: عمامة سوداء مرقومة فوقها طرحة سوداء مرقومة [سیاہ دھاری دار عمامہ اور اس کے اوپر سیاہ دھاری دار طرحہ]۔ عمامہ خلعت کا بھی ایک ضروری جزو ہے جو مسلمان بادشاہ اپنے وزرا و امرا کو عطا کیا کرتے تھے (مثال کے طور پر مہیار الدیلمی (م ۴۲۸ھ/۱۰۳۷ء) کے دیوان، ۱ : ۲۳۲، میں ایک عمامے کا بیان ہے؛ اور اسی طرح مملوک عہد کے ایک خلعت کا بیان القلقشندی، ۴ : ۵۲ ببعد میں دیا گیا ہے) اور یہاں سے مختلف طبقات کے لوگوں کے لیے عماموں کی طرز میں اختلاف کی ابتدا ہوئی۔ عماموں کی مختلف النوع اشکال اس قسم کی تھیں کہ واقف حال شخص کسی شخص کی دستار ہی کو دیکھ کر یہ بتا سکتا تھا کہ اس کا پہننے والا کس پیشے سے تعلق رکھتا ہے۔ عام طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ سب سے بڑی پگڑی بہت بلند اور عالی مرتبہ لوگوں کی ہوا کرتی تھی، بالخصوص طبقہ علما یا اہلکاروں کی، اور بعض کے نزدیک دستار کی لمبائی اس کے رنگ کے مقابلے میں زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ اسی خیال کے پیش نظر یہ کوشش ہوتی تھی کہ پگڑی حتی الامکان بڑی سے بڑی ہو جس کے خلاف علماے دین نے آواز اٹھائی، چنانچہ تنبیہ کی گئی ہے کہ پگڑی بہت بڑی نہ ہو کیونکہ یہ اسراف ہے.

چند متفرد مثالوں کا ذکر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ القلقشندی، ۳ : ۲۸۰، میں عباسی خلیفہ المستعین کے عمامے کا ذکر ہے جو ۸۱۵ھ میں کچھ عرصے کے لیے مصر کا خود مختار سلطان تھا۔ اس کی پگڑی گول اور خوش نما (لطیفہ) تھی اور اس کے پیچھے ایک شملہ لٹک رہا تھا جس کی لمبائی $\frac{۱}{۲} \times \frac{۱}{۲}$ ہاتھ تھی۔ (عیسائی پادری بھی دوسرے پادریوں کی نسبت زیادہ بڑا اور زیادہ باقاعدہ شکل کا عمامہ پہنا کرتا تھا)؛ پھر مثلاً ابن فضل اللہ العمری کی مسالک الابصار کے شائع شدہ حصے (وصف افریقیة و الاندلس، طبع حسن حسنی عبدالوہاب، تونس حدود ۱۹۲۳ء، ص ۱۳) میں سلطان مراکش کے لباس [عمامے] کا ذکر ہے کہ اس میں تحنک [= پگڑی کو ٹھوڑی کے نیچے سے لا کر باندھنا] اور عذبہ [= شملہ] تھا، لیکن بہت بڑا نہ تھا (القلقشندی، ۵ : ۲۰۳) "مع ایک لمبی پتلی پگڑی کے"۔ عثمانلی سلاطین کے لباس کا اکثر ذکر آتا ہے۔ متوفی سلاطین کے عمامے ان کے مقبروں میں رکھ دیے جاتے تھے، مثلاً مقابر بروسہ [بروسہ] میں (V. Hammer : *Staatsverfassung*، ۱ : ۳۳۶) اور بعض دوسرے مقامات پر ہم دیکھتے ہیں کہ پتھر سے تراشیدہ عمامے قبروں پر رکھے ہوئے ہیں.

عام طور پر جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں، عمامہ غیر فوجی محکموں کی ملازمت کی علامت ہے، "عمامہ پہننے والا" (صاحب العمامة : ابن شیث : معالم الکتابة، ص ۳۳، یا ربّ العمامة) غیر فوجی محکموں کے ملازم یا شہری کا مرادف ہے اور اسی لیے یہ ضرب المثل ہے کہ فقہا کے عمامے کو چھوڑ کر فلاں شخص نے ٹوپی، (شربوش) اور امرا کا لباس اختیار کر لیا (المقریزی، طبع Blochet : ص ۵۳۳، حاشیہ)۔ القلقشندی اکثر اوقات ان معنوں میں المتعممون کا لفظ استعمال کرتا ہے، مثلاً ۱۱، ۱۳ : المتعممون من ارباب الوظائف الدینیّة و الدّیوانیّة (عمامہ پہننے والے جو دینی اور دنیاوی مناصب پر فائز ہیں) اور المتعممون دون ارباب السیوف (عمامہ والے فوجیوں سے فروتر ہیں)۔ مختلف افسروں کی پہچان کے لیے قدیم زمانے میں ترک عمال اپنے عماموں میں مختلف قسم کے نشانات، مثلاً پروں کی کلغیاں اور طرّے لگا لیتے تھے (سوبورگہ [جاروب] اور بالقجیل [بگلا]) اور سپاہی اپنی پگڑیوں پر وہ اعزازی نشان لگا لیا کرتے تھے جو انہیں بہادری

کے کارناموں کے اعتراف میں ملتے تھے (دورغوج اور چلنک [باز، عقاب یا بگلے کے پر جو امتیازی نشان کے طور پر استعمال ہوتے تھے]: V. Hammer Staatsverfassung، ۱ : ۳۳۹)۔ بقول Fesquet کاتب (سکرٹری یا وزیر) اور علما اونچا عمامہ پہنا کرتے تھے، جس کے کئی پیچ ہوتے تھے، سوداگر اور کاریگر ڈھیلا اور چوڑا، اور غلام بہت چھوٹا سا۔

اس موضوع پر ہم مختلف ممالک میں بالخصوص مشرق (شام، عراق، مصر اور ایران) میں اور المغرب (اندلس، شمالی افریقہ) میں اختلاف پاتے ہیں۔ مغربی لباس کے متعلق جو تفصیل القلقشندی نے مسالک الابصار میں دی ہے اور مشرقی رسوم کی نسبت جو حالات مراکش کے الکتانی نے قلمبند کیے ہیں، ان میں یہ اختلاف ظاہر ہے۔ اندلس میں تو بہت کم لوگ عمامہ پہنا کرتے تھے؛ اس کی جگہ طیلسان (مسالک، ص ۲۰؛ القلقشندی، ۵ : ۲۷۱) کا زیادہ رواج تھا۔ ڈھیلا ڈھالا عذبہ اور ٹھوڑی کا فیتہ یعنی تحنیک کم از کم شروع میں شمالی افریقہ کے طرز لباس کا نمایاں پہلو تھے۔ ۱۵۹۶ء میں ترکوں نے ایرانی سفیر کی دھاری دار ریشمین تنگ دستار کو تعجب کی نظر سے دیکھا تھا (C.O.R.، ۴ : ۲۷۵)۔

موجودہ زمانے میں عمامے کے خلاف تحریک جاری ہو گئی ہے جو کم و بیش تمام مشرق میں نمایاں ہے؛ چنانچہ مرد عمامہ پہننے میں تامل کرنے لگے ہیں اور نوجوان لوگ اور عورتیں اس کا مذاق اڑاتی ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ الدَّفَّةُ خَیْرٌ مِّنَ اللَّفَّةِ ''مردہ شوی کا تختہ پگڑی سے بہتر ہے''، لیکن قدامت پسند لوگ اس بدعت پر معترض ہیں جو اس رویے میں مضمر ہے اور کہتے ہیں کہ عمامہ کی تحقیر الحاد و کفر ہے۔ اس خیال کے ساتھ ساتھ اب عام طور پر یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ لوگ پرانی اسلامی نمونے کی مُونچھیں ترک کر رہے ہیں جس کے مطابق اوپر کے لب کو بالکل صاف کر کے ٹھوڑی پر داڑھی چھوڑ دی جاتی ہے۔ یہ دونوں باتیں تحریک آزادی کا ضروری جزو ہیں نیز بعض لوگ انہیں آثار قیامت (اشراط الساعة) میں شمار کرتے ہیں۔ اس ترقی پسندی پر مندرجۂ ذیل رسالوں میں بڑی لے دے کی گئی ہے جو عمامے کے موضوع پر لکھے گئے ہیں، بالخصوص آخری رسالے میں جو الکتانی کی تصنیف ہے۔ ان کی رو سے جو شخص کسی ملک میں پگڑی کے دستور کو بحال کرنے میں کامیاب ہو گا وہ احیاء السنّہ کے ثواب کا مستحق ہو گا، لیکن اس نئی تحریک کو روکنا ناممکن ہے۔ ترکی میں تو کوئی سو سال پہلے عمامے کی جگہ سرخ ترکی ٹوپی کو سرکاری طور پر رائج کر دیا گیا تھا اور ۱۹۲۵ء میں اس کی جگہ یورپی ٹوپی شاپقہ [= فرانسیسی chapeau] نے لے لی (دیکھیے Oriente Moderno، ۵ : ۶۳۰ ببعد)۔ ٹھیک اسی طرح ایران جدید میں عمامے کی جگہ کلاہ کا رواج ہو گیا ہے۔

پگڑی کو اس کام کے علاوہ جس کے لیے یہ وضع ہوئی تھی اور بھی کئی کاموں کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ہم چند مثالیں دے کر اس کی وضاحت کرتے ہیں: سعدی کی بوستان، ص ۱۵۹، میں ایک حکایت ہے کہ ایک آدمی نے صحرا میں ایک کتے کو جو پیاس کے مارے مر رہا تھا اپنے کلاہ کا ڈول اور اپنی پگڑی (دستار یا مِیزَر) کا رسا بنا کر پانی پلایا۔ پگڑی کو بعض اوقات جیب کی جگہ استعمال کر لیا جاتا ہے اور اس سے مجرموں کی مشکیں بھی کس لیتے ہیں، اس سے کاٹھی کو مضبوط باندھ لیا جاتا ہے اور اس سے پھانسی بھی دی جا سکتی ہے۔ ۱۶۲۳ء میں باغی ترک علما نے شیخ آق شمس الدین کے عمامے کو اپنا علم

منتخب کیا تھا (G.O.R.، م ۳ : ۵۹۰)۔ مملوک سلاطین کے خاندانی طغرے میں عصابہ سے مراد صلیب یا لمبا عمود ہے۔ یورپی علامات امارت میں عمامہ صلیبی محارب کی نشانی ہے۔

عمامے کے بیشمار ناموں اور اس کے مختلف حصوں کا جائزہ لیتے ہوئے ہم ذیل میں ایک فہرست بترتیب حروف تہجی مع مختصر تشریح دیتے ہیں۔ اس قسم کی جماعت بندی کی پہلی ترتیب کا سہرا Dozy کے سر ہے جس نے اپنی کتاب Dictionnaire des Vêtements، نیز Supplément میں کافی مواد جمع کر دیا ہے جسے ضرور دیکھنا چاہیے۔ اس کے علاوہ زیادہ زمانۂ حال کی تصانیف Karabacek، Brunot اور الکتّانی کی لکھی ہوئی ہیں۔

عَذَبہ: پگڑی کے اس سرے کو کہتے ہیں جو بالعموم دونوں کندھوں کے درمیان لٹکتا رہتا ہے۔ یہ یقینی طور پر معلوم نہیں ہو سکا کہ عمامے کی اس شکل کا رواج کب سے شروع ہوا۔ حسب معمول کہا جاتا ہے کہ نبی اکرمؐ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے اسے استعمال کیا تھا اور بدر کے موقع پر فرشتوں نے بھی؛ نیز بقول ابن تیمیّہ رسول اکرمؐ نے اس سلسلے میں ایک خواب دیکھا تھا جس میں اللہ تعالٰی نے آپ کو دونوں کندھوں کے درمیان کی جگہ دکھائی تھی۔ دستار کے ایک سرے کو نیچے لٹکتا ہوا چھوڑ دینا مستحب ہے اور عمامے میں عذبہ یا تنیک کا نہ ہونا بدعت خیال کی جاتی ہے۔ عذبہ کی لمبائی اور جگہ کی نسبت اختلاف رائے ہے؛ عام رای یہ ہے کہ دونوں کندھوں کے درمیان اس کی لمبائی چار انگشت کے برابر ہو۔ اہل تصوف عذبہ بائیں طرف رکھتے ہیں، کیونکہ دل بائیں طرف ہوتا ہے؛ عذبہ کا دائیں کان کے پیچھے رکھنا سلاطین بنو حفص کا امتیازی دستور تھا۔ فقہائے امامیّہ کی نسبت مذکور ہے کہ وہ دو شملے رکھا کرتے تھے، ایک آگے اور ایک پیچھے، اور اسی طرح تمام نہاد بغدادی دستار کے بھی دو سرے لٹکتے رہتے تھے۔ مادہ عذب سے باب افعال بمعنی اعذاب کے معنی دستار کو اس طرح سے باندھنے کے ہیں کہ اس کا ایک سرا لٹکتا رہے۔

عِقال: اونٹ کے بھورے رنگ کے بالوں کی ایک رسی جو بنو عنیزہ پگڑی کے عوض پہنتے ہیں اور جسے وہ اپنے لباس سر کے گرد جسے کوفیہ کہتے ہیں، دو یا تین بل دے دیتے ہیں۔

عُمامہ [بالفتح]: پگڑی، عمامہ کی ایک اور قسم، اور کتب لغات کے مطابق عَمامہ بالفتح غلط ہے، لیکن بقول Brunot، ص ۱۲۲، الجزائر میں یہی تلفظ رائج ہے۔ وہاں اس کا مفہوم بن بندھا عمامہ ہوتا ہے اور اس عورت کے ولی کو جس سے شادی کرنا مطلوب ہو، بطور تحفہ دیا جاتا ہے۔

عَرَقیہ: پسینا جذب کرنے والی ٹوپی، کسی معمولی کپڑے کی ایک ہلکی سی ٹوپی جو عمامے کے کلاہ کے نیچے پہنی جاتی ہے تاکہ وہ پسینا جذب کر سکے اور جو اکثر کلاہ سے باہر نکلی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ ترک اسے ''صارق عرقیّہ سی'' کہتے ہیں۔ اسے مَعْرَقہ بھی کہتے ہیں، بعض لوگ اسے عراقیہ لکھتے ہیں اور اسے عراق سے نسبت دیتے ہیں (Brunot، ص ۱۲۰؛ الکتانی، ص ۳۳)۔ روز مرہ کے محاورے میں اس لفظ کے معنی معمولی ٹوپی یا قلنسوہ کے ہیں۔ قدیم زمانے میں یہ کلہ قند کی شکل کی ٹوپی ہوا کرتی تھی جسے عورتیں موتیوں سے سجا کر پہنا کرتی تھیں۔

عَصَب (عَصَبہ) = عِصابہ، و کساوا (= قصابہ)، البخاری (کتاب اللّباس، باب ۱۵) میں مذکور ہے کہ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے ایک دفعہ سیاہ عصابہ زیب سر کیا تھا۔ مملوک سلاطین کے ہاں عَصَبہ طرطور پر [اونچی ٹوپی] لگی ہوئی ایک

چیز ہوا کرتی تھی جس کی شکل اونٹ کے دو کوہانوں کی مانند ہوتی تھی اور جسے مرد اور عورتیں دونوں پہنا کرتے تھے (Karatacek، ص ٧١) اور آج کل کے زمانے میں یہ سیاہ ریشم کا ایک مربع رومال ہوتا ہے جو عورتیں پہنتی ہیں (Lane: *Manners and Customs* ص ٥٠ ببعد).

عَصَابہ: (عصّابہ کی ایک اور شکل؟) یہ بھی بظاہر ایک لباس سر ہے جس پر طلائی اور موتیوں کا کام ہوتا ہے، مراکش اور مصر میں مستعمل ہے.

بَیضہ: صحیح معنوں میں تو ایک آہنی خود ہے لیکن بذل الکتّانی؛ ص ٣، اس کے معنی عمامہ بھی ہو سکتے ہیں.

بُغتاق یا بُغطاق یا بُختاق، بُغلوتاق وغیرہ سے ماخوذ ہے، اس کے معنی پگڑی کے بھی ہو سکتے ہیں، لیکن خاص طور پر یہ ایک بلند قسم کا لباس سر ہے جسے مغل شہزادیاں اور اونچے گھرانوں کی عورتیں استعمال کرتی تھیں۔ یہ مطلا اور مرصع ہوا کرتا تھا [قب ابن بطّوطہ: الرحلۃ، بذیل سلطان محمد اوزبک].

بُرنس یا بُرنوس: قدیم زمانے میں جبّہ نہیں بلکہ ایک اونچی ٹوپی ہوا کرتی تھی اور البخاری (کتاب اللباس، باب ١٣) میں یہ لفظ انہیں معنوں میں آیا بھی ہوا ہے۔ بعد کے مصنفین، مثلاً القَلْقَشَنْدی، ٥: ٤٠٢، کے ہاں بھی اس کے یہی معنے ہیں۔ سلطان مراکش ایک بلند سفید برنس پہنتا ہے۔ اس سے فعل کا صیغہ تبرنّس [اس نے برنس پہنا] ہے۔

بُرطُل (بُرطُلہ): ایک اونچی ٹوپی، اگر برطلہ کہا جائے تو نیچی ٹوپی مراد تھی جو کھوپڑی کو ڈھانک لے۔ موجودہ زبان میں یہ لفظ اُسقُف کے تاج کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ فارسی زبان میں برتلہ کا لفظ اسی سے ماخوذ ہے.

دَنِیہ (شاید دَنِّیہ سے مشتق)، قاضیوں کی خم نما ٹوپی جسے ترکی میں عُرف کہتے ہیں۔

دستار (فارسی) پگڑی ''دستار بندان'' سے مراد علما، درویش، وغیرہ.

ذُؤابہ، شملہ = عَذَبہ: یہ لفظ زیادہ تر مصری مصنفین کے ہاں ملتا ہے [المتنبی نے بھی اپنے ایک قصیدے میں جو سیف الدّولہ الحمدانی کی مدح میں ہے، استعمال کیا ہے: وَ لَمَّا عَرَضْتَ العیشَ کانَ بِهاوِهٖ۔ علی الفارس المُرخی الذؤابۃ مِنهُم]۔ فاطمی خلفا اور اکابر کے لباس میں عمامے کا ایک سرا لٹکتا چھوڑ دیا جاتا تھا، خواہ تحنیک کے ساتھ ہو یا نہ ہو، قب ابن الصیرفی مقدمہ، قانون، طبع Bahgat۔ بقول القَلْقَشَنْدی (٣: ٤٣) ارباب تصوف بائیں کان کے اوپر ایک چھوٹا سا ذؤابہ چھوڑ دیتے ہیں۔ السیوطی (حُسن المحاضرۃ، ٢: ٢٢٩) کے مطابق عُلما اور قضاۃ شاش، پہنتے ہیں جن کے دونوں سرے کندھوں کے درمیان لٹکتے رہتے ہیں.

دلبند (فارسی): یہ لفظ شاید انگریزی لفظ Turban کی اصل ہے، قب V. Hammer: *Staats verfassung*، ص ٤٤٢، *G.O.R.*، ٣: ١٧، - دُلبند داران سے مراد پگڑی پہننے والے ہیں، ترکی میں دلبند اغلسی، سلطان کے عماموں کا محافظ ہوا کرتا تھا.

قَروَدِیہ: ایک مربع شکل کا رومال جو عورتیں پہنا کرتی ہیں وہ اس کے اور طاقیہ اور طَربوش کے ساتھ ایک قسم کا رَبطَ [جوڑا] بنا لیتی ہیں۔ اس کے لیے کپڑے کے دو یا تین ٹکڑے استعمال ہوا کرتے تھے جن سے ایک چھوٹی سی پگڑی بن جاتی تھی، لیکن مردوں کی پگڑی سے بالکل مختلف قسم کی ہوتی تھی۔ اصل پگڑی ہمیشہ سے مردوں کا مخصوص لباس رہا ہے، لیکن بعض اوقات عورتوں نے بھی کچھ اسی قسم کے لباس اختیار کر لیے ہیں۔ جس زور شور سے علمائے دین نے عورتوں کے پگڑی پہننے یا کسی

دوسرے طریقے سے مردوں کے لباس کی نقل کرتے ہوئے مردانہ لباس کے اختیار کرنے کی مذمت کی ہے اور اپنی مذمت کی تائید میں احادیث کے حوالہ دیے ہیں، اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ عورتوں میں اس قسم کے طور طریقے پائے جاتے تھے (قب الکتانی: ص ۳۲، ۱۱۲ ببعد).

فیس (رَکْ باں) ترکی ٹوپی جو اصل میں مراکش کے شہر فاس کی ایجاد ہے اور جس کی جگہ ترکی میں ۱۹۲۵ء میں شاپقه (کلاہ فرنگی) کو دے دی گئی، اگرچہ اس کا استعمال، مثلاً مصر میں، عام طور پر جاری ہے.

فِدام: پگڑی، پارسیوں کا دہان بند، اور اونٹوں یا بیلوں کا منہ بند.

فِنجان: غالبًا قاہرہ اور شام کی عورتوں کا لباس سر تھا جس کے نیچے کا حصہ طلائی ہوتا تھا اور جسے چاندی کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں سے سجایا جاتا تھا.

غِفارہ: قدیم زمانے میں یہ ایک قسم کا طاقیہ ہوتا تھا، جسے عورتیں پہنتی تھیں، یعنی ایک سرخ کپڑا جسے اپنے نقاب کو بالوں کے تیل سے محفوظ رکھنے کے لیے استعمال کیا کرتی تھیں۔ اندلس میں یہ اسی قسم کی ایک مردانہ ٹوپی کا نام تھا، جہاں مرد عام طور پر پگڑی نہیں باندھتے تھے، بلکہ اس کی جگہ سرخ یا سبز رنگ کی اونی ٹوپیاں (غفائر) پہنا کرتے تھے اور یہودی زرد رنگ کی ٹوپی۔ اس اعتبار سے شاید یہ ٹوپی المغرب کی ٹوپی شاشیہ سے ملتی جلتی ہو جو عمامے کے نیچے پہنی جایا کرتی تھی.

کُلوتہ (عربی کلوتہ کا فارسی تلفظ)۔ یہ ٹوپی بچوں اور عورتوں میں مستعمل تھی.

ہَنّیں یا ہَنین (فرانسیسی)۔ ایک اونچی قسم کا لباس سر جو فرانس اور برگنڈی کی عورتیں پہنا کرتی تھیں۔ مشرق کے اثر سے یہ پندرھویں صدی میں رائج اور جرمنی میں سولھویں صدی تک بھی جاری رہا پھر اس کی صورت تبدیل ہو گئی، یعنی اس نے شکر کی ڈلی یا گنبد کی وضع اختیار کر لی اور بعض اوقات اس ٹوپی کی شکل لپٹی ہوئی پٹی یا مقطوع الراس مخروط کی سی ہو گئی۔ کبھی اس کی دو چوٹیاں ہوتی تھیں یعنی ایسی دوہری ہنین جو پرتگال کی ملکہ ازبیلا Isabella پہنا کرتی تھی، Karabacek، ص ۱۱ و ۷۷ ببعد ۸۸؛ یہاں اس کا ماخذ چینی بتایا گیا ہے جو عربی لفظ ہے اور جس کے معنی ”جھنکار“ ہیں (اس کے دھات کے آویزوں کی آواز کی وجہ سے) یہ لفظ الف لیلۃ و لیلۃ میں بھی ایک بار آیا ہے.

خرقیۃ پگڑی کی ٹوپی کو کہتے ہیں، قب Brunot ص ۱۰۵.

خَنطوز: مراکش میں عورتوں کا لباس سر ہے، جو شکل میں مثلث ہوتا ہے اور سوتی کپڑے سے بنتا ہے؛ تین انچ لمبا اور چوڑا اور کوئی ایک بالشت اونچا، اس پر ریشمی کشیدہ کاری اور نقرئی کام ہوتا ہے اور اس کی شکل اونٹ کے کوہان سے مشابہ ہوتی ہے، قب الکتانی، ص ۱۱۲ ببعد.

عِمامہ: پگڑی کے کپڑے کے لیے عربی زبان کا سب سے زیادہ عام لفظ جو پوری پگڑی کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس لفظ کی دوسری صورتیں یہ ہیں: عمامہ، عِمہ؛ جمع عمائم اور عِمام (مادہ ع ۔ م ۔ م) جو ابواب ۲ [تفعیل]، ۵ [تفعّل]، ۸ [افتعال]، ۱۰ [استفعال] میں مستعمل ہے۔ اس کے رنگوں اور ممالک کے اعتبار سے اختلافات کی تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے۔ عمامہ کی خاص قسموں میں سے عمامہ یوسفی [رَکْ باں] اور عمامۂ سوسی (سوس واقع مراکش سے منسوب) کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔

عِمہ: در اصل دستار باندھنے کا طریقہ یا اس کی شکل ہے لیکن یہ اصطلاح خود پگڑی کے معنوں

میں بھی استعمال ہوتی ہے (الکتانی، ص ۴) : حُسن العِمّه = حُسن الاِعتمام.

عِصابه :۔ عصبه کی طرح کا پگڑی کا کپڑا، موجودہ زمانے میں عورتوں کے لباس سر کے معنوں میں بھی آتا ہے، جیسے کہ الف لیلة و لیلة میں عورتوں کے عَصائب مزرکشه اور ایک عصابة اللحزن وغیرہ۔ مصر میں ایوبیوں اور مملوکوں کے عہد میں عصائب سلطانیه (القلقشندی، ۴ : ۴۶؛ السیوطی، ۲ : ۱۱۰) سے مراد سرکاری جلوسوں میں) استعمال ہونے والے سلطانی جھنڈے تھے کیونکہ جھنڈے نیزوں کے سروں کو دستار کی طرح گھیر لیتے ہیں (القلقشندی، ۲ : ۱۲۸؛ قب الکتانی، ص ۱۲ ببعد، ۳۶).

قلنسوه [رک بآں] ایک اونچا لباس سر.

قلیوی یا کلیوی :۔ قدیم ترکی میں ایک سرکاری قسم کی دستار تھی جو استانبول میں صدر اعظم، اعلیٰ امیر البحر (قپودان پاشا) اور اعلیٰ خواجه سرائے (قیزلر اغاسی) اور ولایات میں تین توغ (دم اسب) کے پاشا پہنا کرتے تھے قب V. Hammer : Staatsverfassung، ۱ : ۴۴۰ و ۴۴۴؛ وھی مصنف : G.O.R.، ۳ : ۱۷؛ ۷ : ۲۳۸؛ ۸ : ۱۹۱ .

کلفه جمع کلفات : ایک اونچی ٹوپی، کلوته کی ایک دوسری طرز.

کلوته، کلّوته، جمع = کلاوت : ایک ٹوپی، اس لفظ کا تعلق غالباً فرانسیسی لفظ calotte، فارسی اور شاید لاطینی الفاظ calvatica, calauitca, calantica سے بھی ہے، سریانی زبان میں کلوه کے معنی تاج پاپا (tiara) یا کلاہ اسقفی (mitre) ہیں۔ یه نام ترکی حکمران خاندانوں کے زمانے میں خاص طور پر عام تھا، چنانچه ایوبیوں کے عہد میں سلطان، امیر اور سپاہی زرد رنگ کے کلوتات عماموں کے بغیر پہنا کرتے اور ان کے ذوائب [شملے] پیچھے لٹکا لیا کرتے تھے (القلقشندی، ۴ : ۳۹؛ المقریزی، ۲ : ۹۸)۔ اشرف خلیل بن قلاؤن کے عہد میں طلائی حاشیه دار ٹوپیوں کا رواج ہوا (کلوتات الزرکش؛ المقریزی، کتاب مذکور)۔ ایک اور ماخذ کے مطابق (القلقشندی، کتاب مذکور) عماموں کے ساتھ ان کا رنگ سرخ ہوتا تھا۔ اشرف شعبان کے عہد میں ذرا بڑے کلوتات استعمال ہونے لگے۔ امیر یلبغا العمری نے ایک نئی شکل کی ٹوپیاں رائج کیں جنھیں کلوتات یلبغاویه کہتے تھے۔ یه بڑی بڑی ہوتی تھیں؛ لیکن القاهر برقوق کے عہد میں ان سے بھی بڑی ٹوپیاں کلوتات چرکسیه کے نام سے رائج ہوئیں (المقریزی، کتاب مذکور)۔ اس زمانے کے خلعتوں میں کلوتات زرکش بھی شامل ہوتی تھیں (القلقشندی، ۴ : ۵۲ ببعد).

قلبق [رک بآں].

قمطه : ایک سرخ رنگ کا کپڑا، جس میں موتی ٹانکے جاتے تھے اور جسے مصر کی عورتیں اپنے طربوش کے گرد لپیٹ لیا کرتی تھیں.

قاووق (دیکھیے ماده قاووقلو).

کفیه کفی : کوفیه کا عام تلفظ.

کله پوش : ایک سفید یا سرخ رنگ کی چھوٹی سی ٹوپی جس کے گرد پگڑی باندھی جا سکے.

خراسانی : قدیم ترکی میں اس گول دستار کو کہتے تھے جسے وزیر اور سرکاری عہدیدار پہنا کرتے تھے جو ملازمت میں نه رہے ہوں اور جو "مجوزه" نه پہن سکتے ہوں (V. Hammer : Staatsverfassung، ۱ : ۳۴۴)۔ بقول d'Ohsson (۲ : ۱۳۵)، کہا جاتا ہے که سلطان عثمان اول سرخ کپڑے کی ایک ٹوپی پہنا کرتا تھا جسے تاج خراسانی کہتے تھے اور جو تاتاری اور چغتائی بھی استعمال کیا کرتے تھے.

قِناع، جمع = اَقْنِعَہ، نیز مِقْنَعَہ: ایک قسم کا کپڑا تھا جو مرد اور عورتیں دونوں عصابہ اور کوفیہ کی طرح سر پر لپیٹ لیا کرتے تھے۔ بعض اوقات یہ لفظ عورتوں کے حاشیہ دار ریشمین نقاب کے معنوں میں بھی آیا ہے جس پر طلائی کام ہو اور پھر طیلسان کے معنوں میں بھی استعمال ہوا ہے (الکتانی، ص ۱۲ و ۱۰۶)۔ قناع سے ہی ہسپانوی زبان کا لفظ alquinal نکلا ہے۔ البخاری میں ایک باب اَلتَّقَنُّع موجود ہے۔

کسا: صحیح معنوں میں لباس کے لیے ایک عام لفظ، اونی کپڑے کا ایک ٹکڑا جو شمالی افریقہ کے علما اپنے جسم کے گرد اور سر پر بھی لپیٹ لیتے ہیں۔ زیادہ قدیم زمانے میں ہر شخص اس کا استعمال کرتا تھا اور اسے حیک کہتے تھے جو عورت کے نقاب کا نام بھی تھا (قب Brunot).

کوتِفِل: الجزائر اور تونس کی عورتوں کی ایک ٹوپی۔

قَبْع، جمع = اَقْباع: مصر میں پگڑی کی سب سے اندر کی ٹوپی کا نام ہے جسے سوتے وقت بھی استعمال کر سکتے ہیں، جب کہ پگڑی اتار کر ایک خاص کرسی (کرسی العمامہ) پر رکھ دی جاتی ہے۔ اس لحاظ سے قبع کو موجودہ زمانے کی عراقیہ یا طاقِیہ سمجھنا چاہیے۔ الف لیلۃ و لیلۃ مطبوعہ مصر کے متن میں طاقِیہ کی جگہ قَبع کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ قَبع خطائی اَزْرق اسی قسم کی ٹوپی ہے جو چین کے نیلے رنگ کے ریشمین کپڑے کی ہوتی ہے۔ بقول المقریزی (۲ : ۱۰۵) قاہرہ میں ایک بازار تھا جسے سُوق الاَقباعِیِّین کہتے تھے۔ [عربی] قُبَّعَہ = کلدانی قوبعا، سریانی قوبعا، عبرانی قوبع کے متعلق بھی یہ کہا جاتا ہے کہ ایک قسم کی پگڑی یا ٹوپی تھی، لیکن اس کے معنی کسی ستون کا بالائی بھی ہیں۔

کُوفِیَّہ، عام تلفظ کِفِّیَہ، جمع = کوافی: غالباً عربی میں یہ لفظ اطالوی زبان کے لفظ cuffia (s)، لاطینی (چھٹی صدی) cofea، انگریزی = coif، ہسپانوی = cofia (es) پرتگیزی - coifac سے مستعار لیا گیا ہے، انھیں الفاظ سے ترکی لفظ اسقفیہ کو بھی مأخوذ سمجھا جاتا ہے۔ یہ ایک مستطیل شکل کا کپڑا ہوتا ہے جو بدوی اور ان کی عورتیں مصر، عرب اور عراق میں لباس سر کے طور پر استعمال کرتی ہیں۔ یہ مختلف رنگوں کے سوتی یا ریشمی کپڑے کا تقریباً ایک مربع گز کے قریب ہوتا ہے، اس کپڑے کو آڑا طے کر لیا جاتا ہے۔ اس کے دونوں سرے یا تو کھلے چھوڑ دیے جاتے ہیں یا انھیں ٹھوڑی کے نیچے گرہ دے کر باندھ دیا جاتا ہے۔ بعض اوقات بدوی اور عام طور پر شہری لوگ اس کے اوپر پگڑی باندھ لیتے ہیں۔ اس وضع کا لباس جس سے مملوکوں کے عہد میں اہل مصر واقف تھے اور الف لیلۃ و لیلۃ میں بھی اس کا ذکر آیا ہے، موجودہ زمانے میں وہابیوں کے لباس کے ایک جزو کی حیثیت سے پھر نمایاں ہو گیا ہے۔

کُوج: عورتوں کا لباس سر ہے، جو عصابہ کے ساتھ پہنا جاتا ہے۔ یہ لفظ غالباً سِراغُوج یا سِراقُوج کی ایک بگڑی ہوئی شکل ہے جو کہا جاتا ہے کہ تاتاری ٹوپی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

قَوقہ: فارسی لفظ ہے جو ترکی میں اس کلغی دار لباس سر کے لیے استعمال ہوتا تھا جو مالدیویہ moldavia (بغدان) اور ویلیشیا Wallachia (افلاق) کے امرا [بانون] اور ینگی چریوں کے آغا پہنتے تھے (قب V. Hammer: *Staatsverfassung*، ۱ : ۳۳۳).

کُلاہ: فارسی زبان میں ٹوپی کے لیے ایک عام لفظ ہے جس نے ایران میں دستار کی جگہ لے لی۔ قدیم ترکی میں یہ لفظ خاص طور پر محل سلطانی (Serail) کے باورچیوں، حلوائیوں اور لکڑ ہاروں

کی قبّہ نما ٹوپی بچّے لیے یا بکّی چریوں کے سفید نمدے کے لباس سر ۔ کچه کے لیے استعمال ہوتا تھا نیز ایک سرخ کپڑے کے لیے جو بوستانجی پہنتے تھے ۔ بارانه baercita سرخ کلاهان، ایرانی شیعوں کے لیے فارسی اصطلاح ہے جو ترکی قزلباش کی مرادف ہے قب Dafinger، ۱۱ : ۸۱ ہوا .

کُلُوتَه (قب کَلُوتَه) فارسی میں عورتوں کے برقع یا بچے کی ٹوپی کو کہتے ہیں ۔ کُلُوتَه .

کُمّه، کِمّه، جمع ۔ کمام، ایک چھوٹی سی تنگ ٹوپی کو کہتے ہیں، قب ابوالفداء، ۲ : ۲۳۲ س ۵ الکتّانی، ص ۳۰ ببعد.

کُرزِیَه، کَرزِیَه، کَرمِیَه :- عربی اور بربری زبان میں یه لفظ فارسی سے آیا ہے ۔ عام طور پر یه المغرب یا هسپانیا هی میں استعمال ہوتا ہے جہاں یه مردوں کے لباس سر کے لیے بولا جاتا تھا، جو سفید اون کا یا اون کی پٹیوں کا ہوتا تھا جسے بربر پگڑی کی طرح اپنے سر پر باندھ لیتے تھے، لیکن اب اس کے معنی بظاہر لبادے یا چغے کے ہیں، قب Brunot .

لاطئه (یا ضانهٔ قلنسوه)، یعنی ایک چھوٹی تنگ (لاحقه) قسم کی ٹوپی مگر غالبًا یه اس کا مخصوص نام نہیں ہے؛ قب الکتّانی، ص ۲۷، ۳۰ و ۳۳ .

لِبدہ، لبادہ :- بھورے یا سفید نمدے (لِبد) کی ایک چھوٹی ٹوپی جو مصر کے عام لوگ طربوش کے نیچے پہنتے ہیں ۔ بہت غریب لوگ ایسے ویسے هی، یعنی طربوش یا دستار کے بغیر هی، پہن لیتے ہیں .

لِثام: مردوں کے چہرے کا نقاب [رک بآں] .

مَندیل، مِندیل :- لاطینی کے لفظ mantile سے مستعار لیا گیا ہے جو عام طور پر هر قسم کے کپڑے کے لیے استعمال ہو سکتا ہے، لیکن ترکی اور فارسی میں بالخصوص دستار کے معنی بھی دیتا ہے ۔ مصنفین مثلاً الثّعالبی اور المقریزی نے اس سے یہی مفہوم مراد لیا ہے، لیکن غالبًا انہوں نے بھی فارسی زبان هی سے لیا ہو گا [ترکی میں یه لفظ بالعموم رومال کے معنوں میں مستعمل ہے] .

مِیزر :- فارسی میں پگڑی کو کہتے ہیں جو غالبًا مِئزر سے مشتق ہے، لیکن اس کے معنی برقع کے ہیں .

مَعرقَه :- عرقیه کی متوازی شکل، پسینا جذب کرنے والی ٹوپی .

مِغفر :- جسے مِخفر بھی کہتے ہیں، خود، آهنی جالی کی ٹوپی جو جنگ میں سر کی حفاظت کے لیے قلنسوه کے نیچے پہنی جاتی ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله و سلّم نے مکّے میں داخلے کے وقت اسے پہنا تھا ۔ سپاهی مغفر کے اوپر نه صرف لڑائی کے زمانے میں بلکه امن کی حالت میں بھی مغفر پر پگڑی باندھا کرتے تھے (Fries : *Das Heereswesen der Araber*، ص ۵۹) ۔ ترکی سلطان مراد رابع جو متواتر میدان جنگ هی میں رها اپنی پگڑی مغفر پر باندھا کرتا تھا (V. Hammer : *Staatsverfassung*، ۱ : ۳۴۳) اسی لیے "پگڑی ڈھیلی کرنا" محاورہ بمعنی "امن اور حفاظت میں رهنا" (الکتّانی، ص ۴) اور پگڑی گلے میں ڈالنا (فی عُنُقه مندیل یا عمامه) اطاعت قبول کر لینے کی علامت ہے .

مِقنَعه : [المقنع] یه وهی چیز ہے جو قناع ہے یعنی لباس سر [اوڑھنی] لیکن قناع قدرے چھوٹا ہوتا ہے ۔ عورتوں کے مِقنَعه کو غِفاره بھی کہتے ہیں .

مُکَوَّر (ه)، مِکْوَاره، کے معنی عمامه ہیں، اس لیے مُکَوِّر کے وهی معنی ہونے جو مُتَعَمِّم کے ہیں، یعنی کوئی عالم دین، ادیب اور اندلس کے عہدیدار اور فقہا کیونکه یہی لوگ عمامه پہنا کرتے تھے .

مِشمَد، مِشوَذ، مِشواذ، مِشوَش : پگڑی کے لیے قلیل الاستعمال الفاظ ہیں .

مجوزہ: عربی لفظ ہے، لیکن صرف ترکی میں استعمال ہوتا ہے۔ یہ گول پہیے کی یا اسطوانی شکل کی ایک ٹوپی ہے جو سلطان سلیمان اعظم کے قانون لباس کے اجرا کے وقت سے عمامے کے ساتھ پہنی جانے لگی تھی اور جسے خاص سرکاری اور درباری لباس سمجھا جاتا تھا۔ کہتے ہیں کہ سلطان سلیمان نے سب سے پہلے اسے خود استعمال کیا تھا (V. Hammer: *Staatsverfassung*، ۱ : ۲۳۳؛ پیچوی، ۱ : ۳، مجوزہ سرخ) ۔ مجوزہ پہلے فوجی ٹوپی ہوا کرتی تھی جس کی سرخ چوٹی عمامے سے باہر نکلی نظر آتی تھی۔ سلطان محمد ثانی (فاتح) کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ مخروطی شکل کے چکر دار تاج پر علما کی مجوزہ کی طرح عمامہ باندھا کرتا تھا اور اس کے بیٹے بایزید ثانی کا عمامہ اپنے باپ کی طرح علما کے عمامے سے مشابہ تھا (Karabacek، ص ۱۵؛ Hammer، *GOR*، ۳ : ۱۴، ۷ : ۲۶۸، ۸ : ۱۹۱).

مقلہ: ایک بڑی دستار یکساں طرز کی جسے علما پہنا کرتے تھے، اور یہی لباس سر قبطی پادری بھی ایک لمبی اور پتلی پٹی کے ساتھ استعمال کرتے تھے .

نص راس = نصف سر: یہ ایک چھوٹا سا مغفر یا ٹوپی ہوتی ہے جو المغرب میں بحری ملاح پہنتے ہیں۔ مصر میں بھی یہ نام ملتا ہے، مراکش میں طربوش کو بھی نصف الراس کہتے ہیں، کیونکہ یہ آدھے سر پر ہی پھنس کر پورا آتا ہے؛ قب Brunot .

پریشانی: بے ترتیب پگڑی، یہ اس پگڑی کا نام ہے جو سلطان سلیمان کے عہد میں عام لوگ پہنا کرتے تھے، *G O R*، ۳ : ۱۴ .

پرتلہ: برطلّہ کا فارسی تلفظ .

ربطہ: عورتوں کا لباس جو طاقیہ، طربوش اور قرودیہ پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ سب مل کر ایک پگڑی سی بناتے ہیں، لیکن وہ مردوں کی پگڑی سے بالکل مختلف ہوتی ہے .

رزّہ: ایک چھوٹی پگڑی جسے مراکش میں نوجوان آدمی استعمال کرتے ہیں (قب Brunot) .

ساج: سبز یا سیاہ رنگ کے طیلسان کو کہتے ہیں؛ قب الکتانی، ص ۱۰۶ .

سلیمی: یوسفی نامی پگڑی کی ایک خاص قسم جو سلطان سلیم اوّل کے نام سے منسوب ہے کیونکہ وہ اس قسم کی پگڑی کو پسند کرتا تھا، اور یہی حال سلیم ثانی کا بھی تھا، *G O R*، ۳ : ۱۴؛ ۷ : ۲۶۸ .

شربوش شربش: جمع = شرابیش، غالباً اس کا مأخذ فارسی لفظ سرپوش ہے، لیکن سرپوش عورتوں کا لباس سر ہے۔ سریانی میں ابن العبری (Bar Hebraeus) کے ہاں بھی سرفوشا کا لفظ ملتا ہے۔ شربوش مصر میں امرائے ممالیک کا لباس سر تھا۔ بقول المقریزی، ۲ : ۹۹، اس کی شکل تاج سے مشابہ تھی۔ یہ سہ گوشہ ہوتا تھا اور اسے پگڑی کے بغیر پہنا کرتے تھے اور خلعتوں کا ایک جزو لاینفک سمجھا جاتا تھا۔ یہ فوجی طرز کا عمامہ ہوتا تھا اور امرا کا شربوش فقہا کے عمامے کے مقابلے کی چیز سمجھی جاتی تھی (المقریزی، Bloebet، ص ۳۲۵) ۔ اس زمانے میں قاہرہ میں شربوشوں کی فروخت کے لیے ایک علحدہ بازار تھا، لیکن المقریزی کے زمانے میں وہاں صرف خلعت ہی فروخت ہوا کرتے تھے۔ دمشق میں ایک مدرسہ بھی تھا جس کا نام المدرسۃ المالکیہ الشرابیشیّہ تھا۔ چرکسی مملوکوں کے زمانے میں اس کا استعمال متروک ہو گیا (اور اس کی جگہ کلوتات چرکسیّہ نے لے لی) .

صارق: نیز صارغی، پٹّی، ترکی میں پگڑی کا عام نام ہے۔ صارقلی = پگڑی پہننے والا، مثلاً صارقلی خوجہ [خواجہ] دستار بند ملّا؛ صارقجی = پگڑی بنانے والا، صارقجی باشی = سلطان کی دستاروں کا محافظ

پگڑی والوں کی پنچایت کا پہلا قانون سلطان سلیمان کے وقت میں بنا، جب اس نے پہلے پہل اپنی دکانیں کھولیں اور پگڑی پہننے کے متعلق قواعد بنائے گئے (V. Hammer : *Staatsverfassung*، ۱ : ۳۳۳).

شدّ (رکبان)، پگڑی کا کپڑا، بعد ازاں پوری پگڑی؛ یہ لفظ بالخصوص شمالی افریقہ اور مراکش میں استعمال ہوتا تھا۔ الف لیلة و لیلة کے مصری متون میں عمامے کی جگہ شدّ کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے۔ بعض اوقات شدّ سے قبطیوں کی مخصوص پگڑی مراد ہوتی تھی جس میں سفید اور نیلی دھاریاں ہوا کرتی تھیں اور مسلمانوں کی پگڑی کو شاش کہا کرتے تھے، شدّ بعلبکی خاص طور پر مشہور تھی۔ فاطمی کے دربار میں فاطمی خلیفہ کے دستار بند کے عہدے کا نام شدّ تاج الخلیفہ تھا، القلقشندی، ۳ : ۴۸۴.

شال، یہ لفظ یورپ کی زبانوں میں بھی مروّج ہو گیا ہے، (shawl، وغیرہ)، اور اس کے معنی بالخصوص مصر میں پگڑی کا کپڑا یا پوری پگڑی ہیں۔ بعض اوقات عورتوں کے شانہ پوش (Kerchief) کے معنوں میں بھی آتا ہے، مثلاً عرب اور شمالی افریقہ میں.

شاپقہ: آج کل کی فرنگی ٹوپی کے لیے ترکی لفظ ہے جسے ۱۹۲۵ء میں ترکی میں قانوناً رائج کر دیا گیا۔ صرف علما اور مشائخ (صارقلی هوجه لر) کو جو پہلے ہی سے پگڑی پہنتے تھے، پگڑی پہننے کی اجازت رہی۔ اس ٹوپی (hat) کے سوال (شاپقه مسئله سی) پر اس زمانے میں کئی رسالے شائع ہوئے تھے.

شاش جس سے انگریزی لفظ Sash (پٹکا) نکلا ہے، مصر، شام، عرب اور ایران میں اس کے معنی پگڑی کا کپڑا ہے۔ ایوبیوں کے عہد میں قاضی اور علما بڑی بڑی شاشوں والی پگڑیاں پہنا کرتے تھے۔ ان میں سے بعض دونوں کندھوں کے درمیان پوش شملہ (ذؤابہ) چھوڑتے تھے، اور اس کے علاوہ گردن (طیلسان) بھی دبا کرتے تھے؛ دیکھیے القلقشندی، ۴ : ۴۲؛ قب المقریزی، ۲ : ۹۸ اور السیوطی، ۲ : ۲۲۶)۔ شاش کے معنی ٹوپی کے بھی ہیں (رک بہ شاشیّہ) اور اسے بھی خلعت کا ایک جز سمجھا جاتا تھا، مثلاً القلقشندی، ۳ : ۲۵ ببعد: "الشاش رفیع موصول به طرفان من حریر ابیض" [ایک شاش جس سے سفید ریشم کے دو سرے ملے تھے]۔ ۸۰۰ھ سے شاش عورتوں کے لباس کا بھی جزو بن گیا۔ اس کپڑے پر طلائی کام ہوتا ہے اور موتی ٹکے ہوئے ہیں جو دوسرے طرطور پر ڈال لیا جاتا ہے، قب Karabacek، ص ۶۷ ببعد.

شاشیّہ: مصر میں اس نام کی ایک ٹوپی استعمال ہوتی تھی جس کے گرد پگڑی باندھی جاتی تھی۔ یہ ٹوپی ریشم سے بنائی جاتی تھی اور بعض اوقات اس پر موتیوں کی یا سونے کی جھالر بھی ٹانک دی جاتی تھی۔ اس کے برعکس شاشیّہ ایک کاغذی ٹوپی کا نام بھی تھا جو مجرموں کو پہنائی جاتی تھی۔ علاوہ ازیں لوہے کی خود نما ٹوپی کو بھی شاشیّہ کہا جاتا تھا۔ شاشیّہ پہن لینا اسلام قبول کر لینے کے مرادف سمجھا جاتا تھا۔ آج کل مراکش میں نوجوان طبقے کی کالی ٹوپی کو شاشیّہ کہتے ہیں۔ جو طربوش کی طرح پہنی جاتی ہے، نیز یہ قند مخروطی (Sugarloaf) کی شکل کے ایک لباسِ سر کا نام بھی ہے جسے درقاوہ درویش استعمال کرتے ہیں۔ الجزائر میں یہ عورتوں کی ایک ٹوپی کا نام ہے۔ سیوہ کے نخلستان میں اس کو شتشہ کہا جاتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے پہل شاشیّہ پگڑی کے اس کپڑے کو کہا جاتا تھا جو شاش نامی ململ سے بنایا جاتا تھا، قب *ZDMG*، ۲۲ : ۱۶۱.

شملہ: ترکی میں سلطان سلیمان کے عہد کا ایک کپڑا تھا جسے بے ترتیبی سے سر پر لپیٹ لیا جاتا تھا اور جسے عام لوگ استعمال کرتے تھے (G.O.R، ۳ : ۱۷)۔ شمالی افریقہ میں یہ کپڑا اب بھی موجود ہے اور اسے عمامے کے اوپر باندھا جاتا ہے، (دیکھیے Brunot).

شمریر (= ہسپانوی: Sombrero) مراکش میں فرنگی ٹوپی کو کہتے ہیں جسے بعض اوقات طرطور بھی کہتے ہیں، (دیکھیے Brunot).

سِیدارہ: طاقیہ کی طرح کی چندیا ڈھانکنے کی ٹوپی ہے، جو مقنعہ اور عصابہ کے نیچے پہنی جاتی ہے.

سِکّہ: ترک درویشوں کی ٹوپی کا نام، (دیکھیے Jacob : *Bektashiye*، ص ۳۰).

سُندوس، سندس: سبز رنگ کا طیلسان جو عورتیں خاص طور پر موسم سرما میں سردی سے بچنے کی خاطر پہنتی ہیں.

تاج [رک بآں]: یہ لفظ تاج کے علاوہ پگڑی کے معنوں میں بھی مستعمل ہے.

تحنیک (العمامة): عمامہ کی ایک خاص قسم کی بندش ہے جس میں پگڑی کا کپڑا گرمی اور سردی سے محفوظ رکھنے کے لیے ٹھوڑی کے نیچے آ جاتا ہے یا اس کے دونوں سروں پر ٹھوڑی کے نیچے گرہ دے دی جاتی ہے۔ یہ طریقہ خاص طور پر المغرب میں پایا جاتا ہے اور جو لوگ اس کا استعمال کرتے ہیں، وہ اس کی بڑے زور شور سے حمایت بھی کرتے ہیں اور دوسری تمام قسم کی بندشوں کو بدعت سمجھتے ہیں، کیونکہ، بقول ان کے، وہ شیطان یا قبطیوں کا اور یا لوط کے پیرووں کے لباس کا ایک بقیہ حصہ ہے۔ تحنیک کے برعکس اقتعاط یا اعتجار ہے (اس کے مقابلے میں دونوں سروں کا کھلا چھوڑ دینا بھی غلط ہے)، بحالیکہ تحنیک کے شاذ مترادفات میں سے تلحّی یا التحاء ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ المغرب سے فاطمی تحنیک کو مصر میں لائے اور اُستاذون محنّکون فاطمی دربار کے بڑے بڑے امرا (خواجہ سرا) کہلاتے تھے جو فاطمی خلیفہ کے دربار میں اعلٰی عہدوں پر سرفراز تھے (القلقشندی، ۳ : ۴۸۳؛ ابن الصیرفی: قانون، طبع بہجت، مقدمہ)۔ اس سے کچھ دور مشرق میں بھی کہیں کہیں تحنیک کا رواج پایا جاتا تھا، مثلاً کہا جاتا ہے کہ الصُّولی نے بھی اس کے استعمال کی سفارش کی ہے، لیکن شوافع اسے سنت نہیں مانتے، اگرچہ ابن قیم اس کی حمایت کرتے ہیں.

طیلسان [رک بآں]: قاضیوں کا گلوپوش.

طاق: سبز رنگ کا طیلسان، لیکن یہ نام شاذ و نادر ہی استعمال ہوتا ہے.

طاقیہ: (جمع: طواقی)، اصل میں فارسی لفظ تھا اور ایران میں پگڑی یا بلند ٹوپی کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ شاید فرانسیسی لفظ toque اور ہسپانوی toca اسی سے نسبت رکھتے ہیں؛ مصر میں پہلے پہل یہ لفظ بظاہر چودھویں صدی میں مملوک حکمرانوں کے عہد میں ملتا ہے۔ اس وقت یہ ایک گول ٹوپی کے لیے، جو اوپر سے چپٹی ہوتی تھی، استعمال ہوتا تھا۔ یہ ٹوپی کئی رنگوں کی ہوتی تھی اور اسے پگڑی کے بغیر پہنتے تھے۔ ناصر فرج کے عہد میں اس کی اونچائی $\frac{۱}{۲}$ ہاتھ سے $\frac{۲}{۳}$ ہاتھ تک بڑھا دی گئی اور اسے پھیلا کر قمع کی شکل دے دی گئی (شاید قدیم مصری نمونوں کے زیر اثر)؛ اسے چرکسی طاقیہ کہتے تھے۔ مصری عورتوں نے شوقیہ یا دوسری وجوہ کی بنا پر اس کی تقلید کی اور پھر اس کا رواج مشرق میں بھی ہو گیا۔ طاقیہ کو کاغذ لگا کر سخت کر لیا جاتا تھا اور فاطمی عہد کی ٹوپیوں میں جو اس کے مشابہ ہیں اور گیارھویں صدی کی ساخت ہیں، اوراق البردی کے

بعض ایسے ٹکڑے پائے گئے ہیں جن پر کچھ لکھا ہوا ہے۔ ان ٹوپیوں میں روئی بھی بھر دی جاتی تھی اور ان کی سطح لہردار ہوتی تھی۔ ان سے اور نمونے بھی اختراع کیے گئے، مثلاً بوتل نما، اسطوانی، مخروطی اور گینڈوں (unicorns) کی شکل کے (المقریزی، ۲ : ۱۰۳؛ Karabacek، ص ۷۳؛ دیکھیے طُرطُور)۔ موجودہ زمانے میں طاقیہ، عَرقیہ کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے (دیکھیے Brunot، الکتّانی، ص ۹۸)۔

طَلَس: طَیلَسان کی متوازی شکل۔

طَربُوش: غالباً شَربُوش کی طرح، اس کی اصل فارسی لفظ سربوش ہے۔ عربی میں اس کا استعمال سولھویں صدی عیسوی سے پایا جاتا ہے۔ یہ ایک تنگ کسی ہوئی ٹوپی کا نام ہے جو عام طور پر سرخ اون کی ہوتی ہے جس میں سیاہ یا نیلے ریشم کا پھندنا ہوتا ہے اور جس کا مصر میں رواج تھا۔ اس ٹوپی پر صاحب حیثیت لوگ عمامہ باندھا کرتے تھے اور اس کے نیچے ایک چھوٹی سی طاقیہ یا عرقیہ پہنتے تھے۔ شام اور عراق میں طَربوش میں ایک چوٹی بھی ہوتی ہے جو پیچھے کی طرف یا پہلو میں لٹکی رہتی ہے اور جسے کپڑے کے ایک ٹکڑے سے اس کی جگہ پر قائم رکھا جاتا ہے۔ مصر میں اس ٹوپی کو شاشیہ کہتے تھے؛ (مراکش میں اب تک دونوں نام ساتھ ساتھ استعمال ہوتے ہیں)؛ اندلس میں اسے غِفارہ کہتے تھے۔ مراکش میں طرابشی کسی ایسے نوجوان کو کہتے ہیں جس نے ابھی عمامہ پہننا نہ شروع کیا ہو (Brunot)۔ وہاں طَربوش ہمیشہ یورپ سے آتی ہے؛ اس کے برعکس شاشیہ خود ملک ہی میں بنتی ہے۔

طَرحَہ = طَیلَسان۔

تَساخِین: یہ بھی ایک قسم کا طَیلَسان ہے۔

طُرطُور، طُرطُور (ع)، طَنطُورہ، طَنتورہ: عربی میں مجہول الاصل مستعار لفظ (اس کا لاطینی turrita، بمعنی برج نما، سے موازنہ کیا گیا ہے)، ایک اونچی ٹوپی جس پر عمامہ باندھا جا سکتا ہے۔ طرطور کا وجود ساتویں صدی عیسوی کے اوراق البردی کی طرح قدیم ہے (Karabacek، ص ۶۷) اور یہ چوتھی صدی ہجری میں قیروان کا مقبول عام سر پوش تھا (Karabacek، ص ۶۸)۔ بعد کے زمانے میں بظاہر اسے بدوی بھی استعمال کرنے لگے تھے (وہ اس کی قسم کھایا کرتے تھے، و حقِ طُرطوری؛ ایک کہاوت بھی ہے: وہ پہلے ہی وار میں بدوی کے طرطور کی طرح گر پڑا)، لیکن شہریوں میں اس کا رواج جاتا رہا۔ کاغذ کی طرطور ان مجرموں اور ان قیدیوں کو پہنائی جاتی تھی جو جنگ میں گرفتار ہو کر آیا کرتے تھے؛ نیز قاہرہ کے ایک مشہور تہوار کے موقع پر جو ''شہزادۂ نوروز'' بنا کرتا تھا وہ بھی کاغذ ہی کی طرطور پہنتا تھا۔ برقوق کے عہد میں یہ تہوار ختم کر دیا گیا۔ چودھویں صدی میں نوکدار طرطور پگڑی کے ساتھ یا پگڑی کے بغیر مصر اور اس کے نواح میں عام لوگوں کا لباس تھا (Karabacek، ص ۶۸)۔ بعد کے زمانے میں درویش شکر کی ڈلی کی شکل کی طرطور جس میں بیلیں وغیرہ ٹکی ہوتی تھیں پہنتے تھے (*Manners* : Lane، وغیرہ)۔ ترکی میں دلیوں کی رضاکار فوج، الجزائر میں دای (Dey) کے چاؤش اور مراکش میں حبشی سپاہی طُرطور پہنتے تھے۔ جہاں کہیں بھی عربی زبان بولی جاتی ہے یہ لفظ مستعمل ہے۔ عربی میں طرطور فارسی اور ترکی زبان کے لفظ ''تاج'' کے ہم معنی ہے۔ حدود ۷۸۰ھ میں دوھری طرطور کا جس کی چوٹی اونٹ کے دو کوھانوں کی طرح ابھری ہوتی تھی، رواج شروع ہوا۔ اس کے اوپر شاش ڈال کر مصر کی عورتوں نے ایک نئی طرز کا رواج جاری کیا اور یہ طرز یورپ میں بھی مروج ہو گئی (Karabacek، ص ۷۱)؛

موجودہ زمانے میں دروز اور لبنان کی مارونی (Maronites) عورتیں ایک قسم کی طرطور پہنتی ہیں جس پر یا تو طلائی کام ہوتا ہے یا گینڈے کے سینگ کی طرح ایک سینگ جڑ دیا جاتا ہے۔ فاس، الجزائر اور تونس میں بھی عورتوں کی بعض قسم کی ٹوپیوں کو طرطور کہتے ہیں (دیکھیے Brunot، ص ۹۹؛ Karabacek، ص ۸۰).

اقروف یا اخروف : ایک اونچی سی ٹوپی جو المغرب میں عام طور پر استعمال ہوتی ہے اور جسے یا تو بہت معمولی یا کسی قیمتی کپڑے سے بنایا جا سکتا ہے.

عرف : قدیم ترکی میں گرے یا گدے (pad) کی شکل کی ایک پگڑی جو علما پہنا کرتے تھے اور جو عرب کے عمامۂ دنّیہ اور ایران کے کلاہ قاضی کے مشابہ تھی۔ سلطان محمد ثانی عرف کو، جس کے حاشیے پر طلائی کام ہوتا، بہت پسند کرتا تھا (دیکھیے von Hammer : *Staatsverfassung*، ۱ : ۳۳۴ ببعد؛ وہی مصنف : *G.O.R*، ۷ : ۲۶۸؛ ۸ : ۱۹۱).

ارموصه، ارسه، رسه : ایک خربزہ نما ٹوپی کا نام ہے.

اسقوف نیز اسقوفیہ : اطالوی لفظ scuffia (= عربی : کوفیہ) سے مشتق ہے یہ زردوزی کے کام کی ایک نوکدار ٹوپی ہوتی تھی، جسے ینی چریوں کے افسر اور محل سلطانی کے بعض عہدیدار مثلاً بالطہ جی [رک بان] پہنا کرتے تھے۔ اسے قوقہ بھی کہتے تھے۔ کہتے ہیں کہ یہ اورخان کے بیٹے سلیمان پاشا کی ایجاد ہے؛ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نے یہ ٹوپی جلال الدین روسیؒ سے عقیدت رکھنے کی وجہ سے بنائی تھی اور وہ خود بھی اسے پہنا کرتا تھا۔ سلطان مراد اول کے عہد میں اس کا عام رواج ہو گیا اور وہ ایک طرح کا تاج شاہی بن گئی (دیکھیے : v. Hammer : *Staatsverfassung*، ۱ : ۴۴۳ ببعد؛ وہی مصنف : *G.O.R*، ۳ : ۱۷).

یوسفی : عمامۂ یوسفی، ترکی پگڑی کا ایک قدیم نام ہے۔ کہتے ہیں کہ اسے پہلے پہل حضرت یوسفؑ نے ایجاد کیا تھا اور وہ انھیں کے نام سے مشہور ہو گئی۔ سلطان سلیم اول اور سلیم ثانی یوسفی پگڑیاں پہنا کرتے تھے جو اس زمانے میں ان کے نام پر سلیمی کہلاتی تھیں (دیکھیے v. Hammer : *Staatsverfassung*، ۱ : ۳۴۲ ببعد؛ وہی مصنف : *G.O.R*، ۳ : ۱۷).

[برصغیر پاکستان و ہند میں عمامے کی مختلف شکلوں، ان کے ارتقا اور ان کے رواج کے لیے رک بہ لباس].

مآخذ : عربی تصانیف جن میں خاص طور پر عمامے کا ذکر ہے : (۱) ابو عبداللہ محمد بن وضاح الاندلسی المالکی : کتاب فضل لباس العمائم، بقی بن مخلد (م ۲۷۶ھ/ ۸۸۹ء) کا ہمعصر، *G.A.L.*، ۱ : ۱۶۳؛ (۲) ناصر الدین محمد بن ابی بکر علی بن ابی شریف المقدسی الشافعی (م ۹۰۶ھ / ۱۵۰۰ء) : صوب الغمامة فی ارسال طرف العمامة، *G.A.L.*، ۲ : ۹۸، مخطوطۂ برلن، عدد ۵۴۴۳؛ (۳) جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱ھ / ۱۵۰۵ء) : الاحادیث الحسان فی ما ورد فی الطیلسان، یا فی فضل الطیلسان دیکھیے *G.A.L.*، ۲ : ۱۴۳؛ (۴) وہی مصنف : طیّ اللسان عن ذم الطیلسان؛ (۵) وہی مصنف : جواب (فی شبیة الملائکة و) فی العذبة (وھل یجوز ان یقال للاحادیث کلام اللہ)، *G.A.L.*، ۲ : ۱۵۰ و ۱۸۹، مخطوطۂ برلن، عدد ۲۰۵۹؛ (۶) محمد بن یحیی البخاری (م ۹۳۳ھ/ ۱۵۲۷ء) : رسالة فی فضیلة العمامة و سننها، مخطوطۂ برلن، عدد ۵۴۵۹؛ (۷) علوان الحموی (م ۹۳۶ھ/ ۱۵۳۰ء) : منظومة فی الکلام علی العمامة، *G.A.L.*، ۲ : ۳۳۳؛ (۸) شہاب الدین احمد بن حجر الہیتمی المکی (م ۹۷۳ھ / ۱۵۶۵ء) : کتاب در الغمامة فی در الطیلسان و العذبة و العمامة، *G.A.L.*، ۲ : ۳۸۸؛ (۹) محمد بن سلطان محمد

القاری (م ۱۰۱۴ھ/۱۶۰۶ء): رسالة فی مسئلة العمامة والعذبة، مخطوطہ برلن، عدد ۵۴۶۰؛ (۱۰) محمد حجازی بن محمد بن عبداللہ "الواعظ" (الشعراوی طریقۃ، القلقشندی بلدا، الشافعی مذهبا؛ م ۱۰۳۵ھ/۱۶۲۶ء): الموارد المستعذبة بمصادر العمامة والعذبة؛ (۱۱) عبداللہ بن محمد بن عبداللہ المقری (م ۱۰۴۱ھ/۱۶۳۱ء): ازهار الكمامة فی اخبار العمامة، دیکھیے *G.A.L.*، ۲: ۲۹۶؛ (۱۲) ابوالفضل محمد بن عبداللہ "ابن الامام"؛ (م ۱۰۶۲ھ / ۱۶۵۲ء): تحفة الامة باحكام العمة، حاجی خلیفہ، عدد ۱۵۵۲؛ (۱۳) شہاب الدین عبداللہ بن محمد الخفاجی الافندی (شارح الشفاء؛ م ۱۰۶۹ھ/۱۶۵۹ء): الشامة فی صفة العمامة، دیکھیے *G.A.L.*، ۲: ۲۸۵؛ (۱۴) السید محمد بن مولای جعفر الکتانی: الدعامة لمعرفة احكام سنة العمامة، رسالہ حال کی تصنیف، دمشق ۱۳۴۲ھ [انظر رکہ بہ الکتانی]؛ [(۱۵) شبلی نعمانی: سیرت النبی، ۲: ۲۲۰ تا ۲۰۱، بار چہارم اعظم گڑھ ۱۳۶۹ھ]۔ عدد ۱۴ عمامے پر سب سے زیادہ مبسوط کتاب ہے۔ اور اس مقالے میں اس سے بہت استفادہ کیا گیا ہے۔ دوسری تصانیف میں سے الکتانی، عدد ۱، ۲، ۳، ۶، ۸، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳ کا ذکر کرتا ہے، لیکن اس نے خود صرف عدد ۸ ہی کو دیکھا اور استعمال کیا ہے۔ عدد ۱۴ کے علاوہ بعض نکات کے لیے ہم نے عدد ۲ کو بھی استعمال کیا ہے۔

یورپی تصانیف میں سے Dozy و Karabacek اور Brunot کے مذکورہ بالا حوالوں کے علاوہ ہم چند عام تصانیف کا ذکر کرتے ہیں جو لباس کے متعلق ہیں: (۱) Rosenberg: *Geschichte des Kostüms*، ۵ جلدیں، تصاویر مع مختصر تشریحات، لوح ۲۹۰ عمامے سے متعلق ہے؛ (۲) J. v. Falke: *Kostümgeschichte der Kulturvölker*؛ (۳) Alb. Kretschmer: *Die Trachten der Völker*; *Katalog der Lipperheide-schen Kostumbibliothek*، عمامے کی ۱۶ طرزوں کی تصویریں Fesquet نے دی ہیں، ہم مختلف اقسام کی Michael Niebuhr نے اور تقریباً ۱۸۰۰ء کی تفصیل Thalman نے، *Elenchus librorum or. Mss.*، وی آنا ۱۷۰۲ء، ۳: ۲۹ بعد، بذیل Cod. Turc.، ے (مطابق **وو** انگریزی ۲: ۲۵۱)؛ (۵) Victor Rosen: *Remarques sur les Mss. Orientaux de la Collection Marsigli à Bologne* (*Atti della Real Acc. dei Lincei*، ۲۸۱، ۱۸۸۳ - ۱۸۸۴ء)، ص ۱۸۲۔

(W. BJÖRKMAN)

عُمان: خلیج فارس پر ایک آزاد ریاست جو کبھی انگریزی حمایت میں تھی [اس کا رقبہ تقریباً ایک لاکھ مربع میل ہے]۔ اس ریاست کی حدود مختلف زمانوں میں اکثر بدلتی رہی ہیں۔ مثال کے طور پر، اگر الاصطخری نے عمان کا طول تین سو فرسنگ بیان کیا ہے اور اس میں علاقہ مہرہ کو بھی شامل کیا ہے تو الادریسی نے مہرہ کو ایک علیحدہ ملک قرار دیا ہے۔ عمان کی شمال مغربی سرحد صوبہ البحرین (یعنی الہجر) سے جا ملتی ہے اور جنوب میں یمن اور حضرموت سے؛ اس سلطنت کی انتہائی ترقی اور وسعت سلطان ابن مالک بن العرب بن سلطان کے زمانے میں ہوئی جبکہ عمان میں نہ صرف راس الحد سے جلفار تک کا علاقہ شامل تھا، بلکہ خود بحرین اور کچھ دوسرے مقبوضات بھی شامل ہو گئے، بالخصوص افریقی ساحل پر جہاں اس کے بیٹے سیف نے کلوہ اور زنجبار فتح کر لیے۔ عمان کا اقتدار اعلی آج کل عرب کے پورے جنوب مشرقی حصے پر قائم ہے، نیز تقریباً پانچ سو انگریزی میل لمبی ایک پٹی جزیرہ نما (عرب) کے جنوبی ساحل پر بشمول علاقہ ظفار اس کے زیر نگین ہے۔ جب مسقط کے بادبانی جہازوں

کے مالکوں کو فرانسیسی جھنڈا عطا کرنے پر انگلستان اور فرانس کے درمیان جھگڑا ہوا تو ہیگ کی بین الاقوامی عدالت نے ۱۹۰۵ء میں اس جھگڑے کے بارے میں جو فیصلہ دیا تھا اس کی رو سے عمان کی جنوبی سرحد رأس سکر پر منتہی ہوتی ہے اور عمان کو ساحل پر خُور کلبہ تک کا علاقہ عطا کیا گیا، نیز دونوں بڑی مملکتوں [انگلستان و فرانس] نے بالصّراحۃ سلطنت عمان کے اس دعوے کو بھی قبول کر لیا جو اسے جزیرہ نمائے راس مُسَنْدَم کے اس حصے پر تھا جو رأس دَبّہ سے تبّہ تک پھیلا ہوا ہے، لیکن اس کے باوجود سلطان کا حقیقی اقتدار مسقط اور باطنہ [باطینہ] کے ساحلی رقبے سے بمشکل ہی متجاوز ہوتا ہے۔ عمان کی آبادی (۱۹۷۲ء میں) ساڑھے سات لاکھ اندازہ کی جاتی تھی [جس میں اکثریت عربوں کی ہے۔ ان کے علاوہ پاکستانی اور بھارت سے ہندو اور خوجے بھی معتدبہ تعداد میں پائے جاتے ہیں]۔ جہاں تک مذہب کا تعلق ہے اباضی فرقے کے لوگ بالخصوص جنوبی اضلاع میں زیادہ تعداد میں ہیں، لیکن شمالی اضلاع میں زیادہ تر سُنّی آباد ہیں۔ پای تخت مسقط [رَکّ بآں] ہے، اگرچہ سابق زمانے میں صُحار [رَکّ بآں] ملک کا سب سے اہم شہر خیال کیا جاتا تھا۔

عمان کی آبادی کی تقسیم کی حسب ذیل تفاصیل دی جا سکتی ہیں:

باطنہ [باطینہ] کے گنجان آباد ضلع کی آبادی تقریباً ڈیڑھ لاکھ ہے، وادی سمائل کی پانچ ہزار، مسقط کی بشمول مطرح پچیس ہزار، صُور کی اٹھارہ ہزار اور صُحار کی بارہ ہزار۔ نظم و نسق کے اعتبار سے عمان کو چار اضلاع میں تقسیم کیا گیا ہے: (۱) جعلان، بنی ابوعلی کا علاقہ، اور بدیعہ کے جنوب کا پورا علاقہ؛ (۲) عمان خاص جو بدیعہ سے مکنیّہ تک چلا گیا ہے؛ (۳) ظُوّ جو مکنیّہ سے البریمی تک پھیلا ہوا ہے اور (۴) الباطنہ [باطینہ]، یعنی ساحل کی وہ تنگ پٹی جو سِیب سے خور فکّان تک چلی گئی ہے۔ اس ملک کے پہاڑوں کے بیان میں ایک سلسلۂ کوہ قابلِ ذکر ہے جو مسقط سے جنوبی رُخ میں ساحل کے نزدیک صُور تک چلا گیا ہے اور مسقط کے شمال میں خشکی کے اندر کافی دور تک پھیلا ہوا ہے۔ اس طرح یہ باطنہ [باطینہ] کے زرخیز ساحلی میدان کے لیے جگہ پیدا کرتا ہے جو ایک لحاظ سے یمن کے تہامہ سے مشابہ سمجھا جاتا ہے، لیکن کہیں بھی اس کے عرض کو نہیں پہنچتا کیونکہ یہ میدان صرف بیس سے تیس میل تک چوڑا ہے۔ رُستاق کے جنوب میں (۲۳°) عرضِ بلد کے بالکل نیچے اوّل الذکر سلسلۂ کوہ سے تقریباً زاویہ قائمہ بناتا ہوا ایک اور سلسلۂ کوہ نکلتا ہے جو اپنے سب سے اونچے حصوں میں اول الذکر سے بلند تر ہے۔ اس کا نام جبل اَخْضَر ہے جس کی بلندی دس ہزار فٹ ہے جو مملک کا بلند ترین مقام ہے۔ یہ سلسلہ راس مُسَنْدَم تک ساحل کے متوازی چلا گیا ہے اور راستے میں اس سے ایک اور سلسلۂ کوہ نکلتا ہے جو راس الخَیْمہ تک جاتا ہے۔ عمان کا سب سے زیادہ زرخیز حصہ باطنہ [باطینہ] کا ساحلی میدان ہے جس کا ہم اس سے پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ یہاں کھجوروں کی کاشت کے علاوہ مختلف قسم کے اناج بھی بوئے جاتے ہیں اور ہر قسم کے پھل بھی کامیابی سے اگائے جا سکتے ہیں۔ عرب جغرافیہ نگار عمان کی کھجوروں کی تعریف میں رطب اللسان ہیں۔ الاصمعی نے صحیح طور پر عمان کو ایک باغ سے تشبیہ دی ہے۔ میووں میں خصوصاً کیلا، انار اور بیر (نَبِق) ممتاز ہیں، تاہم عمان کا بڑا حصہ کاشت کے لیے بالکل غیر موزوں ہے، مثلاً وہ علاقہ جو عرب کے صحرائی حصے سے متصل ہے۔ اگرچہ اس میں چند زرخیز نخلستان موجود ہیں جو پہاڑوں کے بیچ میں واقع

ہیں، مثلاً بنی ابوعلی سے نیزوہ جانے والے راستے پر ان نخلستانوں کی آبپاشی زیر زمین پانی کے ذخیروں سے ہوتی ہے، جس کا ذکر ابن الفقیہ بہت پہلے کر چکا ہے۔ جہاں پانی سطح زمین سے بہت زیادہ نیچے نہیں ہے یا جہاں زیر زمین پانی کے سوتے ہیں، وہاں چشموں سے زراعت کے لیے کافی پانی حاصل کر لیا جاتا ہے۔ عمان میں گرمی بہت شدّت کی ہوتی ہے جس میں سمندر کی خوشگوار ہوا خفیف سی خنکی پیدا کر دیتی ہے۔ مسقط میں جولائی اور اگست میں زیادہ سے زیادہ درجۂ حرارت الترتیب ۹۱° اور ۸۸° فارن ہائٹ ہوتا ہے، بارش جاڑے کے موسم میں اکتوبر سے لے کر مارچ تک ہوتی ہے، لیکن کسی مہینے میں تین چار دن سے زیادہ بارش شاذو نادر ہی ہوتی ہے۔ بعض پہاڑوں پر بھاری طوفان آتے رہتے ہیں اور بعض اوقات برف بھی پڑتی رہتی ہے، مسقط میں سالانہ بارش تین سے چھے انچ تک ہوتی ہے۔

اناجوں میں گیہوں، مکئی (ذُرہ) اور چاول تھوڑی سی مقدار میں پیدا ہوتے ہیں۔ پھلوں میں املی، آم، کیلا، انار، بہی، پستہ، agrumi، انگور، بادام، انجیر، اخروٹ، تربوز، خوبانی، شاہدانہ (کراز، چیری) پیدا ہوتے ہیں۔ جن چیزوں کی کاشت ہوتی ہے ان میں روئی، گنّا اور نیل شامل ہیں۔ آج کل مویشیوں کی پرورش صرف سینگ دار جانوروں تک محدود ہے۔ کسی زمانے میں عمان اپنے مضبوط اور تیز رفتار اونٹوں اور گدھوں کے لیے مشہور تھا۔ قدیم عرب جغرافیہ نگار (مثلاً ابن الفقیہ) عمان کی مچھلی کی تعریف کرتے ہیں جو وہاں بکثرت ہوتی ہے اور جس سے آبادی کے بہت سے طبقے پلتے ہیں بالخصوص باطنہ [باطِنہ] میں۔ صنعت و حرفت گزشتہ زمانے میں خوب فروغ پر تھی، مگر اب بافندگی کا کام معمولی پیمانے پر صرف مسقط، نزوہ اور عبری میں ہوتا ہے، آخرالذکر دو شہروں میں کچھ رنگائی کا کام بھی ہوتا ہے اور مسقط میں کچھ ہتھیار بھی بنتے ہیں۔ الادریسی بیان کرتا ہے کہ راس المحجمہ کے نیچے صور کے مقام پر اور دُمار میں موتی نکلتے ہیں۔ عرب لغت نویسوں (مثلاً ابن الاعرابی) نے لفظ عمان کا مادہ و مأخذ عَمَنْ قرار دیا ہے جس کے معنی ہیں کسی جگہ مستقل طور سے سکونت پذیر رہنا، لیکن بعض اور لوگوں کے نزدیک یہ نام عمان بن ابراہیم الخلیل علیہ السلام سے منسوب ہے جنھوں نے یہ شہر بسایا تھا۔ یہ بیان بے معنی ہے، کیونکہ پرانے کلاسیکی مصنفین Omana نام کے ایک شہر کا ذکر کرتے ہیں (بلینوس Pliny: *Nat. hist.*، ۶: ۱۴۹؛ بطلمیوس، ۶: ۷، ۳۶) جسے شہر صُحار سمجھا گیا ہے اور جو بعد کے زمانے میں سب سے اہم تجارتی مرکز مانا جاتا تھا۔ المقدسی (ص ۳۵) نے عمان کو دنیا کی بین الاقوامی تجارت کے لحاظ سے عدن اور مصر کا ہم پلہ قرار دیا ہے نیز اسے (ص ۳۲۶) اور سیراف کو چین کا دروازہ قرار دیا ہے، لیکن بظاہر اس سے اہل عمان کو چنداں فائدہ نہ پہنچا کیونکہ انھیں جور، بدکار اور بددیانت تاجر سمجھا جاتا تھا بلکہ ابن الفقیہ (ص ۹۲) نے تو ان کے لیے ان سے بھی زیادہ سخت الفاظ استعمال کیے ہیں۔ عمان کو تجارت اور زراعت کی بدولت جو خوش حالی نصیب تھی وہ اس سے ظاہر ہوتی ہے کہ عباسیوں کے زمانے میں یہاں سے محاصل کی آمدنی تین لاکھ دینار کی بڑی رقم ہوتی تھی۔ کھجور کے ہر درخت پر ایک درہم سالانہ دینا پڑتا تھا (المقدسی، ص ۱۰۵)۔

عمان کی ابتدائی تاریخ کے لیے Hurat کا بیان دیکھا جا سکتا ہے۔

[(پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے دو،

تین پشت قبل عمان میں خانوادۂ بنی المُستکبر نے ایک کافی بڑی سلطنت قائم کر لی تھی، جو ساسانی ایران کے زیرِ حمایت تھی۔ بادشاہ الجُلندی بن المُستکبر عربی ادبیات میں خاصا مشہور ہے۔ اس کی وفات پر جَیفر اور عَبد (اس کے دو بیٹے) مشترکہ طور پر تخت نشین ہوئے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے انھیں سے خطاب فرمایا تھا اور ان کے اسلام لانے پر حضرت عمرو بن العاص کو ان کے دربار میں اپنا وکیل مقیم (ریزیڈنٹ) مقرر فرمایا تھا (الوثائق السیاسیة، عدد ۷۶)۔ عہدِ اسلام میں یہاں ایک لقیط بن مالک الازدی ذوالتّاج کا بھی پتا چلتا ہے (الطّبری، سلسلہ اوّل، ص ۱۹۷۷)۔ اس نے خلافت صدیقی میں نبوت کا دعوٰی کیا تھا۔ اسے یا شاید اس کے باپ کو یہ خطاب غالبًا قبل اسلام کے کسرائے ایران ہی سے ملا ہوگا۔ البخاری وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ یہاں دما نامی مقام پر بستجان نامی ایک ایرانی اسوار (فوجی گورنر) رہتا تھا۔ اس کے زمانے میں یہاں اسلام اتنا پھیل گیا تھا کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے باشندوں کو ایک خط لکھا کہ اپنے ہاں مسجد تعمیر کرو۔ یہ جواثا میں جو ساحل کے قریب ہے، تعمیر ہوئی (الوثائق السیاسیہ، عدد ۷۷)۔ عمان میں علاوہ ازد کے ثمالہ اور حدان نامی قبائل بھی رہتے تھے، ان کے نام رسول اللہ صلّی علیہ و آلہ و سلّم کا ایک خط بھی ملتا ہے جس میں مالگذاری کے احکام درج ہیں (وہی کتاب، عدد ۷۸)۔

بڑے قدیم زمانے سے یہ علاقہ تجارتی سرگرمی کا مرکز رہا ہے، عرب کے سالانہ عظیم الشان میلوں کے سلسلے میں ابن الکلبی (ابن حبیب: المحبر، ص ۲۶۵ تا ۶۶؛ المرزوقی: الازمنہ والامکنة، ۲: ۱۶۳) کا بیان ہے کہ بحرین کے شہر مشقر کا میلا ختم ہوتا تو تاجر وہاں سے یکم رجب کو صُحار کا جو عمان میں ہے، رُخ کرتے اور بیس دن کے سفر کے بعد وہاں پہنچتے، یہ میلا پانچ دن لگتا۔ یہاں الجُلندی بن المستکبر بکری پر دس فی صد محصول وصول کیا کرتا تھا۔ اس کے بعد دَبا کا جو عمان ہی میں ہے، میلا لگتا۔ یہ عرب کی دو بڑی بندرگاہوں میں سے ایک ہے اور یہاں سندھ اور ہند اور چین تک کے تاجر اور مشرق و مغرب کے لوگ آتے تھے۔ یہاں کا میلا رجب کے آخر تک لگتا۔ یہاں خرید و فروخت معمولی بھاؤ چکانے کے ذریعے سے ہوتی۔

یہاں کی تاریخ کا کارآمد خلاصہ Cl. Huart نے اپنی کتاب *Histoire des Arabes*، ۲: ۲۵۷ و بعد) میں دیا ہے۔ اس کا ماحصل یہ ہے کہ خلافت بنو امیہ میں خوارج نے یہاں جڑ پکڑ لی تھی۔ حجّاج بن یوسف نے ان کے خلاف ایک لشکر بھیجا مگر جلندی کی اولاد نے اسے شکست دی۔ بعد کے چار حملوں میں کامیابی ہوئی اور اولاد جُلندی میں سے چند بھائی جو یہاں مشترکہ حکمرانی کر رہے تھے، وطن چھوڑ کر زنجبار ہجرت کر گئے۔ بعد میں مقامی باشندوں نے دوبارہ جلندی بن مسعود کو اپنا حکمران منتخب کر لیا۔ یہ اِباضیہ فرقے کا خارجی تھا اور عبداللہ السفاح سے جنگ میں مارا گیا مگر عباسی حکومت کے قدم عمان میں پھر بھی جم نہ سکے۔ مقامی لوگوں نے نزوہ میں جمع ہو کر محمد بن عفّان کو اپنا امام منتخب کیا، پھر اسے معزول کر کے الوارث بن کعب کی بیعت کی۔ ھارون الرشید باوجود کوشش کے اسے شکست نہ دے سکا۔ یہ خدا ترس شخص تھا، ایک طغیانی میں قیدیوں کی جان بچانے کی کوشش کی تو خود ہی غرق ہو گیا۔ پھر غسّان بن عبداللہ کا انتخاب عمل میں آیا۔ اس نے سندھی بحری لٹیروں وغیرہ کی سرکوبی کی۔ ۲۰۷ھ میں اس کی وفات پر عبدالملک بن حمید امام بنا۔ اس کی کہن سالی کے زمانے میں فقیہ شیخ

موسیٰ کو نائب السلطنت بنایا گیا۔ ۲۲۶ھ میں امام کی وفات ہوئی، تو المہنی بن جیفر امام بنا۔ اس نے علاقۂ مہرہ کو تابع بنانے میں کامیابی حاصل کی۔ ۲۳۷ھ میں الصلت بن مالک، اور ۲۷۳ھ میں راشد بن النضر کے زمانے میں فتنہ و فساد رہا۔ پھر ۲۷۷ھ میں عزان بن تمیم برسر اقتدار آیا تو اس نے شورش پسندوں کی شدت سے سرکوبی کی۔ اس کے زمانے میں بعض مقامی لوگوں نے خلفائے عباسیہ کے عامل بحرین کو حملے کی دعوت دی اور عمان پر قبضہ بھی کرا دیا مگر جلدی ہی اس عامل کے نائب کو لوگوں نے قتل کر کے پھر سے آزادی حاصل کر لی۔ اس کے بعد تیس سال کے عرصے میں سات امام بدلے.

[۵۴۹ھ میں الفلاح بن المحسن نے خانوادۂ بنی نبہان کی حکومت قائم کی۔ اس نے یہاں آم کے درخت لگائے جو اب خوب پھلتے ہیں۔ اس کی اولاد ۸۰۹ھ/۱۴۰۶ء تک حکومت کرتی رہی، پھر ناخلف حکمران سخت گیری کرنے لگے تو دوبارہ قبیلہ آزد سے امام چنے جانے لگے۔ ۱۰۳۴ھ میں ناصر بن مرشد بن سلطان نے، جو اباضی تھا، مستحکم حکومت قائم کی۔ اس کے زمانے میں پرتگیز وغیرہ ساحل پر قابض ہو گئے۔ مسقط، مطرح، صحار، قریات میں بھی پرتگیز موجود تھے۔ اس حکمران نے فرنگیوں سے اولاً لاوہ چھینا پھر رفتہ رفتہ مسقط و مطرح کے مضافات تک پہنچ گیا۔ بعد ازاں جلفار اور مطرح پر بھی قبضہ کر لیا۔ آخر میں صور اور قریات بھی واپس لے لیے۔ اٹھائیس سال حکومت کے بعد اس کا چچا زاد بھائی سلطان بن سیف اس کا جانشین ہوا۔ اس نے مسقط فتح کیا، دمن اور دیو (پرتگزی ہند) پر بھی لشکر کشی کی اور نزوہ میں ایک قلعہ بھی تعمیر کیا۔ اس کے جانشینوں میں سے سیف نے پرتگیزوں سے ان کے صد سالہ قبضے کے بعد ۱۶۹۸ء میں مشرقی افریقہ میں منبسہ Mombassa، جزیرہ پمبہ، کلوہ وغیرہ چھین لیے جو سابق میں عمان ہی کے تھے۔ اس سے چار سال قبل اس نے سالسٹ Salsette (بمبئی) کو بھی لوٹا تھا۔ دو سال بعد منگلور اور برسور کو بھی لوٹ جلایا۔ اس نے رفاہ عام کے کام بھی کیے، آب رسانی کو ترقی دینے کے لیے فلج (زیر زمین نہریں) کھدوائیں۔ اس کا جانشین مہنی جو ۱۱۳۱ھ/۱۷۱۸ء میں تخت نشین ہوا، بڑا منتظم تھا مگر اس کے بعد خانہ جنگیاں ہونے لگیں۔ ایک امام سیف نے ایران کے نادر شاہ سے مدد مانگی اور ٹیپو سلطان سے بھی تعلقات پیدا کیے، پھر سیدوں کا موجودہ خانوادہ برسر اقتدار آیا۔ ۱۱۹۳ھ/۱۷۷۹ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے انگریز دخل اندازی کرنے لگے اور بحری لٹیروں کا بہانہ کر کے ۱۸۰۹ء میں راس الخیمہ پر بمباری کی۔ پھر وہابیوں کا اس پر قبضہ ہونے لگا تھا کہ مصری حملے نے وہابیوں کا قلع و قمع کیا اور عمان پھر سے آزاد ہو گیا، لیکن سلطانوں کے دور میں ترقیات کا ساتھ نہ دے سکنے سے ملک پر انگریزوں کی حمایت قائم ہو گئی۔ اس کی داستان درج ذیل ہے].

انگلستان اور عمان کے تعلقات ۱۷۹۸ء سے شروع ہوئے جب ایسٹ انڈیا کمپنی اور سلطان کے مابین ایک معاہدہ عمل میں آیا۔ یہ تعلقات ملک کی قسمت کے لیے بہت اہم ثابت ہوئے۔ اس معاہدے کی بنا پر اس ملک سے فرانسیسیوں اور ولندیزیوں کو دوران جنگ میں خارج رکھنا ضروری قرار دیا گیا۔ اس معاہدے کی تکمیل ۱۸۰۰ء میں ہوئی جب کہ ایسٹ انڈیا کمپنی کے ایک کارندے کو مستقلاً مسقط میں رہنے کی اجازت دے دی گئی۔ اس کے علاوہ سید سعید بن سلطان نے جو معاہدے فرانس کے ساتھ ۱۸۰۲ اور

۱۸۰۸ء میں کیے، ان کی رو سے ایک فرانسیسی قنصل اس انگریز ریزیڈنٹ کے ساتھ رہنے کا مجاز قرار پایا، لیکن جب ۱۸۱۰ء میں انگریزوں نے جزیرہ ماریشس (Mauritius) پر قبضہ کرلیا تو فرانسیسی اثر و رسوخ کو بہت دھکا لگا۔ ۱۸۳۹ء میں انگلستان اور مسقط کے مابین ایک تجارتی معاہدہ ہوا جو اس معاہدے کے نمونے پر تھا جو ۱۸۳۳ء میں ریاستہاے متحدہ امریکہ اور عمان کے درمیان ہوا تھا۔ ۱۸۴۴ء میں فرانس سے بھی ایک تجارتی معاہدہ ہوا، جس کی رو سے فرانس کو دوسری اقوام کے مقابلے میں خاص مراعات حاصل ہو گئیں اور اس کی رعایا کو مسقط میں تجارت کرنے کی آزادی مل گئی۔ ۱۸۶۲ء میں انگریزوں اور فرانسیسیوں نے مشترکہ طور سے عمان کو آزادی کی ضمانت دی، لیکن انگلستان نے عمان میں غلبہ حاصل کر لینے میں اس بنا پر کامیابی حاصل کر لی کہ اس نے متعدد نازک موقعوں پر سلطان کی بڑی شد و مد سے تائید کی اور اسے مالی امداد بھی دی۔ ۱۸۹۱ء میں سلطان نے دوستی کا ایک معاہدہ کیا (جس میں دونوں ملکوں کے مسائل تجارت اور جہاز رانی طے ہوے) اور یہ اعلان کیا کہ وہ اور اس کے وارث اس بات کے پابند ہوں گے کہ اپنے علاقوں کا کوئی حصہ کسی صورت میں بھی انگلستان کے سوا کسی اور سلطنت کو تفویض نہیں کریں گے؛ چنانچہ ۱۸۹۸ء میں، جب سلطان نے اس معاہدے کے برخلاف فرانس کو اپنی سر زمین میں کوئلے کا ایک گودام قائم کرنے کی اجازت دی تو انگلستان کی ایک دھمکی (الٹی میٹم) کے باعث اسے یہ اجازت واپس لینا پڑی۔ فرانس کو اس کے معاوضے میں یہ اجازت دی گئی کہ وہ مُکلّا [رک بان] میں کوئلے کا ایک گودام قائم کر لے۔ یہ جھگڑا اس وقت اور زیادہ سنگین شکل اختیار کر گیا جب مسقط کے فرانسیسی قنصل نے مسقط کی ان کشتیوں کو فرانسیسی کاغذات جہازرانی اور لہرانے کے لیے فرانسیسی جھنڈے دینے شروع کر دیے جو اسلحہ اور غلاموں کی ناجائز تجارت کے لیے استعمال ہوتی تھیں۔ اس قضیے کا فیصلہ ہیگ کی بین الاقوامی عدالت نے یوں کیا کہ صرف ان مالکان جہاز کے لیے، جنھوں نے ۲۔ جنوری ۱۸۹۲ء سے پہلے اجازت نامے حاصل کیے تھے، ان اجازت ناموں کو رکھنے کی اجازت برقرار رکھی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ۱۹۱۷ء میں عمان کی صرف بارہ کشتیوں کو فرانسیسی جھنڈا لہرانے کی اجازت برقرار رہ سکی۔ اس طرح فرانس کا سیاسی اثر عمان سے ختم ہوگیا اور انگریزی اقتدار مستحکم ہوگیا۔ [سلطان سعید بن سلطان ۱۹۳۲ء میں عمان کا فرماں روا ہوا۔ اس وقت ملک کی معیشت کا انحصار ماہی گیری اور موتی نکالنے پر تھا، لیکن ۱۹۶۳ء میں زمین سے تیل کی دریافت نے ملک کو خوشحالی سے ہمکنار کر دیا۔ موجودہ سلطان، سلطان قابوس بن سعید، جو ۱۹۷۰ء میں برسر اقتدار آئے تھے، کے عہد میں ملک نے ہمہ جہتی ترقی کی ہے۔ ملک میں جابجا مدارس و مکاتب اور ہسپتال قائم ہو رہے ہیں۔ مسقط سے بارہ میل دور ایک نیا شہر مدینۃ القابوس کے نام سے بسایا جا رہا ہے جس میں جدید تمدنی زندگی کی تمام سہولتیں میسر ہوں گی۔ فوج کی نئے خطوط پر تنظیم نو کی جا رہی ہے]۔

مآخذ: (۱) الاصطخری: B.G.A.، ۱: ۲۵؛ (۲) ابن حوقل: صورۃ الارض، ۲: ۳۲ ببعد، ۳۸؛ (۳) المقدسی: احسن التقاسیم، ۳: ۳۴، ۳۵، ۷۰ ببعد، ۹۲ ببعد، ۱۰۳، ۱۰۵؛ (۴) ابن الفقیہ الہمذانی: کتاب البلدان، ۵: ۶، ۳۰ ببعد، ۴۲، ۱۰۴، ۱۳۰؛ (۵) قدامہ: [کتاب الخراج در] B.G.A.، ۶: ۲۳۹، ۲۵۰؛ (۶) ابن رستہ: الاعلاق النفیسہ، ۷: ۹۲؛ (۷) الادریسی: کتاب نزهة المشتاق، فرانسیسی

ترجمه از A. Jaubert، ج ۱، پیرس ۱۸۳۶ء، ص ۱۵۰ تا ۱۵۲؛ (۸) یاقوت: معجم البلدان، طبع وستنفلٹ، ۳: ۷۱۲ تا ۷۱۶؛ (۹) مراصد الاطلاع، طبع T. G. J. Juynboll، ۲: ۲۷۷ ببعد، لائیڈن ۱۸۵۳ء؛ (۱۰) C. Niebuhr: *Beschreibung von Arabien*، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء، ص ۲۹۵ تا ۳۰۸؛ (۱۱) *J. R. Wellsteds Reisen in Arabien*، طبع E. Rödiger، ج ۱، Halle) ۱۸۴۲ء)، ص ۱ تا ۲۸۲؛ (۱۲) C. Ritter: *Die Erdkunde de von Asien*، ۱/۸، برلن ۱۸۴۶ء، ص ۲۵۵، ۳۱۲، ۳۴۷ تا ۳۸۳، ۴۹۹ تا ۵۳۶؛ (۱۳) A. Sprenger: *Post-und Reiserouten des orients* (*Abh. f. d. Kunde des Morgen Landes*، ج ۳/۳، لائپزگ ۱۸۶۴ء)، ص ۱۳۵ ببعد؛ (۱۴) G. P. Badger: *History of the Imams and Seyyids of Omān*، لنڈن ۱۸۷۱ء؛ (۱۵) Cl. Huart: *Histoire des Arabes*، ج ۲ (پیرس ۱۹۱۳ء)، ص ۲۵۷ تا ۲۸۲؛ (۱۶) F. Stuhlmann: *Der Kampf um Arabien Zwischen der Türkei und England* (*Hamburgische forschungen*، ج ۱، Brunswick ۱۹۱۶ء)، ص ۱۵۱ تا ۱۹۵؛ (۱۷) *Arabia* (*Hand books prepared under the direction of the Hist. section of the Foreign Office*، عدد ۶۱، ص ۳۵ تا ۳۷، ۹۹، ۶۵، ۸۱ تا ۸۳، لنڈن ۱۹۲۰ء؛ (۱۸) *Persian Gulf*، کتاب مذکور، عدد ۷۶، لنڈن ۱۹۲۰ء، ص ۱۴ ببعد، ۱۰ ببعد، ۲۰ ببعد، ۲۹ ببعد، ۳۱، ۳۲، ۳۷، ۳۹، ۴۴ تا ۴۶ تا ۹۹؛ (۱۹) C. J. Eccles: *The Sultanate of Muscat and Omān*، در *Journ. of the Central Asian Society*، ۱۹۲۷ء، ص ۱۳ تا ۳۲؛ (۲۰) E. V. Zambaur: *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*، ج ۱ (ہانوفر ۱۹۲۷ء)، ص ۱۲۵ تا ۱۲۹، ۲۱۲؛ (۲۱) Sir Arnold T. Wilson: *The Persian Gulf an Historical sketch from the Earliest Times to the beginning of the Twentieth Century*، آکسفرڈ ۱۹۲۸ء، ص ۸، ۲۲، ۲۷، ۲۸، ۵۳، ۶۰، ۷۷ تا ۸۳، ۹۱ تا ۹۸، ۲۳۷ ببعد؛ [(۲۲) عمر رضا کحالہ: جغرافیہ شبہ جزیرۃ العرب، ص ۳۴۷ تا ۳۵۴، دمشق ۱۹۴۴ء؛ (۲۳) Philips: *Unknown Oman*، لنڈن ۱۹۶۶ء؛ (۲۴) Robert Gern Lauden: *Oman Since 1856*، پرنسٹن ۱۹۶۷ء؛ (۲۵) *Encyclopaedia Britannica*، بذیل مادہ عمان، طبع پانزدہم، شکاگو؛ (۲۶) *The Statesman's Year Book 1975-76*، ص ۱۲۰۶ تا ۱۲۰۹، لنڈن ۱۹۷۵ء].

([و ادارہ] A. GROHMANN)

عُمَر بن اَیُّوب: رَكْ به حَماة: ایوبیه.

عُمَر بن حَفْص: (ابو جعفر)، اس کو خلیفه المنصور عباسی نے ۱۵۱ھ / ۷۶۸ء میں صوبۂ افریقیه کا عامل مقرر کیا ۔ اس کا تعلق ایک ایسے خاندان سے تھا جس نے اموی دور میں بھی متعدد اعلٰی عہدیدار پیدا کیے تھے ۔ اس کے ایک چچا المُهَلَّب بن ابی صُفره نے عبدالملک بن مَرْوان کے زمانے میں خراسان کے عامل کی حیثیت سے بڑی شہرت پائی تھی ۔ عمر بن حَفْص بھی، جو بہادری میں مشہور تھا، مشرقی صوبوں میں فوجی سپه سالار رہ چکا تھا، اسے فارسی لقب ''هزار مرد'' دیا گیا تھا.

اس زمانے میں افریقیه میں جو مشکلات رونما ہو چکی تھیں، ان کے پیش نظر ایک ایسے عامل کی ضرورت تھی جو سرگرم اور مستعد ہو ۔ شمالی افریقه کے تقریبًا سارے علاقے خوارج کے مختلف بد عقیده فرقوں کے ہاتھ میں جا چکے تھے ۔ اس تحریک کا سب سے بڑا سرغنه ابو قُرّه صفری تھا ۔ عربی فوج (جند) نے باغیوں سے لڑنے میں کسی خاص مستعدی اور جوش کا مظاہرہ نه کیا، اور اس کے علاوہ قدیم قبائلی رقابتوں کے باعث اس میں آپس ہی

میں بہت تفرقہ تھا۔

عمر بن حفص جب خلیفہ کی طرف سے عامل نامزد ہوا تو وہ اپنے ساتھ پانچ سو سوار لایا۔ اس نے ہوشیاری سے اہل قیروان کا دل موہ لیا اور صوبے میں تین سال سے زیادہ عرصے تک امن قائم رکھنے میں کامیاب رہا۔ پھر خلیفہ المنصور نے اسے حکم دیا کہ طُبنہ [رک باں] کے قدیم شہر کے استحکامات کو مضبوط تر کرے۔ یہ مقام صوبے کی مغربی سرحد پر تھا اور جنگی لحاظ سے بڑی اہمیت رکھتا تھا۔ عمر وہاں لشکر کا ایک حصہ لے کر پہنچا۔ جب بربروں نے افریقیہ کو فوج سے خالی پایا تو انہوں نے بغاوت کر دی اور عمر کے نائب حبیب المہلّبی کو قتل کر ڈالا۔ اس ابتدائی کامیابی سے باغیوں کے حوصلے بڑھ گئے اور انہوں نے طرابلس الغرب کے ارد گرد ایک اباضی سردار کی سرکردگی میں ایک بھاری فوج جمع کر لی۔ قیروان میں حبیب کی موت کے بعد الجنید بن بشّار نے قیادت سنبھالی تھی۔ اس نے عمر بن حفص سے کمک مانگی۔ کمک آئی، مگر اسے شکست ہوئی۔ اس پر عام بغاوت ہو گئی؛ قیروان کا دوبارہ محاصرہ کر لیا گیا اور جلد ہی خود عمر کو بھی جس کے ساتھ صرف ساڑھے پندرہ ہزار سپاہی تھے، طُبنہ میں خارجیوں، اباضیوں اور صفریوں جو ابوقرّہ کی سرداری میں متحد ہو گئے تھے، کی بڑی افواج نے گھیر لیا، جن کی تعداد تہتر ہزار سے زیادہ تھی۔ (ظاہر ہے کہ جو اعداد و شمار دیے گئے ہیں وہ بالکل قابل اعتماد نہیں ہیں)۔ عمر نے چاہا کہ محاصرین کی صفوں کو چیرتا ہوا نکل جائے، لیکن اس کے ساتھیوں نے اسے ایسا کرنے سے روکا۔ پھر اس نے چاہا کہ ابوقرّہ کو رشوت دے کر اسے اس کے حلیفوں سے الگ کر لے، چنانچہ اس نے ساٹھ ہزار درہم پیش کیے، لیکن اس کی یہ پیشکش ٹھکرا دی گئی۔ پھر اس نے ابوقرہ کے بھائی (یا بیٹے) سے رجوع کیا اور چار ہزار درہم دے کر صفریوں کو باغی لشکر سے توڑ لیا۔ اس پر ابوقرّہ کو پیچھے ہٹنا پڑا۔ جب عمر بن حفص کو دشمنوں سے یوں نجات مل گئی تو اس نے ابن رستم الاباضی کے خلاف فوجکشی کی جسے تاہرت [رک باں] میں پناہ گزین ہونا پڑا۔

جب عمر دوبارہ طُبنہ کے دفاعی مورچوں کو مستحکم کرنے میں مشغول تھا تو اسے قیروان کی نازک صورت حال کی اطلاع ملی۔ قیروان کو آٹھ ماہ سے ابوحاتم الاباضی نے محصور کر رکھا تھا اور شہر سخت مصیبت میں مبتلا تھا۔ عمر سات سو لشکری لے کر افریقیہ کی طرف روانہ ہوا، لیکن قیروان پر چڑھائی کرنے کے بجائے اس نے تونس کا راستہ اختیار کیا تاکہ بربروں کو اس کے پیچھے آنے کی ترغیب نہ ہو۔ اس طرح عمر قیروان میں سامان رسد پہنچانے میں کامیاب ہو گیا اور بعد ازاں وہ خود بھی شہر میں داخل ہو گیا۔ محاصرہ دوبارہ شروع ہوا اور ہر روز جنگ ہونے لگی۔ سامان خوراک دوبارہ کمیاب ہو گیا۔ اس پر عمر بن حفص نے چاہا کہ دو فوجی افسروں کو رسد کی تلاش میں بھیجے، مگر انہوں نے جانے سے انکار کر دیا۔ پھر اس نے بذات خود قلعے سے نکل کر حملہ کرنے کا فیصلہ کیا، جس کا مطلب یقینی موت تھی۔ اس نے ان ساٹھ ہزار سپاہیوں کا انتظار نہ کیا جو خلیفہ نے بطور کمک بھیجے تھے؛ چنانچہ وہ دشمنوں پر ایک ''غضبناک دیوانے اونٹ'' کی طرح ٹوٹ پڑا اور ۱۵ ذوالحجہ ۱۵۴ھ / ۲۷ نومبر ۷۷۱ء کو مارا گیا۔

مآخذ: (۱) ابن عذاری: البیان المغرب، طبع ڈوزی Dozy، ۱: ۶۴ تا ۷۰؛ فرانسیسی ترجمہ، Fagnan، ۱: ۸۰؛ (۲) ابن خلدون: العبر، ۱: ۱۲۲ تا ۱۳۱، فرانسیسی ترجمہ از de Slane، ۱: ۲۲۱ تا

۳۲۲؛ (۳) النُّوَیری: نہایۃ الأدب؛ (۴) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۵ : ۳۰۷ تا ۳۰۹؛ [فرانسیسی] ترجمہ از Fagnan: (*Annales du Maghreb et de l' Espagne*، ص ۱۰۲ تا ۱۰۵؛ (۵) Fournel: *Les Berbères*، ۱ : ۳۶۹۔

(G. MARCAIS)

عمر بن حَفْصُوْن: اندلس کی ایک مشہور بغاوت کا قائد، جس نے نویں صدی عیسوی کے اواخر میں سالہا سال تک قرطبہ کے اموی حکمرانوں کا مقابلہ کیا اور جسے آخرکار خلیفہ عبدالرحمٰن ثالث النّاصر نے مغلوب کیا۔ اس کا پورا نام عُمر بن حَفص بن عمر بن جعفر المعروف بہ جعفر الاسلامی تھا کیونکہ وہ عیسائی سے مسلمان ہوا تھا۔ وہ اپنے کو ایک کاؤنٹ (Comes) الفانسو نام کی اولاد سے بتاتا تھا۔ گویا عمر کا باپ حفص (یا مخصوص اندلسی لاحقے ون کے ساتھ حفصون) ایک قوطی جاگیردار کا پوتا تھا جو مسلمان ہو گیا تھا اور نویں صدی عیسوی کے تقریباً وسط میں اپنی ان زمینوں کی آمدنی پر گزر کرتا تھا جو جنوبی اندلس میں رُنْدہ Ronda) [رک بآں]) کے علاقے، حصن اوط (Iznate) کے مقام پر تھیں۔ اس کا بیٹا نو عمری ہی سے تندی مزاج کا مظاہرہ کرنے لگا اور جب اس نے اپنے ایک ہمسائے کے خلاف کسی جرم کا ارتکاب کیا تو اسے کچھ عرصے کے لیے وطن چھوڑ کر افریقیہ کی طرف فرار ہونا پڑا اور وہ ایک مدت تک تاہرت [رک بآں] میں رہا؛ پھر جیسے ہی وطن واپس لوٹا تو اس نے قرطبہ کے اموی امیر کے خلاف بغاوت کر دی۔ اس نے چند ہم خیال لوگوں کی جماعت فراہم کر لی اور ۲۶۷ھ / ۸۸۰ء میں بُبَشْتَر (Bobastro [رک بآں]) کے ویران قلعے کی مرمت کر کے اسے اپنا مستقر بنا لیا۔ ڈوزی کے مطابق یہ وہی قلعہ ہے جسے قشتیلیون (el-Castillon) کہتے ہیں اور جو Campillos [کمپیلوس یا قنبل؟] کے جنوب میں Antequera اور انتقیرہ Teba کے مابین واقع ہے۔ کیونکہ یہاں ایک کتبہ دستیاب ہوا ہے جس میں "Municipium Singiliense Barbastrense" کا ذکر ہے لیکن سمونے (Simonet) کی رائے ہے کہ اس کا محل وقوع Las Mesas de Villaverde سے مطابقت رکھتا ہے جو قدرے اور جنوب کی طرف Ardales اور Carratraca کے مابین واقع ہے۔ حال میں یہاں کھدائی شروع کی گئی ہے تاکہ بُبَشْتَر کے آثار کا پتا چلایا جائے۔ اس قلعے کا اصلی اور حقیقی محل وقوع خواہ کہیں ہو، ہمیں اتنا معلوم ہے کہ اس سے مالقہ (Malaga) [رک بآں] کی سمت میں واقع Guadalhorce [وادی القرشی؟] پر زد پڑتی تھی اور وہیں سے ابن حَفْصُون کورۂ ریہ (Reiyo) [رک بآں] کے بڑے حصے میں انتشار پیدا کر سکتا تھا جہاں مفروضہ طور پر قرطبہ کے ایک ماتحت کی حکومت تھی۔ جب عمر کو یہاں کئی کامیابیاں ہوئیں تو عامل نے باغیوں کو راہ راست پر لانے کی کوشش کی، مگر وہ ناکام رہا اور اسے معزول کر دیا گیا۔ اس کے جانشین کو بھی کچھ زیادہ کامیابی نہ ہوئی؛ چنانچہ ابن حفصون نے جلد ہی اس پہاڑی علاقے پر (جو رُنْدہ سے لیکر غرناطہ، مالقہ اور الجزیرۃ الخَضْراء (Algeciras) تک پھیلا ہوا تھا) پتہ مکمل اقتدار قائم کر لیا۔ اموی امیر محمّد بن عبدالرحمٰن کو اسے مطیع کرنے کے لیے ایک باقاعدہ مہم تیار کرنا پڑی جس کی قیادت اس نے اپنے وزیر ہاشم بن عبدالعزیز کے سپرد کی۔ ابن حفصون نے اطاعت قبول کر لی اور قرطبہ جا کر اپنی خدمات اموی امیر کو پیش کیں (۲۷۰ھ / ۸۸۳ء)، لیکن اس کی اطاعت زیادہ دیر قائم نہ رہی اور وہ ایک ہی سال کے بعد دوبارہ بُبَشْتَر کے پہاڑوں میں پہنچ گیا اور بزور شمشیر قلعے پر قابض ہو گیا؛ حالانکہ وہاں ہاشم نے ایک طاقتور قلعہ نشین فوج مامور کر رکھی تھی۔

اس وقت کے بعد سے ابن حفصون جزیرہ نمائے اندلس کے جنوب میں قومی تحریک کا ایک سرگرم حامی تصور ہونے لگا اور سارے سرکش لوگوں کا خواہ وہ عیسائی ہوں یا نو مسلم (مولّدون) سرغنہ بن گیا۔ اس بغاوت سے جس کی شدت تیزی سے بڑھ رہی تھی، اموی امیر قرطبہ کو اضطراب لاحق ہوا کیونکہ اس کی حالت ہر روز نازک تر ہوتی جا رہی تھی۔ ابن حفصون کی گوشمالی کے لیے ولی عہد المنذر ابن محمد کو مامور کیا گیا جس نے باغی سردار کے اہم ترین ہواخواہوں میں سے ایک سردار الحارث بن حمدون الرفاعی کو اس کے قلعے الحمہ (Alhama) میں محصور کر لیا، لیکن ۲۷۳ھ/۸۸۹ء میں امیر [محمد] نے وفات پائی اور المنذر کو اس کی جگہ حکومت سنبھالنے کے لیے قرطبہ جانا پڑا۔ ابن حفصون نے اس موقع سے فائدہ اٹھا کر جنوبی اندلس کے سارے پہاڑی علاقے میں تحریک مزاحمت کی تنظیم شروع کر دی؛ چنانچہ وہاں کے تمام باشندوں نے اسے بغاوت کا قائد تسلیم کر لیا۔

اس طرح المنذر کو تخت نشین ہوتے ہی ایک نہایت نازک صورت حال کا سامنا کرنا پڑا، لیکن اس نے فوراً مستعدی سے ضروری انتظامات کیے اور باغیوں اور وفادار فوجیوں میں مسلسل مقابلے ہونے لگے۔ آخرکار المنذر ببشتر کے محاصرے کے لیے خود روانہ ہوا، لیکن چالیس دن کے محاصرے کے بعد وہ فوت ہو گیا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اسے اس کے بھائی عبداللہ کی، جو اس کا جانشین ہوا، شہ سے زہر دے دیا گیا تھا۔

نئے امیر نے اپنے بھائی سے کچھ کم مستعدی کا اظہار نہیں کیا۔ ابن حفصون نے ان حوادث سے فائدہ اٹھا کر اپنی حیثیت مستحکم کر لی تھی۔ مؤرخین بیان کرتے ہیں کہ اس کا مقبوضہ علاقہ قرطبہ سے صرف ایک دن کی مسافت پر تھا۔ ایک عارضی صلح کے بعد جو چند ماہ قائم رہی، عبداللہ اور ابن حفصون میں دوبارہ جنگ چھڑ گئی۔ اموی امیر نے شروع میں اپنی توجہ دو باغی سرداروں سوار بن حمدون اور سعید بن جودی کے خلاف مبذول کی اور انھیں شکست دی۔ اس اثنا میں ابن حفصون بلائی [= پولی] Polei [رک بہ بلای] میں ایک بڑی فوج جمع کرتا رہا، مگر عبداللہ نے اپنی فوجوں کی کثرت کے باعث اسے شکست دی اور اسے مار بھگایا اور ۲۷۸ھ/۸۹۱ء میں بلای پر قبضہ کر لیا، اور پھر استجہ Ecija [رک بآن] پر اور اس کے بعد وہ دوبارہ ببشتر کا محاصرہ کرنے روانہ ہوا، لیکن اتنے میں اشبیلیہ کے بنو الحجّاج کی بغاوت نے ایک نیا شاخسانہ کھڑا کر دیا جو ابن حفصون کے حق میں مفید ثابت ہوا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعد سے اسے افریقیہ کے فاطمیوں کی کم از کم اخلاقی تائید و حمایت حاصل ہو گئی تھی۔

عبداللہ کا باقی دور حکومت بغیر کسی نمایاں کامیابی کے گزر گیا۔ یہاں ان تمام معاہدوں کی تفصیل بیان کرنا خالی از طوالت نہ ہو گا جو ان پرآشوب برسوں میں ہوئے اور جن کی کم و بیش پابندی کی گئی، مگر اس باغی کی سب سے زیادہ نمایاں حرکت یہ تھی کہ اس نے اسلام سے ارتداد کا اعلان کر دیا اور اندلس اور قرطبہ کے عیسائیوں کی پوری تائید حاصل کرنے کے لیے اپنا آبائی مذہب [عیسائیت] دوبارہ اختیار کر لیا۔ کہتے ہیں کہ ابن حفصون نے اس وقت سموئیل Samuel کا نام اختیار کیا اور نہ صرف اندلس کی قومی تحریک کا بلکہ اسلام کے خلاف ایک باقاعدہ صلیبی جنگ کا علم بردار بن گیا۔

غرض جب عبداللہ کا پوتا عبدالرحمٰن ثالث (النّاصر) ۳۰۰ھ/۹۱۲ء میں قرطبہ میں تخت نشین ہوا تو صورت حال نہایت نازک تھی۔ نئے حکمران نے یہ فیصلہ کیا کہ باقی تمام امور سے پہلے اس

خطرے کا بلا تاخیر خاتمہ کرنا ضروری ہے جو روز بروز بڑھ رہا تھا۔ یہ نہ صرف اس کے خانوادے کے بلکہ اندلس میں خود اسلام کے مستقبل کا معاملہ تھا۔ چند سال کے عرصے میں وہ بغاوت کو دبانے میں کامیاب ہو گیا۔ اس نے کئی سال تک اپنی مہموں کے لیے نہایت دقیقہ رسی اور احتیاط سے تیاریاں کیں اور غیر معمولی عزم محکم اور مستقل مزاجی کا ثبوت دیا۔ اس نے اندلس کے سارے پہاڑی اضلاع کے راستوں کو مسدود کر کے ان پر حملہ کیا اور انھیں یکے بعد دیگرے زیر کر لیا۔ ابن حفصون روز بروز رندہ Serrania de Ronda میں محصور ہوتا گیا اور بالآخر ۳۰۶ھ/۹۱۸ء میں دنیا سے رخصت ہو گیا اور مزاحمت جاری رکھنے کا کام اپنے بیٹوں کے سپرد کر گیا۔

بعض مؤرخوں کا بیان ہے کہ ابن حفصون نے اپنی زندگی کے آخری سالوں میں اپنی کوششوں کو بے سود دیکھ کر عبدالرحمٰن ثالث کی اطاعت قبول کر لی تھی بلکہ اپنا ایک بیٹا بھی بطور یرغمال اسے دے دیا تھا۔ خود اس کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے شمال کے عیسائیوں کے خلاف مہموں میں اموی افواج کے ہمراہ حصہ لیا۔

بہر حال اس کہن سال باغی کی موت پر حکمران قرطبہ نے صورت حال سے فائدہ اٹھا کر ابن حفصون کے بیٹوں کے اثر و رسوخ کو پوری طرح زائل کرنے کا کام شروع کر دیا۔ ان میں سے سب سے بڑے سازشی جعفر پر بمقام بلدہ حملہ کیا گیا اور وہ ایک تیر کا شکار ہو کر مارا گیا۔ دوسرا بیٹا عبدالرحمٰن شہر طُرّش (Torrox) اور المنکب (Almuñecar) میں کچھ عرصے مقابلہ کرنے کے بعد San Vincente میں ایک معرکے میں کھیت رہا۔ تیسرا اور آخری بیٹا حفص تھا۔ اس کا محاصرہ ببشتر میں عبدالرحمٰن النّاصر نے بذات خود کیا اور بالآخر ۳۱۶ھ/۹۲۸ء میں اسے گرفتار کر لیا۔ حفص بعد میں جلیقیہ (Galicia) کے معرکوں میں اموی فوج کی صفوں میں شامل رہا۔ قلعہ ببشتر کی فتح اس بغاوت کا آخری مرحلہ تھا، جو اپنی وسعت میں بے مثال تھی اور جسے فرو کرنے کا فکر قرطبہ کے لگاتار امیروں کو دامنگیر رہا۔ عبدالرّحمٰن ثالث نے اپنی سلطنت کی حدود کو شمال کی جانب وسعت دینے کی کوشش سے پہلے اپنی مملکت میں مکمّل امن و امان بحال کرنے کے سلسلے میں جو مساعی کیں یہ کامیابی ان سب کا سرتاج تھی۔

مآخذ: (۱) ابن حَیّان: المُقْتَبِس (مخطوطۂ آکسفرڈ)، اس میں عبداللہ کے دور حکومت کے نہایت تفصیلی حالات ہیں؛ (۲) ابن القُوطِیّہ: افتتاح الاندلس، طبع و ترجمہ (ہسپانوی زبان میں) 'J. Ribera'، میڈرڈ ۱۹۲۶ء، بمدد اشاریہ؛ (۳) ابن عذاری: البیان المُغْرِب، طبع ڈوزی Dozy، ۲: ۱۰۸ ببعد، فرانسیسی ترجمہ از Fagnan، ۲: ۱۴۳ ببعد؛ (۴) الضّبّی: بغیۃ الملتمس، در *B A H*، ج ۳، میڈرڈ ۱۸۹۵ء، عدد ۱۰۶۱؛ (۵) ابن الاثیر: الکامل، فرانسیسی ترجمہ از Fagnan، در *Annales du Maghreb et de l'Espagne*، بمدد اشاریہ؛ (۶) النُّوَیری: نِہایۃ الارب، Histoire d' Espagne، طبع و ترجمہ از Gaspar Remiro، غرناطہ ۱۹۱۹ء، بمدد اشاریہ؛ (۷) ابن عبدربّہ: العقد الفرید، ۲: ۳۴۷؛ (۸) ابن خلدون: العبر، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ۴: ۱۳۴ تا ۱۳۵؛ (۹) ابن الخطیب: اَعْمال الاَعلام، *Histore de l' Espagne Musalmane*، طبع Levi-Provencal، رباط و پیرس ۱۹۳۴ء، ص ۳۴ ببعد؛ (۱۰) وہی مصنّف: الاحاطۃ، مخطوطہ اسکوریال، عدد ۱۶۷۴، ص ۲۸۳؛ (۱۱) المقری: نفح الطّیب، Analectes، بمدد اشاریہ؛ (۱۲) Simonet: *Historia de los Mozarabes de Espana*، میڈرڈ ۱۹۰۳ء، (بہت مفصل بیان)؛ (۱۳) Fernández Guerra: *Fortalezas del* guerrero Omar ben Hofsun hasta ahora desconocidas، در Boletin Histrico، میڈرڈ ١٨٨٠ء؛ (١٤) Simonet : Una expedición a las ruinas de Bobastro، در Clencia Cristiana، میڈرڈ ١٨٧٧ء؛ (١٥) Ballesteros : Historia de España، بارسیلونا ١٩٢٠ء، ٢ : ٣٦ تا ٤٤؛ (١٦) Gonzalez Palencia : Historia de la España Musulmana، بارسیلونا ١٩٢٥ء ص ٢٨ ببعد.

(E. Levi Provençal)

⊗ **عُمَرؓ بن الخَطّاب** : [حضرت عمرؓ بن الخطاب بن نُفَیل بن عبدالعُزّٰی بن رِیاح بن عبداللہ بن قرط بن رَزاح بن عدی بن کعب]، خلیفۂ ثانی، مکہ مکرمہ کے قبیلۂ قریش کی شاخ بنو عدی کی نسبت سے عَدَوِی کہلاتے تھے، مگر ماں، حَنتمۃ بنت ہاشم [بن المغیرہ بن عبداللہ بن عمر] مخزومی تھی۔ ابن عبدالبرؒ (الاستیعاب) نے نانا کے نام کے متعلق غلط فہمی کو دور کیا ہے؛ [نیز دیکھیے ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب، ص ١٤٤؛ جوامع السیرۃ، ص ٣٥٤]۔ ابن سعد (طبقات، ٣/١ : ١٩٣) کے مطابق ان کی ولادت حرب فِجار اعظم سے چار سال پہلے ہوئی اور ذوالحجۃ سنہ ٦ نبوی یعنی ٧ قبل ہجرت میں چھبیس ستائیس سال کی عمر میں اسلام قبول کیا۔ اپنی ممتاز بیٹی ام المؤمنین حضرت حفصہؓ سے منسوب ہو کر ابو حفص کنیت اختیار کی۔ وفات یکم محرم سنہ ٢٤ھ کو ہوئی، اگرچہ دو ایک دن پہلے کی بھی روایتیں ہیں۔

گورے، بہت اونچے اور لحیم و شحیم آدمی تھے۔ بائیں ہاتھ سے بھی دائیں ہاتھ ہی کی طرح کام کر سکتے تھے۔ دوڑتے گھوڑے پر اچک کر بیٹھ سکتے تھے۔ ابن سعد (ص ٢٣٥) کے مطابق زمانہ جاہلیت میں عکاظ کے میلے میں دنگل میں کشتی بھی لڑا کرتے تھے۔ ابن عبد ربہ (العقد الفرید) نے شہری مملکت مکہ کی دس موروثی وزارتوں میں سے ایک، سفارت مفاخرت پر ان کا نام لکھا ہے۔ کسی دوسرے قبیلے سے امن یا جنگ میں گفت و شنید کرنی ہوتی تو شہر کی طرف سے یہی جاتے اور کسی قبیلے سے باہمی فخر و فضیلت کی بحث چھڑتی تو بھی انہیں کو بھیجا جاتا۔ (بعد میں مدینے میں رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے اسلامی مملکت قائم فرمائی تو اسی خدمت پر بحال رہے اور یہ باور کرنے کی وجہ ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اسے مکہ کی اصلی حقدار de jure حکومت تصور کرتے، جب کہ مشرکین مکہ میں، محض واقعہ کی حد تک de facto حکمران تھے۔ المسعودی (مروج الذھب) کے مطابق جاہلیت میں عراق و شام وغیرہ کے بہ کثرت سفر کیے اور وہاں کے نیز عرب کے حکمرانوں سے بھی ملاقاتیں کی تھیں۔ رفتہ رفتہ چھے بیویوں اور تین لونڈیوں سے ان کے ہاں نو لڑکے اور چار لڑکیاں پیدا ہوئیں (ابن سعد)، جن میں حضرت عبداللہؓ سب سے ممتاز اور بڑے عالم و فاضل اور متقی گزرے ہیں۔

عہد نبویؐ : شروع میں اسلام کے مخالف تھے اور مسلمان ہونے والوں خاص کر اپنے قبیلے کے نو مسلموں کی ایذا کے درپے رہا کرتے تھے۔ خود ان کے اسلام لانے کے متعلق ابن ہشام (ص ٢٥٥ ببعد) نے دو مختلف روایتیں درج کی ہیں: ایک یہ کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے قتل کے ارادے سے نکلے تھے کہ راہ میں ایک رشتہ دار نے کہا: پہلے اپنے گھر یعنی بہن بہنوئی کی خبر لو۔ وہاں کچھ تکرار کے بعد قرآن کے کچھ اجزا دیکھے اور پڑھ کر مسلمان ہو گئے۔ دوسرا بیان یہ ہے کہ ایک دن چھپ کر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی نماز میں تلاوت قرآن سنی اور اس سے متاثر ہوئے۔ متعلقہ سورت کے متعلق بھی اختلاف ہے (السہیلی، ١/٢١٦

تا ۲۰۹)، مگر سب ہی اس پر متفق ہیں کہ قرآن پڑھ کر یا سن کر اسلام کی توفیق پائی۔ اور یہ چیز ساری عمر ان میں دیکھی جاتی رہی کہ انتہائی خفگی کے وقت بھی کوئی قرآنی آیتیں پڑھ دیتا تو غصہ فوراً فرو ہو جاتا اور سکون سے باتیں کرنے لگتے۔ ابن سعد کے مطابق پینتالیس مرد اور گیارہ عورتوں کے بعد یہ مسلمان ہوئے۔

ان کی افتاد طبع کا اندازہ اس سے ہو گا کہ اور لوگ مسلمان ہوتے تو شروع میں اسے مخالفوں سے چھپاتے، مگر مسلمان ہوتے ہی انہوں نے مخالفوں کے مجمع میں جا کر خود ہی برملا اعلان کیا اور وہاں دیر تک جم غفیر کی مار پیٹ کا تنہا مقابلہ کرتے رہے۔ پھر نہ صرف ہر وقت آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اور عام مسلمانوں کی مدافعت میں ڈٹے رہے، بلکہ اپنے قبیلہ بنو عدی کی عملی مخالفت رکوانے میں کامیاب رہے، مثلاً دارالندوہ میں جب رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے قتل کے لیے مشاورت ہوئی تو بنو عدی کا کوئی غیر مسلم اس میں شریک نہ ہوا۔ ہجرت کے بعد غزوۂ بدر ہوا تو مکہ مکرمہ سے آنے والی دشمن فوج میں بھی بنو عدی کا کوئی فرد نہ تھا۔

ان کی بیوی مسلمان نہ ہوئی تو قرآنی حکم کے مطابق مشرکہ کو طلاق دے دی۔ قبل ہجرت مؤاخات میں یہ ابوبکرؓ کے بھائی بنے۔ ہجرت کے بعد کی مؤاخات میں عِتبان بن مالک انصاری کے بھائی بنے [ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۹۹] اور اس کے ساتھ مضافات میں مقیم ہوئے۔ ایک دن یہ مدینے آ کر نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی خدمت میں موجود رہتے اور بھائی باغبانی کرتا؛ دوسرے دن یہ باغبانی کرتے اور بھائی مدینے آتا اور رات کو رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے ہاں کی خبروں سے ان کو آگہ کرتا، مگر جلد ہی انہوں نے اپنا ایک گھر بنا لیا جس کی زمین حضور اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے انہیں دے دی تھی (ابن سعد)۔

ہجرت کے بعد ابتدائی زمانے میں جب لوگ بڑی کثرت سے بیعت کو آنے لگے تو رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے ان کو عورتوں کی بیعت لینے کے لیے مامور کیا تاکہ فرداً فرداً وہ ہر عورت کو مقررہ عبارت دہرائیں۔ وہ غزوۂ بدر سے لیکر غزوۂ تبوک تک ہر معرکے میں رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے ہمراہ رہے۔ شعبان ۷ھ میں ایک بار بطور سپہ سالار [بنو عامر کے علاقے میں] تُرَبَۃ گئے تاکہ بنو ہوازن کی بعض شاخوں کی گوشمالی کریں، (اس کا محل وقوع المسعودی: تنبیہ میں ہے)۔ یہ خانہ بدوش وقت پر بھاگ گئے اور لڑائی کی نوبت نہ آئی۔

الدارمی وغیرہ کی روایتِ ذیل سے ان کے علمی ذوق کا پتا چلتا ہے: ایک دن انہوں نے کسی یہودی سے (زبور یا توراۃ کی) کچھ عبارتیں سنیں۔ یہ انہیں اس قدر پسند آئیں کہ نقل لا کر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو سنانے لگے کہ ”ہمارے علم میں ان کے علم کے ذریعے سے اضافہ ہو“ مگر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے ان کو منع کر دیا۔ (معلوم نہیں انفرادی اسباب سے یا آغازِ اسلام کا زمانہ ہونے کے باعث، کیونکہ بعد میں رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے (ابن حنبل: مسند، ۲: ۲۲۲؛ ابو نعیم: حلیۃ الاولیاء، ۱: ۲۸۶) حضرت عبداللہ بن عمروؓ بن العاص کو توراۃ پڑھنے کی صراحت سے اجازت مرحمت فرمائی تھی)۔ ایک مرتبہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے انہیں زکوٰۃ کا محصل مقرر فرمایا۔ یہ غالباً ۹ھ کا واقعہ ہے کیونکہ لکھا ہے کہ انہوں نے حضرت عباسؓ

سے بھی زکوٰۃ مانگی، مگر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے اطلاع ہونے پر بتایا کہ حضرت عباسؓ نے ایک سال قبل (غالبًا جنگ تبوک کی تیاری کے لیے) زکوٰۃ پیشگی دے دی تھی (البلاذری: انساب الاشراف، مخطوطۂ استانبول، ۱: ۵۲۹).

ایک دن حضور اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا: ''میرے دو آسمانی وزیر ہیں: حضرت جبریلؑ اور حضرت میکائیلؑ، اور دو زمینی: حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ (الذہبی: تاریخ الاسلام، ۲: ۱۵)۔ ایک اور مرتبہ اہم تبلیغی کام پر روانہ کرنے کے لیے حضور اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو اچھے لوگوں کی تلاش تھی۔ کسی نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کا نام لیا تو فرمایا: ''میں ان سے بے نیاز کہاں ہو سکتا ہوں؟ وہ تو دینی کام میں میرے لیے کان اور آنکھ کی طرح ہیں'' (شاہ ولی اللہ: ازالۃ الخفاء، ۱: ۳۰۵)۔ یہ غالبًا سریہ بئر معونہ [رک بآں] کے سلسلے میں تھا؛ یا: ''اگر ابوبکرؓ اور عمرؓ کسی بات پر متفق ہو جائیں تو میں اس کے خلاف نہ کروں گا'' (ابن کثیر، الذہبی وغیرہ)۔ غزوۂ تبوک کی تیاری کے لیے حضرت عمرؓ نے اپنی آدھی جائداد چندے میں دے دی تھی (الترمذی؛ ابو داؤد)۔ خیبر میں انہوں نے ایک زرخیز زمین خریدی، پھر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے مشورے سے اسے وقف کر دیا (دیکھیے ابن سعد (الطبقات، ۱/۳: ۲۶۰)۔ خود انہیں فخر تھا کہ تین چار بار ان کی تمنّا کے مطابق قرآن کریم نازل ہوا (مثلًا عورتوں کے نقاب کے لیے)۔

غزوۂ خندق میں مسلمانوں کا پڑاؤ جبل سلع پر تھا۔ وہاں ایک کتبہ پایا جاتا ہے جو بظاہر حضرت عمرؓ کے اپنے ہاتھ کا ہے (دیکھیے مقالہ نگار کا مضمون، در *Islamic Culture*، حیدر آباد دکن، اکتوبر ۱۹۳۹ء)۔ استانبول کے ترکی اسلامی آثار کے میوزیم میں قلمی قرآن کا ایک ورق نمایاں کیا گیا ہے جو حضرت عمرؓ کی طرف منسوب ہے۔

عہد ابوبکرؓ: حضرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی وفات پر سقیفۂ بنی ساعدہ کے اجتماع میں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے تجویز پیش کی تھی کہ حضرت عمرؓ یا حضرت ابوعبیدہؓ بن الجراح میں سے کسی ایک کو خلیفہ بنا لیا جائے، مگر دونوں نے انکار کیا اور بالاتفاق حضرت ابو بکرؓ کی بیعت کی گئی۔

خلافت صدیقی میں فتنۂ ارتداد کے زمانے میں حضرت عمرؓ نے محض زکوٰۃ سے انکار کرنے والوں سے فی الوقت جنگ نہ کرنے کا مشورہ دیا تھا، مگر حضرت ابو بکرؓ نے مصلحت پر اصول کو ترجیح دی اور فرمایا کہ قرآن کریم میں نماز اور زکوٰۃ کا باہم ذکر آتا ہے، پس جو کوئی زکوٰۃ کی فرضیت کو نہیں مانتا وہ مرتد ہے اور اس سے جہاد کرنا چاہیے اور مزید فرمایا کہ اگر کوئی مسلمان بھی میرا ساتھ نہ دے تو بھی میں تن تنہا ان سے لڑونگا۔ اس پر پھر کسی کو اختلاف نہ رہا۔

مُسَیلمہ کذّاب [رک بآں] کی جنگ میں بکثرت مسلمان شہید ہوئے جن میں قرآن کے بہترین قاری اور حافظ بھی تھے۔ اس پر حضرت عمرؓ نے قرآن مجید کو بین الدفتین جمع کرنے کا مشورہ دیا [رک بہ صحیفہ]؛ حضرت ابو بکرؓ ہچکچائے مگر پھر مطمئن ہو گئے اور کاتب وحی حضرت زیدؓ بن ثابت اور ان کے رفقا کو اس کی تکمیل کا حکم دیا۔ اس طرح اسلام کا یہ بڑا کارنامہ انجام پایا (دیکھیے مقالہ نگار کا مقدمہ فرانسیسی ترجمۂ قرآن، طبع ہشتم، ۱۹۷۳ء) [رک بہ صحیفہ؛ قرآن؛ مصحف]۔ اپنی خلافت کے زمانے میں حضرت عمرؓ قرآن کی ترویج اور تعلیم

کے لیے وظائف عطا کرتے رہے اور چاہا کہ سرکاری نسخے اضلاع میں بھیجیں مگر وہ یکایک شہید ہو گئے ۔

خلافت صدیقیؓ میں حضرت عمرؓ مدینے کے قاضی بنے، مگر لوگوں کے اخلاق اتنے اچھے تھے کہ مہینے گزر جاتے اور ایک مقدمہ بھی نہ آتا (ابن عبدالبرؒ : الاستیعاب؛ الطبری : تاریخ؛ المسعودی : تاریخ) ۔ وہ حضرت ابوبکرؓ کے دست راست اور مشیر خاص تھے۔ کبھی اختلاف رائے ہو جاتا تو باہم ایک دوسرے کی اتنی عزت کرتے تھے کہ اسے نمونہ قرار دیا جا سکتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے بستر مرگ پر بلا تأمل ان کو اپنا جانشین مقرر کر دیا؛ چنانچہ حضرت عثمانؓ کو بلا کر ایک وصیت نامہ املا کرایا : ”میں مر جاؤں تو میرا جانشین“ اتنا کہنے کے بعد وہ بے ہوش ہو گئے اور حضرت عثمانؓ نے انتہائی بے نفسی سے جملہ مکمل کرنے کے لئے ”حضرت عمرؓ بن الخطاب ہونگے“ بڑھا دیا ۔ جب کچھ دیر کے بعد حضرت ابوبکرؓ دوبارہ ہوش میں آئے تو پوچھا : کیا لکھا ہے؟ حضرت عمرؓ کی جانشینی کا جملہ سنا تو حضرت ابوبکرؓ نے ان کی تعریف کی اور کہا کہ تم بہت صلاحیتوں کے مالک ہو (ابن سعد : الطبقات، ۳ / ۱ : ۲۰۰ ببعد، مطبوعہ بیروت) ۔ پھر وصیت نامہ مکمل کرایا اور اپنے مولی شدید کو (ابن حنبل : مسند، ۱ / ۲۷)، جو گویا پولیس کمشنر تھے، حکم دیا کہ باہر لے جاؤ اور لوگوں کو جمع کر کے کہو کہ یہ ابوبکرؓ کی وصیت ہے اور اس میں مندرج شخص کے لیے بطور ولی عہد بیعت کرو ۔ سب نے خوشی سے اس نا معلوم شخص کے لیے بیعت کی ۔ تھوڑی دیر کے بعد حضرت ابوبکرؓ سے ملنے حضرت علیؓ وغیرہ چند لوگ آئے اور پوچھا کہ شاید حضرت عمرؓ کا نام ہے؟ کہا : ہاں ۔ اس پر انھوں نے حضرت عمرؓ کی سخت مزاجی کی شکایت کی اور کہا : خدا کو کیا جواب دو گے؟ حضرت ابو بکرؓ جوش میں اٹھ بیٹھے اور فرمایا : اللہ سے کہوں گا تیری مخلوق میں سب سے بہتر شخص کو جانشین بنایا ہے ۔ حضرت ابوبکرؓ کی وفات کے بعد لفافہ کھولا گیا اور مکرر حضرت عمرؓ کی بلا اختلاف بیعت ہوئی اور بیعت کا فارمولا تھا : ”اَلْبَیْعَةُ لِلّٰہِ وَ الطَّاعَةُ لِلْحَقِّ یعنی بیعت اللہ کے لئے اور اطاعت حق بات کے لیے، وصیت نامہ یوں تھا : ”بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۔ یہ ابو بکرؓ بن ابی قحافہؓ کا عہد ہے جو اس نے دنیا سے رخصت ہوتے ہوئے اور آخرت میں داخل ہوتے ہوئے کیا، اس وقت جبکہ کافر بھی ایمان لے آتا ہے اور فاجر (ملحد) کو بھی یقین آ جاتا ہے، میں نے تم پر اپنے بعد عمرؓ بن الخطاب کو خلیفہ بنایا ہے؛ اس کی بات سنو اور اطاعت کرو ۔ میں نے (اس میں) اللہ، اس کے رسولؐ، اس کے دین، اپنی ذات اور تم سب کی بھلائی کو بھی پیش نظر رکھا ہے ۔ اگر وہ عدل و انصاف کرے تو اس سے میری امید اور اس کے متعلق میرا علم یہی ہے، لیکن اگر وہ (اپنا کردار) بدل ڈالے تو ہر شخص کو اس کا کمایا ہوا گناہ (بھگتنا) ہوگا ۔ چاہی تو میں نے بھلائی ہے، لیکن مجھے غیب کا علم نہیں اور ظلم کرنے والے جلدی ہی معلوم کر لینگے کہ انھیں واپس کہاں جانا ہے، ۔ والسلام علیکم و رحمة اللہ“ ۔ (محمد حمید اللہ : الوثائق السیاسیة : عدد ۲۰۳ / الف [ضمیمہ] ص ۳۰۳؛ الذہبی : تاریخ اسلام، ۱ : ۳۸۸) ۔

حضرت عمرؓ کا دور خلافت : حضرت ابو بکرؓ کی تدفین سے فراغت پر، حضرت عمرؓ نے حاضرین کو خطاب کر کے صاف صاف کہہ دیا : مجھے تم سے آزمایا جا رہا ہے اور تمھیں مجھ سے ۔ میں اپنے دونوں پیشرووں کے بعد تم میں جانشین بن رہا ہوں، جو چیز ہمارے

سامنے (یعنی مدینہ میں) ہوگی اسے ہم شخصی طور پر انجام دیں گے اور جو چیز غائب (دوسری جگہ) ہوگی تو اس کے لیے قوی (قابل) اور امین (دیانت دار) لوگوں کو ہم مامور کریں گے ۔ جو اچھا کام کرے گا تو اس پر ہمارا احسان بھی زیادہ ہوگا اور جو برائی کرے گا تو ہم اسے سزا دیں گے ۔ اللہ ہمیں اور تمہیں معاف کرے ۔ (ابن سعد: الطبقات، ۳/۱: ۲۷۳ ببعد، مطبوعہ بیروت) ۔

انھوں نے دستوری نہج میں کوئی تبدیلی نہ کی، البتہ حسب ضرورت عمومی مشاورت کے بعد اسے مکمل کرتے رہے ۔ اس وقت اندرونی خلفشار (فتنۂ ارتداد اور انکار زکوۃ) ختم ہو چکا تھا، اور دونوں ہمسایہ عظیم سلطنتوں یعنی ایران اور بوزنطیہ (روم) سے مسلمان بہ یک وقت برسر پیکار تھے ۔ ابتدائی فتوحات سے اہل اسلام کے حوصلے بھی بڑھ گئے تھے ۔ حضرت عمرؓ نے دونوں محاذوں کے سپہسالار تو فوراً بدل دیے، لیکن جنگ جاری رکھنے کے سوا کوئی چارہ نہ پایا اور دنیا نے ششدر ہو کر دیکھا کہ جلد ہی ایک طرف عراق، ایران، ترکستان، افغانستان، اورمغربی ہندوستان (مغربی پاکستان) تک، اور دوسری طرف شام، اناطولی (منطیہ)، آرمینیا، مصر اور لیبیا تک اسلامی مملکت کی حدیں پھیل گئیں ۔ ان کا طرز عمل ایسا تھا کہ ان ممالک کے حکمرانوں کو تو نہیں، لیکن رعایا کو اسلامی فتوحات ظلم و ستم سے خلاصی اور نجات معلوم ہوئیں اور صدیوں تک کبھی انھیں بغاوت کا خیال تک نہ آیا ۔ شروع میں تو حضرت عمرؓ جنگ کو طول دینے سے ھچکچاتے تھے، لیکن جب دیکھا کہ یزدگرد (آخری ایرانی حکمران) اسے کمزوری پر محمول کر کے مشکلیں پیدا کر رہا ہے تو امن قائم کرنے کے لیے دفاعی نوعیت کے علاقے فتح کرنے کا حکم دیا، خاص کر سنہ ۱۸ھ میں (ابن کثیر: البدایۃ، ۷: ۸۸) ۔ وہ کہا کرتے تھے: ''کاش میرے اور خراسان کے بیچ میں ایک آگ کا سمندر حائل ہوتا'' (البدایۃ، ۷: ۱۲۳) ۔ بہر حال دریائے جیحون کو عبور کر کے ماوراءالنہر میں داخل ہونے سے انھوں نے روک دیا (حوالۂ مذکور) ۔ وہ مفتوحہ علاقوں کا استحکام چاہتے تھے اور دریائے جیحون ایک اچھی سرحد تھی ۔

حضرت عمرؓ کی اسلامی تربیت اتنی مکمل تھی کہ [انھوں نے اپنے دور حکومت میں نسلی و قبائلی تعصبات کو نہیں ابھرنے دیا ۔ ان کے فیصلے حق و صداقت اور حقیقت شناسی پر مبنی ہوتے تھے] ۔ انھوں نے عراق میں حضرت مثنی شیبانیؓ، اور شام میں حضرت خالدؓ بن ولید جیسے ہر دلعزیز سپہسالاروں کو اپنی خلافت کے ابتدائی دنوں میں ہی معزول کر کے معمولی سپاہی بنا دیا تو اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ دونوں افراد بہترین کمانڈر تو تھے، لیکن اس کا قوی امکان تھا یہ سپہسالار کبھی خود رائے نہ ہو جائیں ۔ اس ابتدائی زمانے میں یہ آسان تھا کہ وہ دوبارہ معمولی سپاہی بننا خاموشی سے قبول کر لیں اور اس طرح مرکز کی دھاک بیٹھ جائے ۔ پروردۂ نبوت حضرت عمرؓ کا اپنا یہ بیان اور توجیہ معقول معلوم ہوتی ہے: ''میں چاہتا ہوں کہ لوگوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ فتح صرف اللہ دیتا ہے، حضرت خالدؓ اور مثنیؓ نہیں'' (ابن سعد: ۳/۱، م۔ ۲؛ البدایہ، ۷: ۸۱) ۔ وہ حضرت خالدؓ کی بڑی قدر کرتے تھے اور جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے سیف اللہ کا خطاب دیا ہو، وہ اس تلوار کو نیام میں نہیں ڈالنا چاہتے تھے، چنانچہ اصولی مقاصد کے پورا ہو جانے کے بعد وہ حضرت خالدؓ کو دوبارہ سپہسالار بنانا چاہتے تھے مگر اتفاق سے اسی زمانے میں حضرت خالدؓ فوت ہو گئے (البدایۃ، ۷: ۱۶۶) ۔ حضرت خالدؓ بھی حضرت عمرؓ کی اتنی عزت کرتے تھے

کہ اپنی وصیت کے نفاذ کے لیے حضرت عمرؓ ہی کو نامزد کیا (البدایہ، ۷: ۱۱۷)۔ حضرت خالدؓ اور حضرت عمرؓ میں بعض اختلافات بھی تھے۔ حضرت عمرؓ کو معلوم تھا کہ عہد نبویؐ میں بنو جذیمہ کی مہم میں انھوں نے جو سختی کی تھی اس پر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے ناگواری ظاہر کی تھی۔ حضرت ابوبکرؓ کے زمانے میں وہ عین جنگ کے دوران میں فوج کو چھوڑ کر اور مخفی طور سے حج کو آئے تھے۔ (الطبری، ۱: ۲۰۷۶؛ الوثائق السیاسیہ، عدد ۳۰۲)۔ یہ بے ضابطگی ان کی شان سے بعید تھی۔ کئی امور سے پتا چلتا ہے کہ باوجود بہترین سپاہی اور سپہ سالار ہونے کے وہ اچھے فقیہ نہ تھے جیسا کہ ایک دن ریشمی قمیص پہن کر عمرؓ کے پاس آنے اور حضرت عمرؓ کے مکدّر ہونے کا ذکر کتابوں میں آتا ہے، کیونکہ ان کا یہ عمل فرمان نبویؐ کے مطابق نہ تھا۔ اسلامی سپہ سالارِ اعظم کا معیار حضرت عمرؓ کے نزدیک یہ نہیں ہو سکتا تھا کہ وہ صرف حربیات کی فنی مہارت رکھتا ہو بلکہ اس کے لیے اسلامی قانون کی جزئیات سے آگاہی بھی ضروری ہے۔

مفتوحہ اراضی پر ملکیت کا مسئلہ: ابتدائی فتوحات ہی کے بعد جب یہ محسوس ہو گیا کہ اب مسلمانوں کو عرب واپس جانے کی ضرورت نہیں تو ایک بہت نازک مسئلہ پیش آیا: قرآن مجید نے مال غنیمت کے متعلق حکم دیا ہے کہ ایک ''خُمس حکومت کو اور چار خُمس فاتح فوجی دستے کو دیا جائے (۸ [الانفال]: ۴۱)۔ مال منقولہ کی حد تک اس میں کوئی دشواری نہ تھی، لیکن مفتوحہ اراضی کا معاملہ دوسرا تھا۔ حضرت عمرؓ نے اپنی فراست اور دانائی سے محسوس کیا کہ اگر اسلامی فوج کے سپاہیوں کو ہزاروں لاکھوں مربع میل کا علاقہ دے دیا گیا تو ایک طرف تو دولت گنتی کے چند لوگوں کے ہاتھوں میں محصور ہو جائے گی جو قرآن مجید (۵۹ [الحشر]: ۷) کے فرمان کے خلاف ہے، دوسرے حکومت کی ضرورتیں صرف علاقے اور مسلمانوں کی زکوٰۃ سے پوری نہ ہو سکیں گی۔ اس کے علاوہ یہ اندیشہ بھی تھا کہ اگر مجاہدین اسلام میں مختلف علاقوں کی اراضی تقسیم کر دی گئی تو ان کی توجہ صحیح مقصد سے ہٹ جائے گی اور ان کی متحدہ قوت منتشر ہو جائے گی۔ مزید برآں مفتوحین کے ساتھ حسن سلوک کا مسئلہ بھی تھا۔ اس بارے میں بعض صحابہ کرامؓ میں بھی اختلاف رائے تھا اور مہینہ بھر بحث ہوتی رہی۔ آخر حضرت عمرؓ نے قرآن مجید (۵۹ [الحشر]: ۷ تا ۱۰) سے استدلال کیا کہ مفتوحہ اراضی صرف موجودہ لوگوں کے لیے نہیں بلکہ ''وَالَّذِینَ مِنْ بَعْدِھِمْ'' یعنی اور ان کے لیے جو ان کے بعد ہونگے، کے لیے بھی ہے اور یہ قیامت تک آنے والوں پر حاوی ہے، اس لیے ساری زمینیں وقف ہو کر حکومت کے ہاتھ میں رہیں۔ اب کسی کو اختلاف نہ رہا اور مجمع عام کے اس اجماعی فیصلے سے تمام اسلامی سپہ سالاروں کو اطلاع دے دی گئی (الوثائق السیاسیة، عدد ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۶۵ ج - د)۔ حضرت عمرؓ کی فراست نے اسلام اور قرآن مجید کو قابل عمل چیز ثابت کر دیا، محکوم و مظلوم ہونے کے زمانے ہی میں نہیں بلکہ غالب اور تین براعظموں پر حکمرانی کے زمانے میں بھی۔

عرب غریب لوگ تھے۔ خلافت فاروقیؓ کے آغاز میں ایک دن عامل بحرین، حضرت ابو ہریرہؓ سرکاری مال مدینہ منورہ لائے اور کہا پانچ لاکھ درہم ہیں تو حضرت عمرؓ کو یقین نہ آیا۔ پھر کئی بار کے سوال پر جب یہ سنا کہ سو ہزار، سو ہزار پانچ مرتبہ تو اتنے متاثر ہوئے کہ لوگوں سے کہا اتنا مال آیا ہے کہ گننے کی جگہ تول کر بانٹا جا سکتا ہے (البلاذری: فتوح، ۴۵۳؛ ابن سعد، ۳/ ۱:

۲۱۶)، لیکن دو ایک سال بعد ھی صرف صوبۂ سواد عراق سے بارہ کروڑ درھم اور مصر سے پانچ کروڑ دینار (یعنی پچاس کروڑ درھم) سالانہ آمدنی ھونے لگی (البلاذری : فتوح البلدان، ص ۵۳۲)۔

دولت کی اس ریل پیل کے زمانے میں اگر حضرت عمرؓ کی جگہ کوئی دنیا دار حکمران ھوتا تو نو دولت عرب اصول و اخلاق بھی کھو دیتے اور جلدی ھی دنیا سے غائب ھو جاتے، اور ان کے ساتھ ان کا دین بھی۔ حضرت عمرؓ نہ اپنی ذات پر اسراف کرتے تھے اور نہ سرکاری مال کا ایک حبّہ بھی ناجائز ضائع ھونے دیتے۔ انھوں نے عورتوں کا مہر کم از کم رکھنے کا پر زور مشورہ دیا (ابن عبدالبرؒ : جامع بیان العلم، ۱ : ۱۳۱)، جس کی مصلحت اب ھمیں نظر آتی ھے۔ عاملوں (گورنروں) پر انتہائی شدید نگرانی رکھتے؛ تقرر کے وقت ان کی دولت کی مقدار معلوم کرتے، پھر وقتاً فوقتاً جانچ پڑتال کراتے اور اگر مشتبہ زیادتی نظر آتی تو نہ صرف معزول کرتے بلکہ نصف جائداد بھی ضبط کر لیتے (ابن سعد، ۳ : ۲۰۳)۔ تقرر نامے میں صراحت سے شرط ھوتی کہ وہ شاندار ترکی گھوڑے (بِرذَون) پر نہ بیٹھے؛ چھنے ھوئے آٹے کی روٹی نہ کھائے؛ باریک اور ملائم لباس نہ پہنے (چہ جائیکہ ریشمی حرام لباس پہن سکے)؛ دروازے کو بند کر کے چوکیدار نہ رکھے، بلکہ ھر شخص ھر وقت اس سے ملاقات کر سکے (الذھبی : تاریخ الاسلام، ۲ : ۵۵)۔ حضرت سعدؓ بن ابی وقّاص نے ایک شاندار مکان بنا کر اس میں ایک دروازۂ داخلہ لگایا۔ اطلاع ملی تو حضرت عمرؓ نے ان کو تو کچھ نہ لکھا؛ ایک شخص کو مدینے سے بھیجا کہ اس دروازے کو آگ لگا کر واپس آ جاؤ۔ گورنر سمجھ گئے اور دم نہ مارا۔ فاتحین یرموک دیباج کے کپڑے پہن کر مدینے آئے تو حضرت عمرؓ نے ان پر سنگ باری کی۔ پھر جب وہ کپڑے بدل کر دوبارہ آئے تو خوش آمدید کہا اور خیر و عافیت دریافت کی (الذھبی، ۲ : ۱۱)۔ عیاضؓ ابن غُنم کو نرم کپڑوں پر گورنری سے معزول کر دیا (ابن الجوزی : المنتظم، ۲ : ۲۷۵)۔ نعمانؓ نضالہ کو شاعری میں خمریات کے تذکرے پر بھی سزا ملی (حوالۂ مذکور)۔ یَعلٰی بن اُمیہ نے کافی دیر سے فتح مکہ کے بعد اسلام قبول کیا تھا۔ انھوں نے خلافت فاروقیؓ میں اپنی یمن کی گورنری کے زمانے میں ایک نجی حِمی (=محفوظ چراگاہ) بنا کر حکم دیا کہ وھاں کسی اور کے جانور نہ چریں۔ حضرت عمرؓ نے انھیں معزول کر کے حکم دیا کہ یمن سے مدینے پیدل آؤ۔ تعمیل میں وہ راستے ھی میں تھے کہ حضرت عمرؓ کی وفات کی اطلاع ملی۔ پھر باقی راستہ سواری پر طے کیا (ابن عبدالبر : الاستیعاب، عدد ۲۷۶۵)۔ بہر حال حضرت عمرؓ میں شدت کے باوجود لچک بھی ھوتی تھی۔ شام کے دورے پر گئے تو گورنر امیر معاویہؓ نے بڑے خدم و حشم کے ساتھ استقبال کیا۔ ان کے شاندار لباس پر اعتراض کیا تو امیر معاویہؓ نے کہا : ''امیر المومنین! یہ دبدبے کے عادی مقامی بوزنطیوں کے لیے ھے، ورنہ وہ ھم کو ذلیل و حقیر سمجھتے ھیں، لیکن ھمارے بیرونی نفیس عبا و قبا کے اندر ھمارے کھردرے اور خشونت آمیز عربی لباس برقرار ھیں''۔ اس پر حضرت عمرؓ چپ ھو گئے (ابن کثیر : البدایہ، ۸ : ۱۲۳ تا ۱۲۵)۔ گورنروں کے تقرر ناموں میں بھی وہ متعلقہ صوبے کے لوگوں کو مخاطب کر کے کہتے : ''اِسْمَعُوْ وَ اَطِیْعُوْا مَا عَدَلَ فِیْکُمْ''، یعنی اس گورنر کی بات سنو اور اس کی اطاعت کرو جب تک کہ وہ تم میں عدل و انصاف کرتا رھے (شاہ ولی اللہ دھلوی : ازالۃ الخفاء، ۱ : ۱۷۲)۔

برق آسا فتوح پر سارے مفتوح تو فوراً مسلمان ھو نہیں سکتے تھے۔ شاید سو مربع میل میں ایک

مسلمان سپاہی پڑتا تھا۔ ان کو زمین زدہ ہونے سے روکنا لازم تھا۔ جنگ نہ ہونے کے باعث سپاہی کے کسان بن جانے میں کئی قباحتیں تھیں۔ فاتح قوم کے افراد زمینیں سہولت سے خرید سکتے تھے، مگر اس سے ان کے روابط اہل ملک سے مکدر ہو جاتے اور ان میں بےروزگاری بڑھ جاتی۔ ایک اور وجہ یہ تھی کہ وہاں بیگاری موجود تھے، جو زمین کے ساتھ منتقل ہوتے رہتے تھے۔ نیم غلام بیگاری کو اسلام قبول نہیں کرتا۔ ان کو فوراً آزاد کراتے تو غیر مسلم زمینداروں کی دشمنی مول لیتے؛ اس لیے اس ابتدائی زمانے میں زمین کو غیر مسلموں ہی میں رہنے دیا گیا، تاکہ بیگاری کو بالواسطہ برداشت کیا جا سکے۔ ایک مزید وجہ یہ نظر آتی ہے کہ عرب میں عُشر کا رواج تھا، یعنی کسان پیداوار کا دسواں حصہ مالگزاری میں دیتا۔ عراق میں مثلاً بعض جگہ ثُلث اور بعض جگہ سُدس کا رواج تھا۔ مسلمان ایسی زمینوں کے مالک بنتے تو وہ عُشر پر اصرار کرتے اور اس طرح حکومت کی آمدنی گھٹ جاتی؛ لہٰذا مالک نہ بننے کی صورت میں یہ جھگڑے پیدا ہونے کا کوئی امکان نہ تھا (اگر کوئی صحابی مقامی خراج پر آمادہ ہو جاتا تو اسے زمیندار بننے کی اجازت ملتی اور ایسی چند مثالیں خلافت فاروقیؓ میں بھی ملتی ہیں، مثلاً عبداللہؓ بن مسعود نے ایک دہقان سے عراق میں ایک زمین خریدی اور جزیۃ الارض دینا قبول کیا، تو روکا نہ گیا (یحیٰی بن آدم: الخراج، ف ۱۶۷، ۱۷۹: لسان العرب، مادہ جزی).

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سرکاری زمینوں، سابق حکمران کی صرف خاص کی جاگیروں اور مفرور یا مقتول زمینداروں کی اراضی کے بیگاری کسانوں کو حضرت عمرؓ نے زمین کا مالک بنا دیا اور عثمانؓ بن حُنَیف کے ہاتھوں پیمائش کرائی تو سواد عراق ہی میں ۳۶ ملین جریب زمین مزروع پائی گئی۔ غیر مسلموں سے معین رقمی خراج پر صلح ہوئی تھی۔ اس کی وصولی کے لیے غیر مسلموں ہی کو عَریف (= ماہرین) مقرر کیا گیا۔ کسی کے لاوارث مرنے پر اس کی زمین اس کے اہل ملت ہی خریدنے میں ترجیح پاتے۔ اس طرح چھوٹی اور مفلس ملتوں کے مفاد کی حفاظت کی جاتی۔

مسلمانوں پر فوجی خدمت واجب تھی۔ غیر مسلم رعایا کو اس سے روکا تو نہ جاتا تھا، لیکن مجبور بھی نہیں کیا جاتا تھا۔ مسلمانوں کی سرفروشی کے زمانے میں یہ غیر مسلم رعیت اطمینان سے کمائی میں مشغول رہتی۔ فوجی مصارف میں ان کا حصہ لینا معقول تھا۔ یہی جزیہ ہے۔ عہد نبویؐ کی محدود مثالوں میں ہر غیر مسلم پر یکساں جزیہ تھا۔ حضرت عمرؓ نے اس کے تین مدارج مقرر کیے: غریب، متوسط اور مالدار۔ اس کی سالانہ مقدار شاید ایک خاندان کی ایک دن کی غذا کے مصارف کے مساوی کہی جا سکتی ہے۔ اس سے عورتوں، نابالغوں، بوڑھوں، اپاہجوں، راہبوں، نیز ہر اس غیر مسلم شخص کو مستثنٰی کر دیا گیا جو کسی سال کسی ایک مہم میں فوجی خدمت انجام دے.

مالگزاری اور جزیہ کے حساب مقامی زبانوں میں لکھ کر غیرمسلم عریف مدینۂ منورہ بھیجتے۔ مثال کے طور پر حضرت عمرؓ نے شام کے والی کو لکھا: اِبْعَثْ اِلَیْنَا بِرُوْمِیٍّ یُقِیْمُ لَنَا حِسَابَ فَرَائِضِنَا، یعنی ہمارے پاس ایک رومی (یعنی یونانی) کو بھیجو، جو ہمارے ٹیکسوں کا حساب ٹھیک رکھ سکے۔ ہر سال ٹیکس کی وصولی کے بعد ہر صوبے سے وہاں کے ٹیکس دہندوں کا ایک وفد مدینے بلایا جاتا اور اس کا اطمینان کیا جاتا کہ وصولیوں میں ظلم نہیں ہوا ہے۔

جنگی غیر مسلم اجنبیوں پر دس فی صد تھی،

لیکن ایک بڑا اصول یہ بھی تھا کہ ہر شخص سے وہی برتاؤ کیا جائے جیسا اس کے ملک میں مسلمانوں سے ہوتا ہو، جیسا کہ منبج کے افسر چنگی کو انہوں نے ہدایت بھیجی (ابو یوسف: کتاب الخراج، بولاق، ص ۷۸)۔

ان کا برتاؤ غیر مسلموں سے عدل و احسان کا تھا۔ ان کے زمانے کے ایک نسطوری عیسائی کا خط محفوظ ہے، جس نے اپنے ایک دوست کو لکھا: "یہ طائی (یعنی عرب)، جن کو اللہ نے آج کل حکومت دی ہے، ہمارے بھی مالک (حاکم) بن گئے ہیں، لیکن وہ عیسائی مذہب سے جنگ نہیں کرتے، بلکہ وہ ہمارے ایمان کی محافظت کرتے (اور ہمیں دوسرے فرقوں کی ایذا رسانی سے بچاتے) ہیں؛ ہمارے پادریوں اور مقدس لوگوں کا احترام کرتے ہیں اور ہمارے گرجاؤں اور راہب خانوں کو عطیے دیتے ہیں" (De Goeje، بحوالۂ *Bibl. Or.*، ۳/۲: *Assemani*، ص xcvi)۔ اسی طرح ایک دن حضرت عمرؓ نے مدینہ میں ایک یہودی کو بھیک مانگتے دیکھا تو آیت "اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ" پڑھی اور کہا: فقرا تو مسلمانوں میں سے ہیں اور مساکین سے مراد غیر مسلم محتاج ہیں اور یہ مسکین اہل کتاب سے ہے؛ چنانچہ اس کا روزینہ مقرر کر دیا (ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ۷۲)۔ اسی طرح شام کے سفر کے وقت وہاں کے نصرانی غریبوں کو بھی "صدقات" یعنی زکوٰۃ سے روزینے مقرر کیے (البلاذری: فتوح، ص ۱۲۹)۔ شام میں مسلمانوں نے ایک یہودی کی کچھ زمین جبرًا لے کر وہاں مسجد بنائی۔ حضرت عمرؓ کو اطلاع ملی تو مسجد کو ڈھا کر زمین اصل مالک کو واپس کی۔ ایک لبنانی عیسائی پروفیسر شکری قرداحی نے ۱۹۳۳ء میں لکھا ہے کہ یہ "بیت الیہودی اب تک مشہور اور موجود ہے (Choukri Cardahi: *La conception et la pratique du droit international privé dans l'Islam*، در *Recueil des cours de l'Académie du droit International de* la Haye، ۱۹۳۷ء، جلد ۲، مقالہ ۵)۔

ایک تغلبی نصرانی تاجر نے ایک دن حضرت عمرؓ سے اس وقت چنگی والوں کی کچھ شکایت کی جب وہ حرم کعبہ میں جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے۔ خطبہ روک کر انہوں نے شکایت سنی اور جواب دیا: "نہیں، ایسا نہیں ہو سکتا"؛ پھر خطبہ جاری رکھا۔ تاجر مایوس ہو کر سرحد پر واپس گیا کہ دہری چنگی دے کر ہی اپنا سامان حاصل کر لے، لیکن اس نے دیکھا کہ اس کے وہاں آنے سے قبل حضرت عمرؓ کا تنسیخی ہدایت نامہ وہاں پہنچ چکا ہے (ابو یوسف، ص ۷۹)۔ ایک یہودی نے بتایا کہ سابق میں دریائے نیل سے بحر قلزم کو ملانے والی نہر کس جگہ تھی کہ شہر (فسطاط) سے کشتیاں راست عرب جا سکیں۔ حضرت عمرؓ نے انعام میں اس یہودی کا جزیہ ساری زندگی کے لیے معاف کر دیا اور بھری ہوئی مٹی کو صاف کرایا۔ اس "نہر امیر المؤمنین" سے مصری غلہ راست مدینہ (بندرگاہ جار) بھیجا جانے لگا اور قحط کے زمانے میں بڑا آرام ہوا (السیوطی: حسن المحاضرۃ، باب خلیج امیر المؤمنین)۔ جب انہوں نے دیوان قائم کر کے فوجی پنشنیں جاری کیں تو ان میں سے غیر مسلم خارج نہ تھے اور بڑی تنخواہ پانے والے متعدد ایرانی مجوسیوں کا نام بھی ملتا ہے (البلاذری: فتوح، ص ۴۵۷)۔ جنگ کے وقت موت و حیات کا مسئلہ درپیش ہوتا ہے اور رعایت تو کیا، قاعدہ قانون بھی مشکل سے ملحوظ رکھا جا سکتا ہے۔ واکر (Walker: *History of the Law of Nations*، کیمبرج، ۱: ۴۵ تا ۶۶) نے لکھا ہے کہ ابتدائی عرب (مسلمان) فاتح ان پڑھ اور خانہ بدوش ہونے کی بنا پر بے شک وحشی

سمجھے جا سکتے ہیں، لیکن یہ وحشی اپنی جنگوں میں دنیا کی مہذب ترین قوموں سے بھی زیادہ مہذب ثابت ہوئے۔

حضرت عمرؓ کے خلاف لے دے کر ایک اعتراضی واقعہ اچھالا جاتا ہے کہ انھوں نے اپنے گورنر عراق حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو حکم دیا کہ اپنے کاتب (سکرٹری) کو، جو عراقی عیسائی تھا، خدمت سے برطرف کر دیں۔ اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ حضرت ابو موسیٰؓ ناخواندہ تھے (ابن سعد، ۴ / ۱ : ۸۳)؛ ٹوٹا پھوٹا لکھنا انھوں نے اس واقعے کے بعد سیکھا۔ ایسے گورنر کے کاتب کے لیے، خاص کر جب مفتوحہ ملک میں ابھی امن بھی قائم نہ ہوا ہو، کم‌ترین احتیاط اس کے سوا اور کوئی نہیں ہو سکتی تھی۔

یہ صحیح ہے کہ چنگی کے متعلق مسلمان اور ذمی تاجر میں فرق تھا: ایک ڈھائی فی صد تو دوسرا پانچ فی صد چنگی دیتا۔ یہ فرق عہد نبویؐ سے چلا آ رہا تھا اور یہ حضرت عمرؓ کی ایجاد نہ تھی، مگر اس میں ظلم بہرحال نہ تھا۔ غیرمسلم نہ رقمی اندوختے پر زکوٰۃ دیتے تھے اور نہ سود خواری سے ممنوع تھے۔ اس طرح یہ لوگ زیادہ تیزی سے مالدار ہو جاتے تھے۔ ان سے زائد چنگی ایک ٹیکنیکل فرق اور حسابی مدات کا اختلاف تھا اور بس! یہ ظلم بالکل نہیں تھا بلکہ راقم الحروف کا اندازہ ہے کہ غیرمسلم رعایا نسبتاً کم محاصل دیتی اور زیادہ فارغ البال رہتی تھی۔

ایک ذیلی مسئلہ مؤلفۃ القلوب کا ہے۔ ایک یا دو مثالیں ملتی ہیں کہ نو مسلموں کا انعام و اکرام انھوں نے بند کر دیا (یہ غیر مسلموں کی ضمیر کی کامل آزادی کو مستحکم کرنا ہی سمجھا جا سکتا ہے)، لیکن یہ استنباط بیہودہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے قرآن مجید کی وہ آیت منسوخ کر دی جس پر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم ہی نہیں خلیفہ ابو بکرؓ بھی ساری عمر عمل کرتے رہے۔ حضرت عمرؓ نے معین افراد کو انعام دینے سے انکار کیا تھا اور کوئی عام حکم نہیں دیا تھا کہ تالیف قلبی نہ کی جایا کرے۔ مزید برآں اس قصے میں عُیینہؓ بن حصن وغیرہ کا ذکر ہے، جن کو رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے انعام دیے تھے اور حضرت عمرؓ نے نہ دیے۔ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے ان کو ہوازن کی غنیمت سے کچھ نوازا تھا، نہ کہ زکوٰۃ کی رقم سے، جس کا مؤلفۃ القلوب کے سلسلے میں قرآن مجید (۹ [التوبۃ] : ۶۰) میں حکم ہوا ہے۔ ایک روایت تو یہ ہے کہ مدینۂ منورہ میں جب ایک رومی نے اسلام قبول کیا (شاید مذکورۂ بالا افسر مالگذاری ہی ہو) اور لوگوں نے تالیف قلبی کے لیے انعام و اکرام کی سفارش کی تو حضرت عمرؓ نے کہا: ''اسلام کو اس کی حقانیت کے باعث قبول کرنا چاہیے''۔ یہ انفرادی معاملہ تھا، ورنہ حضرت عمرؓ ہی نے جب بعض بڑے ایرانیوں کو دیوان میں روزینہ مقرر کرتے ہیں تو وجہ دریافت کرنے پر فرماتے ہیں: ''قوم اَعاجِم، اَشراف، اَحببتُ ان اَتالف بھم غیر ھم مَن ھو دُونھم'' (ابن زنجویہ: کتاب اَموال، مخطوطۂ بردور، ترکی)، یعنی ''یہ عجم کے معزز لوگ ہیں۔ میں نے چاہا ہے کہ ان کے ذریعے سے دوسروں کی تالیف قلبی کروں''۔

نظم و نسق و ادارہ: عہد نبویؐ کی ابتدائی شہری مملکت مدینہ میں بتدریج نئے علاقوں کا الحاق ہوتا گیا (عموماً قبائل کے اسلام لانے سے، اور کبھی کبھی دفاعی جنگ اور فتح کے ذریعے سے، نیز نادر صورتوں (مثلاً نجران) میں غیر مسلموں کے برضا و رغبت تابعداری قبول کرنے کے باعث)۔ ان وجوہ سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے طرز عمل مختلف رہے تھے۔ چھوٹے قبائل میں موزوں

مقامی شخص کو سردار نامزد کرنے پر اکتفا کیا جاتا (جس میں ضرورت پر معزولی کا حق بھی مضمر ہے) اور وہ اس کا پابند ہوتا کہ مرکز کے لیے ٹیکس وصول کرے؛ ضرورت پر فوجی کمک کے لیے رضاکار فراہم کرے اور علی العموم اسلامی قانون کا اپنے علاقے میں نفاذ کرے، چاہے نماز کی امامت ہو یا جھگڑوں میں فصل مقدمات) ۔ بڑے علاقوں میں سے یمن میں مدینے سے گورنر اور قاضی اور مدرس بھیجے گئے تھے ۔ عُمان میں سابق حکمرانوں کو برقرار رکھ کر ایک مقیم سیاسی (رزیڈنٹ) مدینے سے بھیجا گیا تھا اور بادشاہ اور رزیڈنٹ میں تقسیم فرائض ہو گئی تھی ۔ یہی مرکز گریز نظام بعد میں بھی برقرار رہا۔

عہد صدیقیؓ و فاروقیؓ میں جو برق آسا فتوحات ہوئیں ان کے باعث سب سے بڑا فرق یہ نظر آتا ہے کہ اب اہم مقاموں پر مسلمانوں کی چھاؤنیاں (جُند) بسائی گئیں تاکہ ایک مقام کی ضرورت کے لیے دوسرے دور دراز مقام سے فوج بھیجنے کی ضرورت نہ رہے۔

والی مسلمان ہوتا اور مرکز سے بھیجا جاتا اور اسے حق ہوتا کہ صوبہ کے اضلاع اور تعلقات میں خود ہی افسر نامزد کرے۔ مسلمان اور غیر مسلم سب ہی اس کی طرف رجوع کرتے، مگر حکومت کے فرائض محدود تھے۔ بیرونی دفاع اور اندرونی امن، بازار میں احتساب کہ تاجر علانیہ بددیانتی نہ کر پائیں؛ پلوں، نہروں اور مسائل تعمیرات کا کام ساری رعایا کے لیے تھا؛ تعلیم بھی زیادہ تر اہل علم کا نجی کام تھا، حکومت قرآن کی تدریس کا البتہ مسلمانوں کے لیے انتظام کرتی تھی ۔ ٹیکس کی وصولی کا انتظام بھی مرکز گریز تھا ۔ مسلمانوں سے ہر قسم کے ٹیکس (زکوٰۃ الاموال، زکوٰۃ التجارۃ، زکوٰۃ المواشی، زکوٰۃ المعادن، زکوٰۃ الارض وغیرہ جس کو جزیة الاموال، جزیة الارض وغیرہ بھی بطور مترادف کہا جاتا) حکومت راست وصول کرتی، لیکن غیر مسلموں میں عموماً ہر قوم و ملت کے لوگ اپنے عریف خود ہی حسب معاملہ منتخب کرتے اور حکومت ان عریفوں سے حساب لیتی ۔ جزیہ بھی اسی طرح وصول کیا جاتا ۔ ڈینیٹ Dennet نے اپنی اہم کتاب (*Conversion nd Poll Tax*، ص ۹) میں بہت اچھی طرح واضح کیا ہے کہ ایک طرف ویلہاوزن Wellhausen اور بیکر Becker یہ کہتے ہیں کہ ہر مقام کا ٹیکس معین تھا اور کوئی مقامی شخص مسلمان ہو جاتا تو وہ کوئی ٹیکس ادا نہیں کرتا اور سابقی لوگ سارا معینہ ٹیکس ادا کرتے (اور اس طرح معاشی دباؤ سے اسلام پھیلا) اور دوسری طرف یہ فاضل اس کا بھی ادعا کرتے ہیں کہ لوگوں کے مسلمان ہو جانے سے حکومت روز افزوں مفلس اور قلاش ہوتی چلی گئی ، اسی لیے حجاج بن یوسف اور عمر بن عبدالعزیزؒ کو نظام مالگزاری کی اصلاح کرنی پڑی ۔ جب سابقی غیر مسلم ہی سارا معینہ ٹیکس دیتے تھے تو پھر حکومت کو خسارا کس طرح ہوا؟ یا یہ صحیح ہونا چاہیے یا وہ؛ دونوں بیک وقت صحیح نہیں ہو سکتے (اور یہ بات لغو ہے کہ مسلمان بشمول نو مسلم کوئی ٹیکس نہیں دیتے تھے)۔

جہاں تک مقدموں جھگڑوں کا تعلق ہے، مرکزی اور مشترکہ عدالتوں کی جگہ قوم وار عدالتیں قائم کی گئیں ۔ مسلمانوں کے قاضی عہد نبویؐ کی طرح حکومت مامور کرتی اور غیر مسلموں کی حد تک ہر قوم ہی نہیں بلکہ ہر فرقہ کی عدالت الگ تھی اور اس فرقہ کے مذہبی رہنما (پادری، حاخام وغیرہ) ہی افسر عدالت ہوتے اور اپنا دینی یا ملی قانون ہی نافذ کرتے، اسلامی قانون نہیں۔ اس تکثیرِ محاکم کی مصلحت یہ تھی کہ اگر اسلامی قانون

سب پر نافذ کیا جاتا تو غیر مسلموں کی رنجش کا باعث ہوتا؛ یوں بھی مسلمانوں میں مقامی قانون اور مقامی زبانوں کے جاننے والے کوئی نہ تھے۔ ایک ہی حاکم ہونے کی صورت میں اسلامی قانون کے روز افزوں بیرونی قانونوں سے متأثر ہونے کا خطرہ تھا۔ غالبًا ایک فریق مسلمان اور دوسرا غیر مسلم ہوتا تو صرف ایسا مخلوط مقدمہ لازمی طور پر قاضی کے پاس آتا اور اسلامی قانون کے مطابق فیصلہ پاتا۔ اس کا بھی امکان ہے کہ دو مختلف فرقوں یا مذہبوں کے غیر مسلم ہوتے تو وہ بھی مجبورًا قاضی کے پاس رجوع کرتے، کیونکہ یہودی کو عیسائی قانون کی، اور عیسائی کو یہودی قانون کی عدالت پسند نہیں ہو سکتی تھی۔ قرآن مجید (۵ [المائدة]: ۴۲ و ۴۳) نے غیر مسلموں کو اسلامی عدالت میں رجوع کرنے کی اجازت دی ہے۔ امام محمد شیبانیؒ نے قاضی کی طرف سے غیر مسلموں پر ان کے اپنے قانون کے نفاذ کا بارہا ذکر کیا ہے (دیکھو السرخسیؒ: شرح السیر الکبیر، ۴: ۳۲ تا ۴۰، ۹۶، ۱۵۱، ۲۰۱، ۲۲۳، ۲۸۴، وغیرہ)، لیکن یہ کہنا دشوار ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں بھی ایسا ہوا ہو۔

عدالتی فیصلوں کے مرافعہ (اپیل) کا کم پتا چلتا ہے۔ بعض مثالوں سے گمان ہوتا ہے کہ عدالتی آزادی اتنی تھی کہ سزائے موت بھی مرکز سے پوچھے بغیر فورًا نافذ ہو جاتی؛ چنانچہ لکھا ہے کہ ایک مرتبہ کسی وفد سے حضرت عمرؓ نے مقامی حالات پوچھے تو اس نے ایک ارتداد کا ذکر کیا اور بتایا کہ پوچھنے اور سمجھانے کے باوجود انکار پر اسے سزائے موت دے دی گئی۔ حضرت عمرؓ نے کہا: کیوں نہیں اسے قید میں رکھا گیا اور ہر روز کچھ عرصے تک سمجھانے کی کوشش نہیں کی گئی؟ مگر انہوں نے اس بارے میں نئے احکام نہیں بھیجے۔

البتہ حج کے وقت انہوں نے ہر سال سارے گورنروں کو مکہ مکرمہ آنے کا حکم دیا اور اعلان کرایا کہ اگر کسی کو کسی گورنر سے شکایت ہو تو وہ مجھ سے بیان کرے۔ ایک دو شکایتوں ہی کے بعد (ابن سعد، ۳ / ۱ : ۲۰۱) دھاک اتنی بیٹھ گئی کہ گورنروں کو بھی معمولی سے خلاف انصاف کام کی جرات نہ رہی۔

عام انتظامات میں ان کی اولیت یہ تھی کہ سرکاری مراسلوں کو بند کر کے اس پر (لاکھ کی طرح کی) مٹی لگا کر اس پر سرکاری مہر لگاتے (طبری: تاریخ، ص ۲۷۴۹؛ ابن رستہ: جغرافیہ ص ۱۹۲)۔

ہجری تقویم بھی انہیں نے سنہ ۱۶ھ میں شروع کی۔ کائتانی L. Caetani کو حیرت ہے کہ عیسوی تقویم حضرت عیسیٰؑ کے سات آٹھ سو سال بعد شارلمان کے زمانے میں رائج ہو سکی، مگر مسلمانوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی وفات کے پانچ ہی سال بعد یہ کام کر لیا (تفصیلات کے لیے دیکھیے محمد حمیداللہ: *The Nasi and the Hijrah Calendar*، در *Islamic Review*، لندن (ووکنگ)، ج ۵۷، فروری ۱۹۶۹ء)۔ خلاصہ یہ کہ سنہ ہجری کا رواج تو عہد نبویؐ ہی سے ہو گیا تھا، لیکن (البیہقی: دلائل النبوۃ کی تصریح کے مطابق) اس میں یکسانی نہ تھی: بعض لوگ اس محرم سے پہلا سال شروع کرتے جس کے اواخر میں بیعت عقبہ ثالثہ کے بعد ہی مسلمان ہجرت کرنے لگے (اور یہ موجودہ سنہ ہجری سے ایک سال پہلے شروع ہوتا ہے)؛ کچھ اس محرم سے جس کے تین ماہ بعد خود رسول مقبول صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے ہجرت فرمائی (اور پھر یہی رائج ہوا) اور کچھ اس محرم سے جو ہجرت نبویؐ کے بعد پہلی دفعہ آیا (اور یہ موجودہ سنہ

ھجری سے ایک سال بعد شروع ہوتا ہے)۔ بہت سے لوگ سنہ لکھنا ضروری نہیں سمجھتے تھے کہ کام چند دن میں ختم ہونے کے بعد خط پھاڑ دیا جاتا، مگر سرکاری مراسلت میں ایسا ہو نہیں سکتا تھا۔ کسی نے رومی (سکندری) اور کسی نے ایرانی سنہ کو قبول کرنے کی رائے دی، مگر اکثریت نے اسلامی سنہ رائج کرنا چاہا، جس کا آغاز کسی نے ولادت نبویؐ سے، کسی نے وفات نبویؐ سے اور کسی نے ھجرت سے کرنے کا مشورہ دیا اور یہ آخری رائے ہی قبول ہو کر نافذ کی گئی اور محرم کو پہلا مہینہ سمجھنے کا قدیم رواج بھی برقرار رکھا گیا۔ اس طرح سارے ملک میں یکسانی ہو گئی۔ یہ تقویم خالص قمری رکھی گئی اور عہد نبویؐ کے احکام کے مطابق محاصل زراعت کو فصل کے کٹنے سے متعلق رکھا گیا اور دیگر محاصل سالانہ (زکوٰۃ وغیرہ) کو ھجری مہینوں سے وابستہ کیا گیا۔ اس میں مالیات کے نقطۂ نظر سے دو بڑے فائدے تھے: تینتیس شمسی سالوں میں چونتیس ھجری سال ہو کر چونتیس ٹیکس وصول ہوتے (اگرچہ ملازموں کی تنخواہیں بھی چونتیس سال کے حساب سے دی جاتیں)۔ چونکہ ساری سرکاری آمدنی تنخواہوں میں خرچ نہیں ہوتی تھی، اس لیے پبلک کو محسوس ہوئے بغیر خزانۂ سرکاری کو ایک سالہ آمدنی زائد حاصل ہو جاتی۔ دوسرے یہ کہ زرعی اور غیر زرعی محاصل کی وصولی کے زمانے مختلف ہوتے سے مالی سال کے آخر میں اور ملکوں کی طرح خزانہ خالی نہیں ہو جاتا تھا۔

حضرت عمرؓ کے زمانے میں سکہ سازی حکومت نے اپنے ہاتھ میں لے لی۔ عموماً پرانے غیر مسلم سکہ ساز ہی ملازمت میں برقرار رکھے گئے۔ حکومت بھی سکے ڈھالتی اور رعایا کو بھی حق تھا کہ سونا چاندی لا کر اور اجرت تسکیک (سکہ سازی) ادا کر کے دارالضرب میں سکے ڈھلوا لے۔ یہ سکے ایران میں چاندی کے (درہم) ہوتے اور شام و مصر میں سونے کے (دینار) ہوتے۔ حضرت عمرؓ کے زمانے کے کچھ سکے اب تک باقی ہیں اور مغربی عجائب خانوں میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ ان سے ابن الجوزی (المنتظم، ۲ : ۲۸۷) کے اس بیان کی تصدیق ہوتی ہے کہ سنہ ۲۰ھ میں کسروی نقش ہی کے درہم ڈھالے گئے اور وہ بالکل سابق ہی کے مماثل تھے، البتہ ان میں اللہ کا نام بڑھایا گیا۔ بعض میں اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ، بعض میں مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ، بعض میں لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ اور بعض میں لفظ عمر لکھا گیا۔ الکتانی نے (التراتیب الاداریة والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمیة التی کانت علی عهد تأسیس المدینة الاسلامیة فی المدینة المنورة العلیة، ۱ : ۴۲۲) علاوہ دیگر تفاصیل کے بعض مؤلفوں اور ابو تمام کی بیتوں کی بنا پر لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں ''کاغذ اور چمڑے کے'' سکے بھی چلے اور وجہ یہ بتائی ہے کہ سونا نادر ہو گیا تھا۔ البلاذری (فتوح البلدان، ص ۴۷۰) کے مطابق اس کا ارادہ کیا گیا تھا، لیکن عیار (اچھے برے کی پرکھ) نہ ہو سکنے کے اعتراض پر یہ خیال ترک کر دیا۔ یہاں کاغذ کا ذکر نہیں ہے۔

مصر کی فتح کے بعد پرانے نظام مالگزاری کو جو ظالمانہ تھا بدل دیا گیا اور بکثرت محصول برخاست کر دیے گئے (جیسا کہ بردی کی دستاویزوں کی اساس پر ڈینیٹ ersion and : Dennet Poll Tax) نے تفصیل سے لکھا ہے۔ مصر زراعت دریائے نیل کی سالانہ طغیانی کے ہوتی تھی۔ مسلمانوں نے پرانا وحشیانہ رواج دیکھا کہ ایک خوبصورت کنواری لڑکی کو قربانی کے لیے دریا میں زندہ ڈبویا جاتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے

اطلاع ملنے پر اس سے فوراً منع کر دیا ۔ اتفاق سے اس سال حبشہ میں بارش ذرا دیر سے ہوئی اور مصر میں طغیانی نہ آئی ۔ خرافات پسند غیر مسلم کسان حیران و پریشان تھے ۔ اس کی اطلاع پر حضرت عمرؓ نے ایک خط لکھا : ''اے دریائے نیل! اگر تو اپنی ذاتی مرضی سے آتا ہے تو مت آ، ہمیں تیری ضرورت نہیں ۔ اگر طغیانی تجھے خدا دیتا ہے تو میں خدا سے دعا کرتا ہوں کہ وہ طغیانی بھیجے'' ۔ یہ خط گورنر نے دریا میں ڈال دیا ۔ دوسرے ہی دن صبح کو پانی کی سطح سولہ ہاتھ بلند ہوگئی (ابن کثیر: البدایۃ، ۷ : ۱۰۰؛ [نیز دیکھیے ابن تغری بردی: النجوم الزھراۃ]) ۔ راقم مقالہ نے ۱۹۳۹ء میں قاہرہ میں دیکھا تھا کہ لڑکی کی قربانی اب بھی باقی ہے، البتہ زندہ انسان کی جگہ وہ ایک مصنوعی بت ہوتی ہے اور بڑے اہتمام سے اس کو ڈبونے کی عید شم النسیم منائی جاتی ہے ، مگر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ یہ رواج کب سے شروع ہوا.

عراق میں کسریٰ نے پیمائش اور درخت شماری وغیرہ کے بعد مالگزاری کے جو رعایا پرور حکم دیے تھے وہ حضرت عمرؓ نے علی العموم برقرار رکھے (الطبری، ص ۹۶۲ تا ۹۶۳).

حکومت نے مسلمانوں کی تعلیم کا جو بند و بست کیا تھا وہ زیادہ تر تفسیر، حدیث، فقہ اور سیرت النبیؐ پر مشتمل تھا ۔ قرآن پڑھنے کی تشویق کے لیے حضرت عمرؓ نے طلبہ کے لیے وظیفے مقرر کیے (الوثائق السیاسیۃ، نمبر ۳۶۸/و ۔ ز ۔ ح) ۔ مدرسے الگ نہ تھے؛ تعلیم عموماً مسجدوں ہی میں ہوتی تھی ۔ جب کوفہ بسا کر وہاں چھاؤنی قائم ہوئی تو گورنر کے دارالامارہ کے سامنے جامع مسجد بھی بنی ۔ اس میں تعلیم دینے کے لیے حضرت عمرؓ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ جیسے جلیل القدر صحابی کو بھیجا (تقرر نامہ : الوثائق السیاسیۃ، ۳۱۴/الف) ۔ ابن الجوزی (المنتظم، ۴ : ۳۲۹) نے لکھا ہے کہ ایک استاد کافی نہ تھا ۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں کوفہ کی جامع مسجد میں صرف فقہ ہی کی تعلیم کے ایک سو حلقے ایک سو اساتذہ کے ارد گرد ہوتے تھے ۔ النووی (تہذیب الاسماء، ص ۳۲۹، ۳۲۷) کے مطابق حضرت عقیلؓ بن ابی طالب مسجد نبویؐ میں انساب اور ایام العرب کا درس دیتے تھے ۔ حضرت عمرؓ عربی کی صرفی نحوی غلطی (لحن) کو بہت ناپسند کرتے تھے (ابن سعد، ۳ / ۱ : ۲۰۳)؛ انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو بھی ٹوکا کہ قرآن مجید ہُذَلی لہجہ میں نہیں بلکہ فصیح قریشی لہجے میں پڑھیں (ازالۃ الخفاء، ۱ : ۹۷،) ۔ جاہلیت کی عربی شاعری کے مطالعہ کی وہ بڑی حوصلہ افزائی کرتے تھے تاکہ قرآن مجید کا صحیح مفہوم سمجھا جا سکے ۔ وہ خود بھی شاعر تھے (ابن سعد، ۳ / ۱ : ۲۲۳) ۔ فصیح زبان کو مروج اور مستحکم کرنے کے لیے انہیں نے ابو الاسود الدؤلی کو عربی صرف نحو مدون کرنے کا حکم دیا (ازالۃ الخفاء، ۱ : ۱۸۹) .

وہ طبابت کی خاص سرپرستی کرتے تھے اور ہر فوجی دستے میں ترجمان کی طرح طبیب بھی بھجواتے (الوثائق السیاسیۃ، نمبر ۳۰۷ از الطبری) ۔ گھوڑوں کی افزائش نسل کی بھی خاص حوصلہ افزائی کرتے تھے (الوثائق، نمبر ۳۴۱ ۔ ۳۴۲) .

عہد نبویؐ میں فوجی مہموں کے لیے شروع میں صرف رضا کار مطلوبہ مقدار میں حسب ضرورت بھرتی کر لیے جاتے تھے، لیکن پھر مستقل فوج کی ضرورت محسوس کی جانے لگی ۔ اقامتی جامعہ صفّہ اس کی بنیاد بنا ۔ اس میں رہنے والوں کی تعلیم و تربیت بھی اور قیام و طعام بھی حکومت کی طرف سے ہوتے اور فوری ضرورتوں پر ایک منٹ کی نوٹس پر، دن ہو کہ رات، ان کے عریف کے ذریعے سے مطلوبہ تعداد میں سپاہی چن کر بھیج دیے جاتے ۔ پھر اس میں

مزید توسیع ہوئی ۔ امام محمد شیبانی نے تفصیل سے بیان کیا ہے (دیکھیے السرخسی: شرح السیر الکبیر، باب ۵۰۰، ف ۱۹۷۸ء، طبع المنجد) ۔ بظاہر یہ صرف دارالسلطنت مدینہ میں رہا ۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں اسلامی چھاؤنیاں ہر صوبے میں قائم کی گئیں اور دیوان کے نام سے وظیفے جاری کیے گئے ۔ اس سے ہر سپاہی کو اطمینان ہو گیا کہ اگر وہ اپنا کاروبار اور روزگار بند کر کے فوجی خدمت کے لیے چلا جائے تو اس کے اہل و عیال بھوکے نہیں مریں گے ۔ دیوان سے غیر مسلموں کو بھی وظیفے دیے گئے تا کہ وہ بھی حکومت کے وفادار اور خدمت گزار رہیں ۔ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی ازواج مطہراتؓ کو وظیفے دیے گیے اور حضرت عائشہؓ کو اوروں سے زیادہ دیا، مگر انھوں نے خود اسے لینے سے انکار کیا ۔ اسی طرح حضرت جویریہؓ اور حضرت صفیہؓ کو اس بنا پر اوروں سے کم دینا چاہا کہ وہ آزاد شدہ لونڈیاں ہیں، لیکن دیگر امہات المؤمنین نے کہا کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کبھی ہم میں اور ان دونوں میں فرق نہیں کرتے تھے ۔ اس پر حضرت عمرؓ نے سب کو برابر کر دیا (الطبری، ۱/ ۵ : ۲۴۱۳) ۔ سب سے زیادہ وظیفہ حضرت عباسؓ کو دیا، پھر غازیان بدر کو؛ خدمات اسلامی کو خاص طور پر ملحوظ رکھا ۔ نوزائیدہ بچے کو بھی وظیفہ جاری کیا، جو عمر کے ساتھ بڑھتا جاتا ۔ [وظیفے کی رقم کا تعین کرتے وقت رسول اللہ صلّی علیہ و آلہ و سلّم کی محبت اور تعلق کا بھی خیال رکھا جاتا تھا؛ چنانچہ حضرت اسامہ بن زیدؓ کے لیے پانچ ہزار درہم مقرر کیے اور اپنے بیٹے عبداللہ بن عمرؓ کے لیے دو ہزار درہم (الصفدی: الوافی بالوفیات، ۸: ۳۷۳)] ۔

سرکاری ملازمین کی تنخواہوں اور دیگر اخراجات حکومت کے بعد خزانے میں اس قدر کثیر بچت کا ہونا کہ اس طرح کے وظیفے جاری کر کے، بھوک اور عدم پوشاک کو سارے ملک سے قطعاً دور کر دیا جائے، رعیت مسلمان ہو کہ غیر مسلم، اس کا راز یہ معلوم ہوتا ہے کہ (۱) حکمران کی ذات کے مصارف ایک معمولی اوسط انسان کے برابر کر دیے گئے، نہ صرف سالانہ تنخواہ میں بلکہ عام مصارف سرکاری میں بھی، مثلاً حضرت عمرؓ شام کے دورے پر جاتے ہیں تو صرف ایک خادم کے ساتھ نکلتے ہیں؛ ہمراہ صرف ایک اونٹ ہے جس پر آقا اور غلام دونوں باری سے بیٹھتے ہیں ۔ اتفاق سے منزل مقصود پر پہنچے تو غلام سوار تھا اور عمرؓ پیدل (الطبری، ۱/۵ : ۲۷۲۲)؛ (۲) سرکاری ملازمین جو زیادہ تر عرب مسلمان ہی تھے، قلیل تنخواہ پر قناعت کرتے تھے اور قبل اسلام کی ان کی فاقہ مستی اب یوں کام آئی کہ اقل قلیل تنخواہ بھی انھیں سابق کی حالت سے بہتر معلوم ہوتی تھی اور وہ قناعت کرتے تھے، خاص کر اس لیے کہ خلیفہ اور گورنر انتہائی کفایت شعارانہ زندگی کا نمونہ پیش کرتے تھے؛ (۳) یہ سرکاری ملازم دیانت دار تھے اور سرکاری مال میں تغلّب تصرّف گویا بالکل ہی نہیں کرتے تھے ۔ جب سپاہی مال غنیمت افسر متعلقہ کو لا دیتے تھے تو اس میں جواہرات وغیرہ ایسی چیزیں بھی ہوتیں جن کا چوری سے چھپانا بہت آسان تھا، مگر وہ ایسا نہیں کرتے تھے اور اس کی اطلاع ملنے پر حضرت عمرؓ بارہا عش عش کرتے تھے؛ کیوں نہ ہو کہ وہ خود بھی سرکاری خزانے سے ایک پائی بھی ناجائز طور پر نہ لیتے اور خود ہی نہیں اپنے سارے خاندان کی بھی اس بارے میں کڑی نگرانی رکھتے، مثلاً ایک بار گورنر ابو موسیٰؓ نے حضرت عمرؓ کی بیوی کو ایک قالین تحفہ بھیجا ۔ اطلاع ملنے پر انھیں بلایا اور قالین ان کے سر پر دے مارا اور واپس کر دیا ۔ خود ان کی چھپتی

بیوی ام کلثوم بنت علیؓ نے ایک مرتبہ قسطنطینیہ جانے والے سفیر کو چپکے سے ایک تحفہ سپرد کیا کہ میری طرف سے ہرقل کی بیوی کو پہنچا دینا ۔ واپسی پر ایک بہت قیمتی جڑاؤ ہار آیا جو سفیر نے حضرت ام کلثومؓ کو مخفی طور سے پہنچا دیا ۔ حضرت عمرؓ کو اطلاع ملی تو مسجد میں مجمع عام میں واقعہ بتا کر مشورہ کیا ۔ سب نے کہا : تحفے کے بدلے تحفہ، یہ بالکل جائز ہے ۔ انہوں نے کہا : نہیں، نجی تحفہ سرکاری نامہ بر کے ہاتھوں بھیجا گیا اور بیوی سے معلوم کیا کہ اس کے اپنے بھیجے ہوئے تحفے کی مالیت کیا تھی اور وہ رقم خزانے سے بیوی کو دلائی اور بوزنطی تحفہ بحق سرکار خزانے میں داخل کر دیا (الطبری) ۔

بیت المال کا ایک شعبہ قرضہ حسنہ کے لیے مختص کیا ۔ کوئی فرد رعیت غیر پیدا آور ضرورت سے قرض لیتا تو وہ صرف اصل واپس کرتا ۔ یہ طریق کار سودی کاروبار کرنے والوں پر ضرب کاری ثابت ہوا اور اس طرح ملک سے سود خواروں کا جو مصیبت زدوں کا خون چوستے ہیں خاتمہ کر دیا گیا لیکن اگر کوئی تاجر قرض لے کر کاروبار کرتا تو اس سے نفع کا نصف لے لیتے اور اگر اسے خسارہ ہوتا تو وہ صرف اصل کا ضامن سمجھا جاتا (امام مالک : الموطا، کتاب القراض، حدیث عددا) ۔ وہ خود بھی اس طرح قرض لیتے اور کبھی اتفاق سے ادائی میں دیری کرتے تو افسر بیت المال بھی عہد فاروقی کا افسر تھا، وہ ان کو آ کر تنگ کرتا اور کسی نہ کسی طرح ادائی کرنی پڑتی ۔ وفات کے وقت کہتے ہیں کہ اسّی ہزار درہم خزانے کو ادا طلب تھے (غالباً کوئی زمین اس سے زیدی تھی)؛ بستر مرگ پر بچوں کو حکم دیا کہ وہ فوراً ادا کریں ۔ اس شعبے کے سلسلے میں ابو عبید (کتاب الاموال، ف ۸٤٦) نے لکھا ہے کہ جب سوس فتح ہوا تو وہاں حضرت دانیالؑ کی قبر پائی گئی جس میں ایک خزانہ بھی تھا اور ایک کاغذ پر لکھا ہوا تھا : ''اس سے جو چاہے معینہ مدت کے لیے قرض (بے سود) لے سکتا ہے'' ۔ مشہور تھا کہ جو وقت پر ادا نہ کرتا تو اسے برص کی بیماری لگ جاتی ۔ حضرت عمرؓ نے حکم دیا کہ نماز جنازہ پڑھ کر لاش ادب و احترام سے (مخفی مقام پر) دفن کر دی جائے (تاکہ مروجہ خرافات کا خاتمہ ہو) اور خزانہ وہاں کے اسلامی بیت المال میں منتقل کر دیا جائے (غالباً بےسودی قرض میں اس سے بھی استفادہ کیا جانے لگا) ۔

سماجی بیمہ بھی قابل ذکر ہے : عہد نبویؐ میں مدینہ میں سنہ ۱ ہجری ہی سے سماجی بیمہ رائج نظر آتا ہے ۔ اسے مَعاقِل کہتے تھے (تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ نگار کی کتاب *The First Written Constitution in the World*، لاہور) اور زیادہ تر دو صورتوں میں کام آتا : (۱) اس وقت جب کوئی شخص قتل اتفاقی (غیر عمد) کا مرتکب ہوتا اور دیت (خونبہا) دینے کی ضرورت ہوتی؛ (۲) جب کوئی شخص دشمن کے ہاتھوں قید ہو جاتا اور رہائی کے لیے فدیہ دینا پڑتا ۔ خونبہا اور فدیہ بہت گران تھے، یعنی ایک سو اونٹ ۔ ''لکھ پتیوں'' کے سوا کوئی اسے تنہا ادا نہ کر سکتا ۔ نظام معاقل کے تحت ایسے واجبات متعلقہ شخص کے قبیلہ کی شرکت بیمہ ادا کرنے پر مجبور تھی ۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں اس میں توسیع ہوئی اور قبیلے کی جگہ چھاؤنی یا دفتر (دیوان) کے سارے متعلقہ لوگ اپنے رفیق کی مدد کرتے ۔ بعد میں یہ ہر شہر بلکہ ہر شہر کے پیشہ وروں کی اساس پر بھی مروج ہو گیا ۔ (السرخسیؒ : المبسوط، کتاب المعاقل) ۔

انہوں نے چھاؤنیوں کے لیے متعدد نئے شہر بھی بسائے ۔ ان کے محل وقوع کے حسن انتخاب کی داد اور تفصیلی نقشے کی خصوصیات کے لیے دیکھیے مقالہ

L'Islamisme et la vie urbaine : William Marcais در *Comptes-rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres*، پیرس ۱۹۲۸ء، ص ۸۶ تا ۱۰۰ - خاص شہر کوفہ پر Louis Massignon نے بھی ایک ضخیم مقالہ لکھا ہے جس کا عربی ترجمہ بھی چھپ گیا ہے - بطور عام تمصیر بصرہ کے لیے دیکھیے الطبری : تاریخ (۱/۵ : ۲۳۷۷ ببعد) اور تمصیر کوفہ کے لیے (۱/۵ : ۲۳۰۱۱ ببعد).

حضرت عمرؓ مدینہ منورہ میں وقتاً فوقتاً بازار کا دورہ کرتے اور شہر اور مضافات کا اکثر رات کو گشت لگانے اور فوری ضرورتیں پوری کرتے - ایک دن ایک نووارد ناواقف غریب مسافر کی بیوی کی زچگی دیکھی - بھاگے ہوے سرکاری اسٹور پر آئے اور غلہ لے جا کر خود پکا کر اسے کھلایا اور اپنی بیوی کو بھی ساتھ لے گئے کہ زچہ کو مدد دے - جب اس نے اندر سے پکارا : امیر المؤمنین ! اپنے دوست کو بیٹا ہونے کی خوش خبری دو تو اس وقت مسافر کو معلوم ہوا کہ یہ کون شخص ہے - ایک دفعہ ایک گھر میں شراب کی مجلس دیکھی - پتا نوٹ کر لیا اور صبح کو بلا کر ڈانٹا - متعلقہ شخص نے انکار کیا - عمرؓ نے کہا : میں نے خود چھپ کر دیکھا ہے - کہا : خدا نے تجسس سے قرآن مجید میں منع کیا ہے - چپ ہو گئے اور اس دفعہ سزا نہ دی - ایک دفعہ ایک نیک بخت لڑکی کو اس کی ماں کہہ رہی تھی : ''اٹھ اور دودھ میں پانی ملا'' - کہا : ''اماں جان! حضرت عمرؓ نے اس سے منع کیا ہے'' - کہا : ''بیٹی! یہ رات کا وقت ہے، عمرؓ یہاں کہاں؟'' حضرت عمرؓ نے صبح کو اپنے سارے بیٹوں کو بلا کر کہا : ''ایک بڑی اچھی لڑکی ہے، تمھارا باپ اگر جوان ہوتا تو تم کو اپنے پر ترجیح نہ دیتا - کوئی ہے جو اس سے نکاح پر تیار ہو؟'' عاصمؓ نے آمادگی ظاہر کی اور اس نکاح سے ام عاصم پیدا ہوئی جو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ جیسے عظیم خلیفہ کی ماں بنی (ازالۃ الخفاء ۲ : ۱۹۶).

وہ ہر نماز کے بعد کچھ دیر مسجد میں بیٹھے رہتے اور ہر شخص ان سے گفتگو اور فریاد کر سکتا - وہ اپنے آپ کو ہر فرد کے سامنے جوابدہ سمجھتے اور ہر شخص ان پر اعتراض یا سوال کر سکتا، مثلاً : کل لوگوں میں کپڑے تقسیم ہوے؛ ہر شخص کو ایک ایک چادر ملی، مگر تم آج ایسی دو چادریں اوڑھے ہوے ہو، یہ کیسے؟ حضرت عمرؓ نے کہا : ''میں نے ایک چادر اپنے بیٹے سے لی، سرکاری مال سے نہیں، اور وجہ یہ ہوئی کہ میرا قد بہت بلند ہونے سے میرے حصے کی چادر مجھے کافی نہ ہو سکی'' - ان کی زندگی اتنی سادہ تھی نہ حیرت ہوتی ہے - ایک دن دوپہر کو دورے کے دوران میں غنودگی آئی تو ایک درخت کے نیچے بغیر فرش کے لیٹ کر سو گئے - اتفاق سے قیصر روم کا سفیر آیا اور دارالامارہ میں نہ پایا تو پوچھتے پوچھتے وہاں پہنچا جہاں وہ سو رہے تھے - بے ساختہ کہا : میرا آقا ظلم کرتا ہے اور اسی لیے مارے ڈر کے پہرے کے بغیر کہیں رہ نہیں سکتا، تم عدل و انصاف کرتے ہو، اس لیے اس طرح اطمینان سے سو سکتے ہو کہ کسی محافظ کی بھی ضرورت نہ ہو.

ذیل کے واقعے سے معلوم ہو گا کہ وہ عورتوں کے معاملے میں نرم اور روا دار تھے - چنانچہ لکھا ہے کہ ایک دن کسی گورنر کا پیغام رسان آیا تو اسے ساتھ لے کر گھر آئے اور کہا : ''بیوی ! کچھ کھلاؤ گی ؟ - ام کلثومؓ نے ان کے اور مہمان کے لیے سادہ کھانا دسترخوان پر رکھ کر اطلاع دی - دسترخوان پر گئے اور کہا : بیوی کیا تم نہ آؤ گی؟ کہا : کیا وہاں مہمان نہیں ہے؟ کہا : ہے تو - اس پر ام کلثومؓ نہیں آئیں - طبری میں اس واقعہ کی کچھ اور تفصیلات ملتی ہیں جن کو تسلیم کرنے میں تامل مناسب ہے - ان سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ معاملہ محض لباس کا

تھا مثلاً (بقول طبری) یہ کہنا کہ اگر مجھے اجنبیوں کے سامنے بلانا ہی ہے تو زبیر اور طلحہؓ جیسے لوگوں کی بیویوں کی طرح کا (قیمتی) لباس پہناتے۔ اس پر حضرت عمرؓ نے کہا: کیا یہ کافی نہیں کہ کہا جائے کہ خلیفہ عمرؓ کی بیوی اور علیؓ بن ابی طالب کی بیٹی ہو؟ کہا: اس سے کیا ہوتا ہے یہ روایت طبری کی ہے اور نقد و جرح کی محتاج ہے۔ اسی طرح جب انہوں نے نماز تراویح کا باجماعت انتظام کیا تو مردوں کے لیے ایک حافظ امام دے کر ایک جماعت بنائی اور عورتوں کے لیے ایک حافظ امام (سلیمان حضرت ام ورقہؓ) دے کر ان کی بھی ایک جماعت بنائی (ابن سعد، ۳/ ۱ : ۲۰۲) ۔ (نماز تراویح کی تاریخ کے لیے دیکھیے ایک خصوصی تحقیقی مضمون، ماہنامہ ضیائے حرم، لاہور، فاروق اعظم نمبر، مئی و جون ۱۹۷۳ء، ص ۳۷۷ تا ۳۸۲؛ نیز المروزی: قیام اللیل)۔

رعایا پروری کے لیے جہاں وہ کاروانی راستوں میں سرکاری اسٹور جابجا رکھواتے ہیں کہ مسافروں کو بر وقت مدد ملے (ابن سعد، ۳/ ۱ : ۲۰۳)، وہیں وہ جانوروں کو بھی نہیں بھولتے: ''نہ ان کے منہ پر مارو، نہ ان پر طاقت سے زیادہ بوجھ لادو''۔ انہوں نے جانوروں کو خصی کرنے سے بھی منع کر دیا تھا (ازالۃ الخفاء، ۱ : ۳۷۱)۔

ذاتی کردار: بڑے انصاف پسند تھے اور اپنی تقصیروں کو برملا قبول کر لیا کرتے تھے، بلکہ ضرورت سے زیادہ ہی۔ ایک دن وہ نہا دھو کر جمعہ کی نماز کے لیے کپڑے پہن کر آ رہے تھے۔ حضرت عباسؓ کے گھر کے پاس سے گزرے تو اس کی اوپر کی منزل کے پرنالے سے ان پر گندہ پانی گرا۔ (حضرت عباسؓ نے دو چوزے ذبح کیے تھے اور ان کا خون پرنالے سے بہا دیا تھا)۔ دفع مضرت عامہ کے اصول پر حضرت عمرؓ نے پرنالہ اکھڑوا دیا، لیکن جب حضرت عباسؓ نے کہا کہ یہ پرنالہ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے خود اپنے دست مبارک سے نصب فرمایا تھا تو حضرت عمرؓ نے قسم دی کہ میرے کندھے پر چڑھ کر پرنالہ دوبارہ اس کی جگہ نصب کر دو (السمہودی: وفاء الوفاء، بیروت ۱۳۹۳ء، ص ۴۹۰ تا ۴۹۱؛ نیز البلاذری: انساب؛ ابن سعد؛ ابن حنبل وغیرہ)۔

فقہ: انہوں نے فقہ کی ترقی اور اصول فقہ کی تدوین میں خاصا حصہ لیا ہے۔ علم قانون (اصول فقہ) کا آغاز تو اس حدیث نبویؐ سے سمجھا جانا چاہیے جس میں حضرت معاذ بن جبلؓ نے رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے سوال پر جواب دیا تھا کہ اگر کوئی مقدمہ میرے پاس آئے تو کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا، اس میں صراحت نہ ملے تو سنت نبویہ کے مطابق، اس میں بھی کوئی چیز نہ ملے تو اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ حضرت عمرؓ پہلے شخص معلوم ہوتے ہیں جنہوں نے قرآن و حدیث کے بعد اجماع اور قیاس کو ماخذ بنایا (ازالۃ الخفاء، ۲ : ۸۵) اور یہ چیز اب تک چلی آ رہی ہے۔ قیاس کا ذکر ان کے مشہور مکتوب بنام ابو موسی الاشعریؓ میں بھی ہے (جس پر مقالہ نگار کا تفصیلی مقالہ دیکھا جا سکتا ہے جس میں ضمناً مارگولیوث، امیل تیان وغیرہ کے اعتراضوں کی بھی تدقیق کی گئی ہے: *Administration of Justice under the Early Caliphate: Instructions of Caliph Umar to Abu Musa al-Ashrari* (dated 17 H.)، در *J. Pak. Hist. Soc.*، کراچی، جنوری ۱۹۷۱ء، ص ۱ تا ۵۰)۔ فقہ کی ترقی ان کے زمانے میں ہونی ناگزیر تھی۔ عہد نبویؐ کے فوراً بعد فتوح اور اجنبی اقوام سے میل جول کے باعث روز افزوں نت نئے مسائل پیدا ہوتے گئے اور ان کی بارہ سالہ خلافت میں ہر نیا فیصلہ نظیر بنتا گیا۔ عموماً یہ صحابہؓ سے مشورے کے بعد کیا جاتا، اس لیے وہ اجماع کی نمائندگی کرتا۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے ازالۃ الخفا (بالخصوص جلد دوم) میں اس کے متعلق بہت کثیر مواد جمع کیا ہے، لیکن حضرت عمرؓ مفروضات پسند نہیں کرتے تھے اور حقیقی پیش آمدہ حوادث پر رائے ظاہر کیا کرتے تھے (ازالۃ الخفا، ۱ : ۱۲۸)، حتٰی کہ قرآن مجید میں بھی وہ مباحثوں سے روکتے تھے۔ علم فرائض (وراثت) کی تحقیق میں بھی ان کا بڑا حصہ ہے۔ وہ اگرچہ قرآنی آیتوں ہی پر مبنی ہے، لیکن بعض صورتوں کی وضاحت نہ قرآن مجید میں ہے اور نہ حدیث میں، مثلاً کسی شخص کے وارث بیوی، ماں، باپ اور دو بیٹیاں ہوں تو قرآن مجید کے مطابق بیوی کو ایک بٹے آٹھ، ماں کو ایک بٹے چھے، باپ کو بھی ایک بٹے چھے، اور بیٹیوں کو دو بٹے تین حصہ ملے گا، لیکن یہ ستائیس بٹے چوبیس ہو کر وحدت سے بڑھ جاتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے عول کا حکم دیا کہ سب کے حصوں میں متناسب تخفیف کی جائے، مثلاً بیوہ کو ایک بٹے آٹھ کی جگہ ایک بٹے نو ورثہ ملے (ازالۃ الخفا، ۱ : ۱۷۱)۔ غالباً قرآن مجید (۲ [البقرۃ] : ۲۲۱) کی تعبیر و منشا کے پیش نظر انہوں نے حکم دیا کہ مشرک مرد ہی سے نہیں نصرانی وغیرہ اہل کتاب مرد سے بھی مسلمان عورت کا نکاح حرام ہے؛ وہ صرف مسلمان مرد سے نکاح کر سکتی ہے (ازالۃ الخفا، ۱ : ۱۷۵)۔ زنائے محصنہ کے لیے رجم کی سزا عہد نبویؐ سے چلی آ رہی تھی؛ اسے انہوں نے برقرار رکھا اور اس کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے کہا کہ اگر مجھے خوف نہ ہوتا کہ لوگ الزام لگائیں گے کہ عمرؓ نے قرآن میں زیادتی کی ہے تو میں قرآن مجید میں سزائے رجم کا حکم بھی (جو حدیث میں ہے) بڑھا دیتا۔ ان کے اس جملے سے کہ وہ کتاب اللہ میں ہے “مراد بظاہر یہ ہے کہ وہ تورات کا غیر منسوخ شدہ اور مسلمانوں پر واجب حکم ہے” (تورات، Levitics، ۲۰ : ۱۰؛ انجیل یوحنا، ۸ : ۳-۵)۔ چونکہ قرآن مجید (۶ [الانعام] : ۹۰) نے گزشتہ انبیاؑ کی شریعتوں کے غیر منسوخ شدہ احکام مسلمانوں پر نافذ و برقرار رکھے ہیں، اس لیے اس تعبیر میں کوئی حرج بھی نہیں؛ البتہ ایک چیز میں وہ جدت دکھاتے ہیں: شراب کی سزا پر کوئی قولی حدیث نہیں ہے۔ بعض افعال نبویؐ کی تعبیر میں اختلاف بھی رہا ہے۔ عہد صدیقیؓ میں چالیس دُرے لگائے جاتے رہے، جو افعال نبویؐ میں سے ایک ہے۔ حضرت علیؓ کی تائید اور غالباً عمومی مشورے سے انہوں نے کہا: قرآن میں شراب کی حرمت کے باوجود مرتکب کی سزا کا اگرچہ ذکر نہیں ہے، لیکن بدمست شخص چونکہ فحش کلامی اور قذف محصنات کا ارتکاب کرتا ہے، اس لیے شراب نوشی پر قذف ہی کی سزا دی جائے، یعنی اسّی درے مارے جائیں (ازالۃ الخفا)، ۱ : ۱۷۷)۔ اصل میں مال و دولت کی ریل پیل اور غیر عرب نومسلموں کی کثرت سے شراب نوشی بھی ترقی کر رہی تھی۔ چونکہ ملک کے غیر مسلموں کو اسلامی قانون کا پابند نہیں کیا گیا تھا، اس لیے وہ بے تکلف شراب بناتے، بیچتے اور پیتے تھے (شاید یہود و نصارٰی کو عرب سے خارج کرنے کی ایک مصلحت یہ بھی تھی کہ شراب کا حصول مسلمانوں کے لیے مشکل تر کر دیا جائے)۔ اس شدت کے باوجود وہ شرابیوں کو بھی نرمی ہی سے سمجھانے کا حکم دیتے تھے (ازالۃ الخفا، ۱ : ۲۲۹)۔

مسجد نبویؐ میں لوگ نماز کے بعد یا نماز کے انتظار میں بیٹھ کر نجی گفتگو بھی کر لیا کرتے تھے۔ اس پر سختی سے منع کرنے کے بجائے مسجد سے متصل ایک نشست گاہ بنائی اور کہا کہ گپ شپ اور شعر بازی کرنی ہو تو وہاں جا کر بیٹھو؛ مسجد کے نمازیوں اور قرآن خوانوں کے لیے باعث حرج نہ ہو (السمہودی، ص ۴۹۷ تا ۴۹۸)۔

عہد نبویؐ کے قانون کی "تبدیلی" کی ایک اور مثال ابو عبیدؒ (کتاب الاموال، عدد ۱۳۹، ۱۶۶۰) نے لکھی ہے۔ نبطی، جو شمالی عرب میں عراق اور شام کے مابین بستے تھے، غلہ اور زیتون کا تیل کاروانوں میں مدینے لایا کرتے تھے۔ مدینے میں گرانی بڑھی تو انہوں نے ان پر محصول درآمد (چنگی) کو آدھا، یعنی بجائے دس فی صد کے صرف پانچ فی صد کر دیا، ورنہ وہ غیروں پر دس فی صد چنگی لیتے تھے۔

اسلامی قانون کا ارتقا، عہد نبویؐ کے بعد، فتووں سے ہوا۔ فتوی دینے کا حق ہر مسلمان عالم کو ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام میں نہ صرف عدل گستری بلکہ قانون سازی بھی ہمیشہ حکومت سے آزاد رہی۔ مفتیوں کا اختلاف آرا عہد فاروقیؓ میں بھی رہا۔

عہد فاروقیؓ کی فوجی فتوحات سے مؤرخ دنگ رہ جاتا ہے کہ مٹھی بھر اور بے ساز و سامان بدو دنیا کی دو سب سے بڑی سلطنتوں سے بیک وقت مقابلہ کرتے ہیں اور بعض اوقات مشترک سرحد کے متعلقوں میں ایرانی اور رومی دونوں کی متحدہ قوت سے جنگ کرتے ہیں اور دس ہی سال میں تونس سے ترکستان تک اس طرح قبضہ کر لیتے ہیں کہ پھر تخلیہ تو کیا مقامی باشندے بغاوت بھی نہیں کرتے۔ اس کی ایک وجہ سیاسی ہے، یعنی نظم و نسق میں عدل اور رعایا پروری، مذہبی رواداری اور غیر مسلم رعیت کو انتہائی خود اختیاری دینا۔ دوسری وجہ نہ صرف یہ ہے کہ چوکسی ہو (اور ان کی بکہ حمی میں فوجی ضرورت کے لیے چالیس ہزار اونٹ ہر وقت حاضر رہتے تھے: السمہودی، ص ۹۸۰)، بلکہ ساتھ ہی مسلمان سپہ سالاروں کی حربیات میں فنی مہارت بھی ہے۔ اس پہلو پر کسی ماہر فوجی افسر ہی کو قلم اٹھانا چاہیے۔ کائتانی (*Annali dell Islam* : Caetani) نے شام کی جنگ یرموک پر بر موقع مطالعہ اور نقشوں وغیرہ کی مدد سے روشنی ڈالنے کی کوشش کی ہے۔ ایک عراقی جرنیل نے حال میں چند کتابیں لکھی ہیں، لیکن ان میں تاریخی تفصیل ہوتی ہے، حربیات کا ذکر مفقود ہے۔ حضرت خالدؓ بن الولید کی طرف دستوں کی بالکل مختلف نئی قسم کی ترتیبیں بھی منسوب ہیں، جن کا مقصد دشمن کو اپنی واقعی قوت سے زیادہ گمان کرنے دینا اور تازہ دم نئی کمکوں کے آنے کا غلط وقعہ باور کرانا ہوتا تھا۔ ایک مشکل اور غیر مساوی قوتوں کی جنگ میں حضرت خالدؓ نے فوج کے پچھلے حصے میں عورتوں کے دستے مامور کیے اور ان کو لاٹھیاں وغیرہ دے کر حکم دیا کہ اگر کوئی مسلمان پسپا ہو کر فرار اختیار کرنا چاہے تو اس کو فوراً بے تکلف خبر لو۔ نوبت وہاں تک تو نہ پہنچی، لیکن کچھ لوگ بھاگے ضرور، البتہ عورتوں کے لعن طعن اور عار دلانے سے وہ پلٹے اور دوبارہ ڈٹ کر لڑنے لگے اور غالب آ گئے۔

ایک مشہور فوجی و انتظامی مثال سے (جس پر ڈخویہ De Goeje وغیرہ مستشرق بھی عش عش کرتے ہیں) اندازہ ہوگا کہ کیوں شام و عراق کے "مفتوح" لوگ مسلمان "حملہ آوروں" کو نجات دہندہ کی حیثیت سے قبول کرتے رہے۔ ایک مرتبہ ہرقل کے زبردست جوابی حملے کے باعث بعض انتہائی آگے بڑھی ہوئی مسلمان فوجوں کو پیچھے ہٹا کر مقابلہ کرنے والی فوج کی تعداد بڑھانی مقصود تھی۔ اس سلسلے میں شہر حمص کا تخلیہ کیا گیا اور جاتے وقت مسلمان سپہ سالار نے وہاں کے وصول کیے ہوئے سارے ٹیکس مقامی غیر مسلم اور دشمن رعایا کو واپس کر دیے اور کہا کہ ٹیکس کے معاوضے میں حفاظت کرنی لازم ہے: اب ہم تمہاری حفاظت نہیں کر سکتے تو تمہارا مال بھی

نہیں کہا سکتے۔ حمص والوں نے آنسو بہاتے ہوے ان کو الوداع کیا اور دعا کی کہ جلد واپس آؤ (ابو یوسف، ص ۱۸۱؛ البلاذری: فتوح، ص ۱۷۳؛ ڈخویہ: *Memoire sur la conquete de la Syrie*، ص ۱۰۳ تا ۱۰۴).

وصیت، وفات اور جانشینی: سارے مسلمان مؤرخ ان کی وفات کی وجہ یہ لکھتے ہیں کہ ابو لؤلؤ فیروز نامی ایک ایرانی (عیسائی یا مجوسی) غلام مدینے میں رہتا تھا۔ جب کبھی شہر میں کم عمر (ایرانی) غلام بچے دیکھتا تو آ کر ان کا سر سہلاتا اور رو کر کہتا: عربوں نے میرا جگر کھا ڈالا ہے (ابن سعد، ۳/۱: ۲۵۱)۔ وہ کاریگر اور بڑا دستکار تھا۔ ایک دن اس نے حضرت عمرؓ سے شکایت کی کہ اس کے مالک نے اس پر جو روزانہ اجرت لگائی ہے وہ سخت ہے۔ کاریگر سے اس کے پیشے کا سن کر فرمایا: یہ تو کچھ گراں نہیں (اور اس سے تو وعدہ نہ کیا، لیکن بروایت امام بخاریؒ واقعۃً بعد میں اس کے لیے اس کے مسلمان مالک سے سفارش کی)۔ ابو لؤلؤ حضرت عمرؓ کے جواب سے مطمئن نہ ہوا۔ کچھ تلخ جواب دے کر اپنے بعض دیگر ہموطنوں (ہرمزان اور جفینہ) کے پاس پہنچا اور ان لوگوں سے ایک خنجر مستعار لیا۔ اتفاق سے اس کی کانا پھوسی کے وقت ایک مسلمان کا وہاں گزر ہوا تو گھبرایا اور بے اختیار وہ خنجر اس کے ہاتھ سے گر گیا۔ مسلمان نے اس وقت اسے کوئی اہمیت نہ دی اور چلا گیا۔ فجر کے وقت جب حضرت عمرؓ مسجد میں امامت کے لیے محراب کی طرف جا رہے تھے تو ابو لؤلؤ نے آ کر انہیں مہلک طور پر زخمی کر دیا، اور جب گرفتار کر لیا گیا تو خود کشی کر لی، [حضرت عمرؓ کی شہادت کو بعض جدید مؤرخین مثلاً محمد حسین ہیکل اور عباس محمود العقاد وغیرہ نے اہل فارس کی سازش قرار دیا ہے].

زخمی ہونے کے بعد حضرت عمرؓ نے حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کو بلا بھیجا۔ انہوں نے خیال کیا کہ شاید مجھے ولی عہد بنایا چاہتے ہیں، اور دریافت سے قبل ہی بے ساختہ ان سے کہا: ‘‘نہیں خدا کی قسم، میں اس میں کبھی نہیں پڑونگا’’ (لَا وَاللّٰہِ، لَا اَدْخُلُ فِیْہِ اَبَدًا: الطبری، ص ۲۷۲۳ ببعد).

طبیبوں نے ان کا علاج کرنا چاہا، لیکن ان کی آنتیں کٹ گئی تھیں اور ابھی جراحی نے اتنی ترقی نہ کی تھی کہ آنتوں کو سیا جائے؛ لہذا عرض کیا گیا کہ جو وصیت کرنی ہو جھٹ پٹ کر لیں۔ آدمی اس پر متاثر ہوے بغیر رہ نہ سکے گا کہ ایک غیرمسلم کے ہاتھوں زخمی ہونے کے باوجود بستر مرگ پر انھوں نے وصیت کی کہ غیر مسلم رعیت کے ساتھ اچھا برتاؤ کیا جائے (البخاری: کتاب الجزیۃ، باب ۳)۔ بیت المال کا کچھ قرض تھا؛ بیٹے کو تاکید کی کہ وہ فوراً ادا کر دیا جائے (ابن سعد، ۳/۱، ۲۶۰).

سب سے اہم مسئلہ جانشینی کا تھا۔ اپنی ساری مدت خلافت میں وہ اس پر غور کرتے رہے۔ کسی نے ولی عہد کے تعین کا مشورہ دیا تو کہا: اگر نامزد کروں تو مجھ سے بہتر شخص (یعنی ابوبکرؓ) کی نظیر موجود ہے؛ نہ کروں تو یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی سنت ہے (ابن العربی: العواصم من القواصم، ص ۱۳۳)۔ کئی بار کہا تھا: اگر ابو عبیدہ بنؓ الجراح زندہ رہتے تو ان کو یا اگر سالمؓ مولی ابو حذیفہؓ زندہ رہتے تو ان کو بے تذبذب جانشین مقرر کر دیا (سالم بڑے قاری اور ایرانی تھے؛ ابن سعد، ۳/۱ : ۶۰)۔ ‘‘اَلْاَئِمَّۃُ مِنْ قُرَیْشٍ’’ کی حدیث کے باوجود ان کے اس قول پر بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ ‘‘مَوْلَی الْقَوْمِ مِنْہُمْ’’ کی حدیث کے باعث سالم

کو قریشی خیال کیا جائے گا۔ اوروں نے یہ سوچا ہے کہ قرشیت کی شرط ابدی نہیں ۔ اصل میں ان کا معیار اتنا بلند تھا کہ کوئی ان کی نظر میں جچتا نہ تھا۔ کبار صحابہ کے متعلق ان کی رائے معلوم ہے (دیکھیے الاستیعاب، بذیل مادہ عمر، ص ۴۶۸؛ ازالۃ الخفا، ۱: ۳۴۳)، لیکن حضرت علیؓ کو بوجوہ ترجیح دیتے تھے۔ کسی نے بستر مرگ پر یہ سنا تو کہا: پھر ان کو کیوں نامزد نہیں کر دیتے؟ کہا: زندگی کی طرح مرنے کے بعد میں حکومت کرنا نہیں چاہتا (الطبری، ص ۲۷۷۷ ببعد)۔ اس میں ایک نکتہ یہ بھی ہے کہ اپنے خسر کو جانشین بنانے میں کنبہ پروری کا الزام لوگ لگا سکتے تھے۔ آخر انتخاب کا کام ایک کمیٹی کے سپرد کیا۔ امام مسلمؒ اور ابو یعلیٰؒ کی روایت سے بظاہر یہ گمان ہوتا ہے کہ انہوں نے یہ شوری اپنے زخمی ہونے سے بہت پہلے ایک دن خطبۂ جمعہ میں کہا تھا (ازالۃ الخفا، ۱: ۹۰)۔ مگر بہرحال، اور شاید مکرر توثیق کے طور پر، بستر مرگ پر کہا کہ عشرہ مبشرہ میں سے جو لوگ زندہ ہیں (اور ایسے سات لوگ تھے، لیکن ان میں سے اپنے رشتہ دار سعید بن زیدؓ کو انتہائی تقوٰی سے خارج کر دیا)، وہ اپنے میں سے کسی ایک کا انتخاب کر لیں، یعنی حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت سعدؓ اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ ۔ چونکہ چھے ارکان میں مساوی آرا کی صورت میں پیچیدگی پڑ سکتی تھی، اس لیے اپنے بیٹے عبداللہؓ بن عمرؓ کو ساتواں رکن اس شرط اور صراحت سے مقرر کیا کہ وہ خود منتخب نہ کیے جائیں اور وہ خود رائے صرف اس وقت دیں جب رائیں برابر بٹ جائیں اور خود بیٹے کو ہدایت دی کہ ایسی صورت میں اپنی فیصلہ کن رائے اس امیدوار کو دینا جس کے لیے عبدالرحمٰنؓ بن عوف نے رائے دی ہو۔ پھر خود ہی کہا کہ بیٹے کا یہ تقرر اس کے لیے تعزیت کے طور پر ہے۔ البخاری (کتاب ۶۲، باب ۸، عدد حدیث ۹) کی اس روایت میں مزید برآں یہ ہے: ”اگر انتخاب سعدؓ بن ابی وقاص کا ہو تو پھر کوئی سوال نہیں، لیکن اگر وہ منتخب نہ ہوں تو میرے جانشین کو معلوم ہو کہ میں نے انہیں گورنری سے عدم قابلیت یا خیانت کے باعث معزول ہرگز نہیں کیا ہے، وہ ان سے ضرور استفادہ کرے۔ مزید برآں میں اپنے خلیفہ (جانشین) کو مہاجرین اولین کے متعلق وصیت کرتا ہوں کہ ان کے حقوق کا لحاظ کرے اور ان کی حرمت ملحوظ رکھے۔ انصار سے بھی اچھے برتاؤ کی وصیت کرتا ہوں کہ یہ وہ لوگ ہیں جو (قرآنی الفاظ میں مہاجرین کے مدینہ آنے سے قبل) یہاں رہتے تھے اور ایمان لا چکے تھے؛ اس لیے چاہیے کہ ان میں سے جو اچھا کام کرے، اس کی قدر کی جائے اور جو برائی کرے، اسے معاف کر دیا جائے۔ میں اسے شہروں میں رہنے والوں کے متعلق اچھے برتاؤ کی وصیت کرتا ہوں کہ یہی اسلام کی پناہ گاہ ہیں، آمدنی کا ذریعہ ہیں۔ اور دشمن کے غیظ کا باعث ہیں، اس لیے ان سے ایسا ہی ٹیکس لیا جائے جو وہ آسانی سے اور خوشی سے دے سکتے ہوں۔ میں اسے خانہ بدوش (بدویوں) سے بھی اچھے برتاؤ کی وصیت کرتا ہوں کہ عرب قوم کی اصل اور اسلام کی اساس یہی ہیں اور چاہیے کہ ان سے ٹیکس ان کے فالتو مال سے لیے جائیں اور وہ بھی انہیں میں کے فقیروں میں دوبارہ بانٹ دیے جائیں؛ میں اسے اللہ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے ذمیوں (غیر مسلم رعایا) کے متعلق بھی وصیت کرتا ہوں کہ ان سے کیے ہوئے معاہدے پورے کیے جائیں، ان کی حفاظت کے لیے جنگ کرنی ہو تو کی جائے اور ان پر ان

کی ہمت اور طاقت سے زیادہ بار نہ ڈالا جائے''۔ سرکاری غلاموں میں سے جو مسلمان ہوں وہ بھی سب آزاد کر دیے جائیں (ابن سعد، ۳ / ۱ : ۲۴۸، ۲۵۹، ۲٦۱)۔

وفات کے بعد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے پہلو میں حضرت ابوبکرؓ کے پاس دفن کیا گیا۔ ولید بن عبدالملک کی خلافت کے زمانے میں مزار نبوی ؐ والے حجرے کی ایک دیوار کسی وجہ سے منہدم ہو گئی اور ایک پاؤں نظر آیا۔ ماہرین نے بتایا کہ حضرت عمرؓ کے مرقد کی جگہ ہے (ابن سعد، ۳ / ۱ : ۲٦۸)۔ اس کی وجہ السمہودی (ص ۵۴۵) نے یہ لکھی ہے کہ چونکہ وہ بہت طویل القامت تھے اس لیے ان کو جب دفن کے وقت حضرت ابوبکرؓ کے کندھے کے برابر لٹایا گیا تو حجرۂ مبارک ان کے لیے کافی نہ ہو سکا؛ اس لیے ان کے قدموں کے لیے جگہ پیدا کرنے کے لیے حجرۂ نبوی صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی ایک دیوار کے پائے میں نقب لگانی پڑی۔ پائے سے محروم دیوار ہی میں یہ حادثہ پیش آیا تھا۔

پھر انتخاب خلیفہ کی مجلس کا اجلاس ہوا۔ انتخاب کا عمل اخراجی طریق پر ہوا۔ اولاً یہ معلوم کیا گیا کہ کون امیدوار نہیں ہیں۔ ایسے چار شخص نکلے۔ باقی ماندہ دو، یعنی حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ سے خواہش کی گئی کہ وہ غیر امیدوار افراد میں سے کسی کو مان لیں کہ وہ جس کا انتخاب کرے وہ انہیں منظور ہو گا۔ دونوں نے حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف کے سپرد یہ کام کیا۔ مشہور مفسر، محدث و مؤرخ ابن کثیر (البدایۃ، ۷ : ۱۴٦ تا ۱۴۷) نے جو تفصیل دی ہے اسی پر ختم کیا جاتا ہے: ''پھر عبدالرحمٰنؓ اٹھے اور لوگوں سے مشورہ کرنے لگے، انفرادی طور پر بھی اجتماعی طور پر بھی، راز میں بھی، علانیہ بھی، حتّٰی کہ عورتوں اور پردہ نشین خواتین کے پاس بھی گئے، اور مدارس کے بچوں سے بھی اور مدینہ آئے ہوئے مسافروں اور بدویوں سے بھی پوچھا۔ سوائے عمارؓ بن یاسر اور المقدادؓ کے کہ انہوں نے حضرت علیؓ کی رائے دی، کسی اور نے حضرت عثمانؓ کے تقدم میں اختلاف نہ کیا۔ (پھر حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ سے تنہائی میں یہ بھی اقرار لیا کہ ان کا انتخاب نہ ہو تو وہ منتخب شخص کی پوری اطاعت کریں گے)۔ پھر مسجد نبوی ؐ میں آ کر منبر پر چڑھے اور سارے لوگ بھی جمع ہوئے کہ ان کا فیصلہ سنیں۔ حضرت عبدالرحمٰنؓ نے پہلے حضرت علیؓ سے مخاطب ہو کر پوچھا: اے علیؓ! کیا تم میرے سامنے اس بات پر بیعت کرنے کے لیے تیار ہو کہ کتاب اللہ، سنت نبویہ ؐ اور حضرت ابوبکرؓ و حضرت عمرؓ کے عمل کے مطابق کام کرو گے؟ انہوں نے کہا: اتنا نہیں، البتہ اس بارے میں اپنی قدرت اور طاقت کی حد تک (یہ ان کی تواضع تھی)۔ پھر حضرت عثمانؓ سے بھی یہی سوال کیا تو انہوں نے کہا: جی ہاں۔ اس پر حضرت عبدالرحمٰنؓ نے آسمان کی طرف سر اٹھا کر اور حضرت عثمانؓ کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لے کر کہا: اے اللہ! سن اور گواہ رہ کہ میں نے اپنی ذمے کی ساری چیزیں حضرت عثمانؓ کے سر ڈالی ہیں۔ اس پر بیعت کرنے کے لیے لوگ ٹوٹ پڑے''۔

ان کے قاتلوں کا حشر: حضرت عثمانؓ خلیفہ بنے تو لازمًا حضرت عمرؓ کے قتل کے نتائج سے مشغول ہونا پڑا۔ راست قاتل ابو لؤلؤہ نے خودکشی کر لی تھی۔ ابو لؤلؤہ کو خنجر مہیا کرنے والوں یعنی ہُرمزان اور جُفینہ کو بھی، اور ابو لؤلؤہ کی بیٹی کو بھی عبیداللہ بن عمرؓ نے جوش غضب میں قتل کر دیا تھا۔ حضرت عثمانؓ نے ہُرمزان

کے بیٹے کو بلا کر کہا کہ یہ (عبیداللہ) تیرے باپ کا قاتل ہے؛ اسے لے جا اور قصاص میں قتل کر لے، مگر اس نے کہا: میں اللہ اور مسلمانوں کے لیے قصاص سے درگزر کرتا ہوں۔ اس پر لوگ اتنے خوش ہوئے کہ اسے اپنے ہاتھوں اور سروں پر بٹھا کر اس کے گھر تک پہنچایا (الطبری: تاریخ، ۱: ۲۸۰۱)۔ جفینہ نصرانی تھا اور ابو لؤلؤہ کی بیٹی مجوسی تھی۔ ان کی حد تک قصاص نہیں صرف دیت عائد ہوتی ہے۔ حضرت عثمانؓ نے یہ اپنی جیب سے ادا کر دی اور عبیداللہ پر عائد نہ کی (ابن العربی: العواصم من القواصم، ص ۸۸)۔

مآخذ: (۱) حدیث کی ساری کتابیں، الصحاح الستة نیز حضرت عمرؓ کی اپنی مرویات کے لیے احمد بن حنبل: مسند، ۱: ۱۴ تا ۵۴؛ المستدرک اور الطبرانی: المعجم الکبیر؛ (۲) تاریخ اسلام اور سیرت النبی کی ساری کتابیں، خاص کر ابن ہشام، الطبری، ابن سعد، المسعودی (مروج الذہب اور التنبیه والاشراف)، ابن کثیر، الذہبی اور ابن الاثیر؛ (۳) سوانح عمری میں البلاذری: انساب الاشراف (مخطوطات استانبول و رباط)؛ (۴) السمہودی: وفاء الوفاء باخبار دار المصطفی، بیروت ۱۳۹۳؛ (۵) القاضی ابوبکر ابن العربی: العواصم من القواصم، مصر ۱۳۹۰؛ (۶) ابن الجوزی: سیرة عمر بن الخطاب؛ (۷) شاہ ولی اللہ دہلوی: ازالة الخفا فی خلافة الخلفا (فارسی)، بریلی ۱۲۸۶ھ، دو ضخیم جلدیں؛ (۸) شبلی نعمانی: الفاروق، مطبوعۂ دارالمصنفین، اعظم گڑھ؛ (۹) جرجی زیدان: تاریخ التمدن الاسلامی، طبع مصر؛ (۱۰) محمد حمید اللہ: الوثائق السیاسیة للعہد النبوی و الخلافة الراشدة، پارسوم، ۱۹۶۹ء، جس میں کتابیات پر ایک نا تمام مضمون بھی ہے؛ (۱۱) *Encyclopaedia of Islam*، لائیڈن، بار اول، مقالہ *Omar* از Levi della Vida؛ (۱۲) Caetani: *Annali dell' Islām*، میلان؛ (۱۳) Amir Ali: *History of the Saracens*؛ (۱۴) Hitti: *History of the Arabs*؛ (۱۵) H. Lammens: *Le Triumvirat Abou Bakr, Omar et Abou Obaida*، در *MUSJ*، بیروت ۱۹۱۰ء، ص ۱۱۳ تا ۱۴۴؛ (۱۶) سید محمد یوسف: *The Battle of al-Qadisiyya*، در *Islamic Culture*، حیدرآباد (دکن)، ۱۹ (۱۹۴۵ء)؛ ۱ تا ۲۸؛ (۱۷) M. J. Kister: *Notes on an Account of the Shura appointed by Umar*، در *J. Sem. Studies*، ۹ (۱۹۶۴ء): ۳۲۰ تا ۳۲۶؛ (۱۸) Matti I. Moosa: *The Diwan of Umar Ibn al-Khattab*، در *Studies in Islam*، ۲ (۱۹۶۵ء)؛ ۶۸، ۹۷؛ (۱۹) اعجاز حسین قریشی: *Assessment and Collection of Kharaj under Umar I*، در *J. Panjab Uni. Hist. Soci.*، ۱۳ (۱۹۶۱ء): ۸۳ تا ۹۲۔

(محمد حمید اللہ)

عُمر بن ابی رَبِیْعہ: [عمر کے باپ کا نام عبداللہؓ تھا، جو مکے کے ایک مالدار تاجر تھے]؛ ریوکرٹ Rückert کے نزدیک "بلاشبہہ عربوں کا سب سے بڑا غزل گو شاعر"؛ وہ ایک روایت کے مطابق ۲۶ ذوالحجہ ۲۳ھ (آغاز نومبر ۶۴۴ء) کو پیدا اور ۹۳ھ / ۷۱۲ء میں فوت ہوا۔ دیگر شاعروں کی طرح، جو کسی خاص صنف شاعری کے نمائندے سمجھے جاتے ہیں (مثلاً ابونواس [رک باں]، صاحب خمریات)، عمر بن ابی ربیعہ کی سوانح عمری بھی افسانوں کے پردے میں مستور ہے۔ اسے ایک بڑا غزل گو شاعر سمجھا جاتا تھا؛ چنانچہ اس کے معاصرین کی اس کے تتبع میں کہی ہوئی نظمیں اور زمانۂ ما بعد کے شعرا کی تصانیف بھی بلاتکلف اسی سے منسوب کر دی گئیں۔ صرف شوارٹس P. Schwarz کے نفیس مقالے کی بدولت اب ہمارے لیے ممکن ہو گیا ہے کہ اس کے سوانح حیات اور اس کی نظموں میں سے وہ حصہ الگ کر سکیں جو درحقیقت تاریخی ہے۔ یہ بات یقینی ہے کہ وہ قریش کے قبیلۂ بنو مخزوم سے تعلق رکھتا تھا۔ اس کے

والد عبداللہؓ مکہ معظمہ کے ایک بہت خوشحال تاجر، تھے جنھوں نے یمن کی جڑی بوٹیوں (عقاقیر) کی درآمد سے خوب دولت جمع کر لی تھی۔ حضرت عبداللہؓ صحابی تھے اور کچھ عرصے تک یمن میں علاقہ جَنَد کے عامل بھی رہے۔ عمر کی ماں حَضْرَ مَوت کی رہنے والی ایک حِمیری عورت تھی۔ اپنے تموّل کی بدولت ہمارا شاعر اس قابل تھا کہ بے فکری کی زندگی بسر کر سکے۔ اس نے اپنا لڑکپن غالبًا مدینے میں گزارا اور ایام جوانی زیادہ تر مکّے میں بسر کیے۔ اس نے جنوبی عرب، شام اور عراق کے بھی چند سفر کیے۔ اس کی وفات کے متعلق طرح طرح کے افسانے مشہور ہیں، مگر معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اپنے وطن میں وفات نہیں پائی۔ اس کی روایاتی زندگی بیشتر ایسے قصوں سے لبریز ہے جن میں اس کے مختلف عورتوں، بالخصوص اموی خاندان کی عورتوں سے تعلقات کا ذکر ہے۔ یہ کہانیاں تاریخی واقعات پر مبنی نہیں، بلکہ ادبی افسانے ہیں۔ اسی طرح اموی خُلفا اور امرا سے اس کی ملاقاتوں کے تذکروں کو بھی مشتبہ خیال کیا جا سکتا ہے۔ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز نے الأحْوص شاعر کے ساتھ اسے بھی سزا دی اور اسے وعدہ کرنا پڑا کہ وہ پھر کبھی شعر نہیں کہے گا۔

ہمیں اس کی نظموں میں اس کے زمانے کی سیاسی تاریخ اور روزمرہ کی زندگی کے متعلق بہت کم معلومات ملتی ہیں۔ وہ عربی شاعری میں سب سے پہلا حضری شاعر تھا؛ چنانچہ ہمیں اس کی نظموں میں شہروں کی رنگین زندگی کا عکس نظر آتا ہے۔ یہی وہ بنیادی اختلاف ہے جو اس کے اور اموی عہد کے تین [دیگر] مشہور شعراء یعنی الأخْطَل [رکّ باں]، جَرِیْر [رکّ باں] اور الفَرَزْدَق [رکّ باں] کے کلام میں پایا جاتا ہے اور یہی فرق اس دور کی بدوی غزل گوئی کے نیم افسانوی نمائندوں، مثلاً جَمِیْل [رکّ باں] میں ہے۔ اس کے کلام میں ایسی کوئی خصوصیت نہیں ملتی جس سے درباری یا قبائلی (بدوی) شاعروں کی یاد تازہ ہو۔ وہ سیر و سفر کا شاذو نادر ہی ذکر کرتا ہے اور جنگ و جدال کا اس سے بھی کم۔ وہ خمریات سے بالکل بیگانہ ہے۔ اس کی تمام نظمیں اس کے ذاتی تجربات پر مبنی ہیں اور اس کے دلی جذبات اور احساسات کی عکاسی کرتی ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ وہ جن معاملات کا ذکر کرتا ہے وہ سب کے سب فی الحقیقت وقوع پذیر ہوے ہوں گے، لیکن اس میں کچھ شک نہیں کہ ان میں جذبات کی ترجمانی حقائق زندگی کے عین مطابق ہے۔ اس کی نظموں میں جن اشخاص کا ذکر آتا ہے وہ حسّاس، مہربان اور انفرادی شخصیت کے مالک ہیں، اپنے دلی خیالات کو آشکارا کر دیتے ہیں، صاحب کردار ہیں اور اپنے منشا و مفہوم کو الفاظ کا جامہ پہنانے پر قادر ہیں۔ اس کے کلام میں ''جذبات سے معمور تمثیلی مناظر قاری کی آنکھوں کے سامنے آجاتے ہیں'' (شوارٹس Shwarz)۔ اپنی نظموں کی ساخت کے لحاظ سے بھی عمر بن ابی ربیعہ ایک با کمال شاعر ہے، جو خداداد صلاحیتوں کا مالک ہے اور بے تکلف شعر کہتا چلا جاتا ہے۔ اس کے کلام میں ایک قدرتی سلاست اور روانی ہے اور اس کی زبان میں فطری طور پر سادگی ہے۔ اس نے علم عروض کا استعمال بھی بدوی شاعروں سے مختلف طریقے پر کیا ہے اور اگرچہ وہ بھی وہی بحریں استعمال کرتا ہے، لیکن ان بحروں کو ترجیح دینے کے بجاے جو پرانی شاعری میں سب سے زیادہ مقبول تھیں (یعنی بسیط یا طویل) وہ زیادہ تر لچکدار اور ہلکی پھلکی بحروں (مثلاً خفیف، رمل، متقارب، منسرح) سے کام لیتا ہے۔ گیتوں کے ان چند آثار سے جو اس کی نظموں میں ملتے ہیں یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو

پرانی روایت اتنا ناپختہ نہیں سمجھتا تھا۔ عمر بن ابی ربیعہ کو تاریخی لحاظ سے عربوں کا سب سے پہلا غزل گو شاعر سمجھنا غلط ہوگا، لیکن وہ یقیناً پہلا عرب شاعر ہے جس نے غزلیہ شاعری کو معراج کمال تک پہنچایا۔ اس صنف شاعری کی جڑیں اس حد تک پرانے عربی قصیدوں کی ''نسیب'' میں نہیں ملتیں جتنی کہ ان غزلیہ نظموں میں جو بالخصوص جنوبی عرب میں مقبول تھیں (اور جو شاید ایران کے اثر سے خالی نہیں)۔ عمر بن ابی ربیعہ کا ایک ہمعصر وضّاح الیمنی تھا۔ ممکن ہے کہ اس کی نظموں کے ان باقی ماندہ قطعات کے مطالعے سے جنھیں ایبرمان V. Ebermann ایک عرصے سے جمع کر رہا ہے، اس نکتے کی کچھ مزید وضاحت ہو سکے۔

عمر بن ابی ربیعہ کو اپنے معاصرین نیز اپنے بعد کی نسلوں، بالخصوص مغنّیوں، ظرافت پسندوں اور ادیبوں کے ہاں بڑی مقبولیت حاصل رہی، لیکن اہل علم کے ہاں اس کی مقبولیت میں دو امور حائل تھے: اولاً اس کی زبان جو بے حد سادہ تھی اور جس میں الفرزدق جیسے شاعروں کے برعکس لغوی شواہد بہت کم ملتے ہیں؛ دوسرے اس کی نظموں کے مضامین اس قابل نہ تھے کہ انھیں مدارس میں پڑھایا جائے، خصوصاً مذہبی اور راسخ العقیدہ حلقوں میں۔ عہد حاضر میں عربی ادب کے احیاے جدید نے اس نقطۂ نظر میں بھی تبدیلی پیدا کر دی ہے؛ چنانچہ نہ صرف عمر پر بعض مخصوص کتابیں تالیف ہوئی ہیں بلکہ درسی کتابوں میں بھی اس کے بارے میں خاص ابواب وقف ہیں۔ گویا عربی دنیا میں اسے نئے سرے سے جگہ ملی ہے اور اسے ایک بڑا شاعر تسلیم کر لیا گیا ہے۔

مآخذ: (۱) Paul Schwarz: *Umar ibn Abi Rabi'a, ein arabischer Dichter der Umajjaden-zeit*، لائپزگ ۱۸۹۳ء، نیز اس پر Nöldeke کا تبصرہ، در *WZKM*، ۸: ۲۸۷ تا ۲۹۸؛ (۲) دیوان عمر بن ابی ربیعہ مبنی بر مخطوطات قاہرہ و لائیڈن، ... اور وہ حصے اور قطعات جو دیگر مصادر سے ملے ہیں، طبع کردہ Paul Schwarz، جلد اول، پہلا حصہ، لائپزگ ۱۹۰۱ء، و جلد اول، دوسرا حصہ، لائپزگ ۱۹۰۲ء؛ اسی کی سوانح عمری، شاعری، زبان اور عروض پر جلد دوم *Umars Leben, Dichtung, Sprache und Metrik*، لائپزگ ۱۹۰۹ء (کسی عرب شاعر پر اس سے بہتر کوئی مقالہ نہیں لکھا گیا)؛ (۳) دیوان، قاہرہ ۱۳۱۱ھ (المطبعۃ المیمنیّۃ) و ۱۳۳۰ھ (مطبعۃ السّعادۃ)؛ (۴) زکی مبارک: حبّ ابن ابی ربیعہ و شعرہ، بار سوم، قاہرہ ۱۹۲۸ء؛ (۵) طٰہٰ حسین: حدیث الاربعاء، قاہرہ ۱۹۲۶ء، ۲: ۲۷ تا ۱۵۰؛ (۶) الوسیط فی الادب العربی و تاریخہ، بار چہارم، قاہرہ ۱۹۲۹ء، ص ۱۹۲ تا ۱۹۸؛ (۷) المجمل فی تاریخ الادب العربی، قاہرہ ۱۹۲۹ء، ص ۸۹ تا ۱۰۰؛ (۸) سرکیس: معجم المطبوعات العربیۃ، قاہرہ ۱۹۲۸ء، عمود ۱۳۰۱؛ (۹) Carl Brockelmann: *GAL*، ۱: ۴۵ و ۴۶، [تعریب: تاریخ الادب العربی، ۱: ۱۸۹ تا ۱۹۲، بالخصوص ماخذ]؛ (۱۰) L. Caetani: *Chronographia Islamica*، تحت ۹۳ھ = ۷۱۲ء، ص ۱۱۶۱، عدد ۱۶؛ (۱۱) O. Rescher: *Abriss der arabischen Litteraturgeschichte*، اسٹٹگارٹ ۱۹۲۸ء، حصہ دوم، ص ۱۳۵ تا ۱۳۷۔

(IGN. KRATSCHKOWSKY)

عُمَرؓ بن عبدالعزیز: بن مروان بن الحکم، ابوحفص [الاموی القرشی، صالح اور عادل خلیفہ، جو اپنی عدل گستری، انصاف پسندی، سادگی اور نیکی و تقوی کے باعث خلفاے راشدین میں پانچویں خلیفہ شمار ہوتے ہیں] - ان کی ولادت [۶۱ھ/۶۸۱ء میں] مدینۂ منورہ میں ہوئی - ان کے والد عبدالعزیز

بآں] کئی سال تک مصر کے عامل رہ چکے تھے۔ والدہ کی طرف سے وہ حضرت عمرؓ بن الخطاب کی اولاد میں سے تھے (ام عاصم بنت عاصم بن حضرت عمرؓ بن الخطاب)۔ ان کی زندگی کا بڑا حصہ مدینے میں بسر ہوا۔ والد نے ان کو مصر سے وہاں اس لیے بھیج دیا تھا کہ مدینۃ النبیؐ میں وہ شایان شان تعلیم حاصل کریں؛ چنانچہ اپنے باپ کی وفات (یعنی ۸۵ھ / ۷۰۴ء) تک وہ وہیں مقیم رہے۔ پھر ان کے چچا، یعنی خلیفہ عبدالملک، ان کو دمشق لے گئے اور اپنی بیٹی فاطمہ سے ان کی شادی کر دی۔ ربیع الاوّل ۸۷ھ / فروری ۷۰۶ء میں خلیفہ ولید اوّل نے آپ کو حجاز کا عامل مقرر کیا اور وہ دوبارہ مدینے میں مقیم ہو گئے۔ دیگر عاملوں کے برخلاف، جو زیادہ تر مستبدانہ حکومت کرتے آئے تھے، عمرؒ بن عبدالعزیز نے مدینے آتے ہی دس متقی ماہرین حدیث کی ایک مجلس شوریٰ بنائی، جس سے وہ ہر اہم معاملے میں مشورہ کرتے تھے۔ انھوں نے اس کے ارکان کو اس بات کا بھی کامل اختیار دے دیا تھا کہ وہ ان کے ماتحت عمال کی کڑی نگرانی کرتے رہیں۔ ان کی حکومت کئی اور طریقوں سے بھی رعایا کی فلاح و بہبود کی ضامن تھی، مگر کچھ عرصے بعد مختار کل الحجّاج بن یوسف [رَكَ بآں] کو عمرؒ بن عبدالعزیز کا حلیمانہ طرز حکومت پسند نہ آیا کیونکہ عراق کے بہت سے لوگوں نے بھاگ کر حرمین میں پناہ لینا شروع کر دی تھی تاکہ وہ اس تکلیف دہ صورت حال سے نجات پا سکیں جس سے وہ اپنے وطن (عراق) میں دو چار ہو رہے تھے۔ الحجّاج کے اصرار پر ان کو ۹۳ھ / ۷۱۱-۷۱۲ء میں واپس بلا لیا گیا، تاہم وہ کسی عتاب یا توہین کے مستوجب نہیں ٹھہرے۔ جب سلیمان بن عبدالملک [رَكَ بآں]، جس نے ان کو اپنا ولی عہد نامزد کیا تھا، صفر ۹۹ھ / ستمبر۔ اکتوبر ۷۱۷ء میں بمقام دابق [رَكَ بآں] وفات پا گیا تو مشہور عالم اور فقیہ رجاء بن حیوۃ نے امویوں کو مسجد میں جمع کیا اور کسی شخص کا نام بتائے بغیر کہا کہ خلیفہ سلیمان نے اپنی وصیت میں جس فرد کو اپنا جانشین نامزد کیا ہے انھیں اس کی بیعت کرنا چاہیے۔ جب لوگ بیعت کر چکے تو اس نے انھیں بتایا کہ خلیفہ سلیمان فوت ہو چکا ہے اور یہ کہ اس نے عمرؒ بن عبدالعزیز کو اپنا جانشین نامزد کیا ہے۔ وہ شاہی خاندان کی ایک دوسری شاخ سے تعلق رکھتے تھے، تاہم انھیں خلیفہ عبدالملک کے دو بیٹوں یزید اور ہشام پر ترجیح دی گئی تھی؛ اس لیے یہ امر باعث تعجب نہیں کہ شروع میں ہشام نے اپنے چچا زاد بھائی کے امیرالمؤمنین منتخب ہونے پر اعتراض کیا، لیکن اس کا غیظ و غضب جلد ہی فرو ہو گیا اور عمرؒ بن عبدالعزیز بغیر کسی شدید مخالفت کے مسند خلافت رونق افروز ہو گئے۔

خلیفہ کی حیثیت سے ان کا مقام بالکل منفرد ہے، کیونکہ وہ اپنے اموی پیشرووں اور اپنے جانشینوں سے مختلف تھے۔ ان کی طبیعت میں خوف خدا اور تقوی غالب تھا اور انھیں اس بات کا شدید احساس تھا کہ وہ خدا کے سامنے جوابدہ ہیں۔ وہ ہمیشہ اس بات میں کوشاں رہے کہ حق اور راستی کی حمایت کریں اور اپنے فرائض حکمرانی کو دیانتداری کے ساتھ انجام دیں۔ انتہائی سادگی اور کفایت شعاری ان کی امتیازی خصوصیت تھی حالانکہ کہا جاتا ہے کہ خلیفہ بننے سے پہلے ان کی زندگی دوسرے اموی شہزادوں کے مقابلے میں کچھ کم عیش پسندانہ نہ تھی۔ اسی بنا پر وہ شعرا جو دنیوی عیش و مسرت کے ترانے گانے کے عادی تھے ان کی نظروں میں چنداں مقبول نہ تھے۔

انھوں نے اس شان و شوکت کو جو ملکی فتوحات سے حاصل ہوتی ہے کوئی زیادہ اہمیت نہیں دی؛ اسی لیے ان کا عہد خلافت، جو محض ڈھائی سال تک رہا، فوجی کارناموں کے لحاظ سے کچھ زیادہ نمایاں نہیں۔ ان کے مسند خلافت سنبھالتے ہی قسطنطینیہ کا محاصرہ اٹھا لیا گیا؛ اگرچہ یہ بات یقینی نہیں کہ انھوں نے مسلمان فوج کو بھی فی الواقع واپس بلا لیا تھا۔ مغرب اقصٰی میں مسلمان فوجیں سلسلۂ کوہ البرانس (Pyrenees) کو عبور کر کے جنوبی فرانس میں داخل ہو گئیں اور بہت سا مال غنیمت حاصل کر کے اندلس واپس آئیں۔ بعد ازآں ایک دوسری مہم کے دوران میں، جسے بالعموم (لیکن بالکل یقینی طور پر نہیں) حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز کے عہد حکومت سے منسوب کیا جاتا ہے، مسلمان قلعہ بند شہر اربونہ (Naribonno) پر قابض ہو گئے، جسے کچھ عرصے تک انھوں نے اپنا صدر مقام بنائے رکھا۔ حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز کی کوشش یہ رہی کہ غیر مذہب والوں کو اسلام قبول کرنے کے لیے تبلیغ اور وعظ و نصیحت کے ذریعے دعوت دیں؛ چنانچہ جب وہ اس طریق سے اسلام قبول کر لیتے تو ان سے کوئی خراج طلب نہ کیا جاتا تھا۔ بربروں میں بالخصوص یہ طریقۂ تبلیغ بہت کامیاب ثابت ہوا اور یہاں تک دعوٰی کیا جاتا ہے کہ ان کے مقرر کردہ عامل اسمٰعیل بن عبداللہ کے دور میں ایک بربر بھی ایسا نہ رہا تھا جس نے اسلام قبول نہ کیا ہو۔ اسی طرح جب ان کے عامل عمر بن مسلم الباہلی نے سندھ کے راجاؤں کو قبول اسلام کی دعوت دی اور دیگر مسلمانوں کے ساتھ مکمل مساوات کا وعدہ کیا تو انھوں نے اسلام قبول کر لیا، مگر خلیفہ ہشام کے زمانے میں یہ سندھی پھر مرتد ہو گئے۔

انھوں نے زیادہ تر دلچسپی اندرونی معاملات میں لی۔ خراسان کے ناقابل اعتماد عامل یزید بن المُہلَّب [رکّ بآں] کو گرفتار کر کے اس کی جگہ الجرّاح بن عبداللہ الحَکَمی کو مامور کیا۔ دوسرے موقعوں پر بھی انھوں نے اہم عہدوں پر ان لوگوں کو مقرر کیا جنھیں وہ لائق اور دیانتدار خیال کرتے تھے۔ بنو علی سے بھی ان کا برتاؤ شفقت آمیز تھا۔ انھوں نے مساجد میں حضرت علیؓ کو برا بھلا کہنے کی رسم کو یکسر منسوخ کر دیا۔ کہتے ہیں کہ نوجوانی ہی میں، جب وہ مصر کے عامل مقرر ہوئے تھے، انھوں نے اپنے باپ سے کہا تھا کہ حضرت علیؓ کو برا بھلا کہنے کی مروجہ رسم ترک کر دی جائے۔ حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز نے فَدَک (رکّ بآں) کا نخلستان بھی بنو علیؓ کو دے دیا۔ یہ نخلستان شروع میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی ذاتی جائداد تھا؛ پھر اسے اراضی خالصہ، یعنی سرکاری ملکیت، قرار دیا گیا اور آخرکار یہ امویوں کی جائداد میں شامل ہو گیا تھا۔ خلیفہ بننے پر آپ نے فیصلہ کیا کہ فَدَک کو اس کے اصلی مصرف میں لایا جائے اور ایک روایت کے مطابق صراحت سے حکم دیا کہ اسے بی بی فاطمہؓ کی اولاد کو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے وارثوں کی حیثیت سے سپرد کر دیا جائے۔ اسی طرح حضرت طلحہؓ کی جو جائداد مکّے میں تھی اور جسے خلیفہ عبدالملک نے ضبط کر لیا تھا اسے انھوں نے حضرت طلحہؓ کی اولاد کو واپس دلا دیا۔ علاوہ ازیں انھوں نے اس اضافے کو بھی منسوخ کر دیا جو یمن کے ایک سابق حاکم الحجاج کے بھائی محمد بن یوسف نے عُشر میں کر دیا تھا۔ غرض کہ آپ کی عام طور پر یہی کوشش رہی کہ جو لوگ پہلے کسی نہ کسی طرح حکام کے استحصال بالجبر کا شکار بنتے رہے تھے ان کے نقصان کی تلافی کر دی جائے۔

ایک متقی مسلمان کی حیثیت سے انھوں نے دیگر مذاہب کے ماننے والوں سے رواداری کا سلوک کیا۔ عیسائیوں، یہودیوں اور آتش پرستوں [مجوسیوں] کو اس کی اجازت تھی کہ وہ اپنے کلیسا، عبادت خانے اور آتشکدے بدستور اپنے قبضے میں رکھیں، لیکن انھیں اس بات کا حق نہ تھا کہ نئی عبادت گاھیں تعمیر کریں۔ دمشق میں خلیفہ ولید [رک بآں] نے یوحنا المصبغ کے کنیسہ باسلیق basilika کو منہدم کر کے اس کی اراضی کو جامع اموی میں شامل کر دیا تھا۔ جب عمرؓ بن عبدالعزیز خلیفہ ھوے تو عیسائیوں نے ان کے پاس شکایت کی کہ ان سے ان کا کلیسا چھین لیا گیا ھے۔ اس پر انھوں نے اپنے عامل کو حکم دیا کہ جس رقبے کا اضافہ مسجد میں کیا گیا تھا وہ عیسائیوں کو واپس دلا دیا جائے، لیکن چونکہ مسلمانان دمشق نے اس کی مخالفت کی، لہٰذا عیسائیوں کی رضامندی سے یہ معاملہ یوں طے ھوا کہ شہر کے باھر کے کلیسا (بالخصوص کلیسائے سینٹ ٹامس)، جو کسی معاھدے کی رو سے نہیں بلکہ اس لیے مسلمانوں کے تصرف میں آگئے تھا کہ غوطہ [رک بآں] بزور شمشیر فتح ھوا تھا اور مصالحت سے مسلمانوں کے حوالے نہیں کیا گیا تھا، عیسائیوں کو اس شرط پر واپس کر دیے جائیں گے کہ وہ کنیسۂ باسلیق یوحنا سے ھمیشہ کے لیے دستبردار ھو جائیں۔ انھوں نے جس طرح اس بات کی کوشش کی کہ مسلمانوں پر بے جا بار نہ ڈالا جائے اسی طرح انھوں نے اس کا بھی لحاظ رکھا کہ عیسائیوں کو گرانبار لگانوں سے نہ کچلا جائے؛ چنانچہ اَیْلَہ اور قبرص میں عیسائیوں پر مقررہ خراج میں جو اضافہ عمل میں آ گیا تھا اسے گھٹا کر شروع کی مقدار پر پہنچا دیا گیا۔ یمن میں نجران [رک بآں] کے عیسائیوں نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے ایک معاھدہ کیا تھا، جس کی رُو سے انھیں اس شرط پر اپنے ملک میں مکمل امن و امان کی ضمانت دی گئی تھی کہ وہ ھر سال دو ھزار حُلّے کپڑوں کے جوڑے بطور خراج ادا کریں گے، جن میں سے ھر ایک کی قیمت چالیس درھم ھوگی۔ اس معاھدے کو حضرت عمرؓ بن الخطاب نے منسوخ کر دیا تھا [اس لیے کہ نجرانیوں نے بعض شرائط معاھدہ کی صریح خلاف ورزی کی تھی؛ انھیں معقول معاوضہ دے کر یمن سے عراق میں منتقل کر دیا گیا تھا، جہاں انھیں رھنے سہنے کے لیے زمینیں بھی دی گئی تھیں]، تاھم وہ سابقہ پورا خراج ادا کرنے پر مجبور رھے تاآنکہ حضرت عثمانؓ نے حُلّوں کی تعداد میں دو سو کی کمی کر دی۔ پھر حضرت معاویہؓ (یا ایک اور روایت کے مطابق ان کے بیٹے یزید) نے دو سو حلّوں کی مزید تخفیف کی کیونکہ موت اور قبول اسلام سے ان کی تعداد بہت گھٹ گئی تھی (دیکھیے اس بارے میں Lammens : *Le Califat de Yazid Ier*، ص ۳۳۶ ببعد)، لیکن جب عبدالرحمٰن بن محمّد بن الاشعث [رک بآں] نے الحجّاج بن یوسف کے خلاف بغاوت کی تو الحجّاج نے اھل نجران کے لیے حلّوں کی تعداد بڑھا کر پھر اٹھارہ سو کر دی، کیونکہ اسے شبہہ تھا کہ نجرانی پوشیدہ طور پر باغیوں کی مدد کر رھے ھیں۔ اس اثنا میں نجرانیوں کی تعداد چالیس ھزار سے گھٹ کر چار ھزار رہ گئی تھی۔ انھوں نے عمرؓ بن عبدالعزیز سے اپنی تباہ حالی کی شکایت کی تو انھوں نے ان کے خراج کو گھٹا کر اس کا دسواں حصہ رھنے دیا، اور دو ھزار حلّوں کی جگہ صرف دو سو حلّے یا اسی ھزار درھم کی بجائے صرف آٹھ ھزار درھم باقی رھے۔

ان کے اھم ترین انتظامات میں سے ایک نظام مالگزاری کی اصلاح تھی۔ حضرت عمرؓ بن الخطاب کا وسیع اور جامع نظام اپنے زمانے کی صورت حال

کے لیے نہایت موزوں ثابت ہوا تھا، لیکن وہ اب عمرؓ ابن عبدالعزیز کے زمانے کے تقاضوں کو پورا نہیں کر سکتا تھا۔ غیر عرب باجگزار لوگ مسلسل طور پر مسلمان ہوتے جا رہے تھے۔ اس طرح انہیں خراج کی ادائی سے مستثنیٰ کر دیا جاتا تھا، جس سے بیت‌المال کو شدید نقصان پہنچ رہا تھا۔ مزید برآں بہت سے نو مسلم اپنے وطن میں رہنے اور کاشت کاری جاری رکھنے کی بجائے شہروں میں جا کر بس گئے تھے اور اس طرح زراعت کے لیے مطلوبہ مزدوروں کی قلت محسوس ہونے لگی تھی۔ اس دشواری پر غالب آنے کے لیے الحجّاج بن یوسف نے ان مسلمان مالکان زمین پر بھی خراج عائد کر دیا تھا جو خراج نہیں دیتے تھے [بلکہ صرف عشر ادا کرتے تھے] اور لوگوں کو بڑے شہروں میں جا بسنے کی بھی ممانعت کر دی [تاکہ شہروں میں بے روزگاری کا مسئلہ پیدا نہ ہو جائے]۔ اس سے عام ناراضگی پیدا ہو گئی تھی، مگر الحجّاج نے اس کی کچھ پروا نہ کی۔ اس کے برعکس عمرؓ بن عبدالعزیز اس اصول پر قائم رہے کہ مسلمانوں پر خراج عائد نہیں ہونا چاہیے۔ اسی طرح انہوں نے ایک اور نظریہ یہ پیش کیا (جس میں بلاشبہہ ان سے فقہاے مدینہ کو بھی کامل اتفاق تھا) کہ سارا مفتوحہ ملک ملت کی مشترکہ ملکیت ہے، اس لیے نہ تو اس کے ٹکڑے کیے جا سکتے ہیں اور نہ ہی ذاتی جائداد کے طور پر مسلمانوں کے ہاتھ بک کر خراج کی ادائیگی سے مامون رہ سکتا ہے۔ لہٰذا ۱۰۰ھ / ۷۱۸-۷۱۹ء میں انہوں نے مسلمانوں کو ایسی اراضی خریدنے کی ممانعت کر دی جس پر خراج عائد تھا، مگر انہوں نے اس قانون کا گزشتہ معاملات پر اطلاق نہیں کیا اور نہ نو مسلموں کو [دیہات چھوڑ کر] شہروں میں آباد ہونے سے روکا۔ ان کے زمانے میں اگر لوگ ان خدمات کے معاوضے کا جو انہوں نے انجام دی تھیں بیت المال سے مطالبہ کرتے تو وہ کبھی مسترد نہ کیا جاتا۔ انہوں نے خراسان کے موالی کو، جنہوں نے کفار سے جنگ میں حصہ لیا تھا، نہ صرف دوسرے مسلمان سپاہیوں کی طرح مالگزاری کی ادائی سے مستثنیٰ کر دیا بلکہ انہیں تنخواہ بھی دی۔ اس طرح انہوں نے خلافت کے مختلف عناصر میں وحدت اور یگانگت پیدا کرنے کے کام کو آگے بڑھایا اور اگرچہ خراج کے بارے میں ان کی اصلاحات ان کے بعد باقی نہ رہیں، کیونکہ خراجی زمین کے ناقابل انتقال ہونے کا اصول ہمیشہ کے لیے قائم نہ رہ سکتا تھا، تاہم انہوں نے اپنے زمانے کی مالی بد نظمی کو دور کرنے کی ہر امکانی کوشش کی۔

پرانے دبستان خیال کے مؤرخوں کی راے تھی کہ حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز ایک غیر معمولی کردار کے آدمی تھے جو اپنے مذہبی اعتقادات کی بنا پر محض ایک خیالی نصب العین کے پیچھے پڑے رہے اور انہوں نے حقیقی حالات کا کچھ لحاظ نہ رکھا؛ لیکن اب زمانۂ حال کے محققین نے ان کی کارگزاریوں کو ان کے اصلی رنگ میں پیش کر دیا ہے۔ ان کا زمانہ خوارج کے فتنے سے محفوظ رہا، مگر بعض پوشیدہ قوتیں خفیہ طور پر کام کر رہی تھیں، جو بالآخر اموی خاندان کے زوال کا باعث بننے کو تھیں۔ [یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ جو تخریبی قوتیں ان کی انصاف پسندی اور اسلامی حمیت کے باعث رک گئی تھیں، ان کے بعد کی بے انصافیوں اور قدیم شکایتوں کے اعادے کے باعث مایوسی کے عالم میں نئے سرے سے پھوٹ کر زور پکڑ گئیں]۔

حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز نے بیس دن کی علالت کے بعد رجب ۱۰۱ھ/فروری ۷۲۰ء میں وفات پائی اور حلب کے قریب مقام دیر سمعان میں دفن کیے گئے۔ ان کے جانشین ان کے چچازاد بھائی یزید

بن عبدالملک [رک بآں] ہوے.

وہ ایام جوانی ہی سے متقی و پرہیزگار محدثین کے زیر اثر تھے اور خود بھی علم حدیث کے ایک مستند عالم سمجھے جاتے تھے۔ ان کی وفات کے [کچھ ہی عرصے] بعد ان کا شمار سنّت یعنی حدیث نبویؐ کے جامعین میں ہونے لگا۔ عباسی دور کے جانبدار مؤرخ بھی جو اپنے خاص رجحانات کے باعث اموی دور کے حکمرانوں کی مذمت کرتے ہیں، عمرؓ بن عبدالعزیز کو مستثنٰی قرار دیتے ہیں اور ان کا ذکر نہایت مدح و ستائش سے کرتے ہیں؛ چنانچہ بنو عباس کی فتح کے بعد جب دوسرے اموی خلفا کی قبروں کی بے حرمتی کی گئی تو ان کے مرقد کو ہاتھ نہیں لگایا گیا.

مآخذ: (۱) ابن سعد: [طبقات]، ۵: ۲۴۲ تا ۳۰۲؛ (۲) ابن الجوزی: مناقب عمر بن عبدالعزیز، طبع Becker؛ (۳) النووی: تہذیب الأسماء، طبع Wustenfeld، ص ۴۴۳ تا ۴۷۲؛ (۴) الکتبی: فوات الوفیات، ۲: ۱۰۴؛ (۵) الطبری: تاریخ، (*Annales*) طبع de Goeje، بمدد اشاریہ؛ (۶) ابن الأثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۲: ۱۴۲، ۲۱۴، ۲۲۴؛ ۳: ۳۳۷، ۳۸۵ ببعد؛ ۴: ۳۷۰، ۴۱۷ تا ۴۲۲، ۴۵۹ ببعد، ۴۶۱، ۳۶۳؛ ۵: ۹، ۱۳ ببعد، ۲۶ تا ۴۹، ۵۱، ۵۳، ۱۰۰، ۱۹۷، ۳۴۳؛ (۷) الیعقوبی: تاریخ، طبع Houtsma، ۲: ۳۰۹، ببعد؛ ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۵۸، ۳۶۱ تا ۳۷۲؛ (۸) البلاذری: فتوح البلدان، طبع de Goeje، بمواضع کثیرہ (جرمن ترجمہ از Rescher) [انگریزی ترجمہ از Ph. Khouri Hitti، اردو ترجمہ جامعۂ عثمانیہ]؛ (۹) المسعودی: مروج الذہب، اصل مع ترجمہ فرانسیسی، پیرس، ۵: ۳۶۱، ۳۹۷، ۴۱۲، ۴۱۶ تا ۴۴۴، ۴۵۱، ۳۵۳؛ ۶: ۳۲، ۱۹۱؛ ۹: ۴۳، ۵۰؛ (۱۰) ایک گمنام عربی تاریخ کا ٹکڑا *Fragmenta historicorum arabicorum*، طبع de Goeje و de Joog، ۱: ۲۷ تا ۴۹؛ (۱۱) ابن الطقطقی: الفخری، طبع Derenbourg، ص ۱۴۳، ۱۴۵ تا ۱۴۷، ۳۳۳ ببعد؛ (۱۲) المبرّد: الکامل، طبع Wright، بمدد اشاریہ؛ (۱۳) ابو الفرج الاصبہانی: الأغانی، بمدد شماریہ (*Tables alphabetiques*)، مرتبہ Guidi؛ (۱۴) یاقوت: معجم البلدان، طبع Wustenfeld، ۳: ۸۰۹؛ (۱۵) Barbier de Meynard در *JA*، سلسلہ ۱۰، ۹: ۲۰۹؛ (۱۶) Muller: *Islam im Morgen und Abendland*، ۱: ۳۲۸ ببعد؛ (۱۷) Muir: *The Caliphate, its Rise, Decline and Fall*، طبع جدید از Weir، ص ۲۹۱، ۳۱۸، ۳۳۶، ۳۴۶ ببعد، ۳۵۳، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۷، ۳۶۹ تا ۳۷۴، ۳۷۹، ۳۸۳، ۳۹۶، ۴۱۹، ۴۳۹، ۵۳۹، ۵۹۷؛ (۱۸) Wellhausen: *Die Kämpfe der Araber mit den Romäern*، در *N G W Gott*، از قسم تاریخ و فلسفہ، ۱۹۰۱ء، ص ۳۱۳؛ (۱۹) وہی مصنف: *Das arabische Reich*، ص ۱۶۶ تا ۱۹۴ و دیکھیے نیز مقالہ امیّہ (بنو)؛ [(۲۰) ابو محمد عبداللہ بن الحکم (م ۲۱۴ھ): سیرۃ عمر بن عبدالعزیز، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۴۶ھ؛ (۲۱) احمد زکی صفوت: عمر بن عبدالعزیز، القاہرہ ۱۹۳۸ء؛ (۲۲) عبدالسّلام ندوی: سیرت عمر بن عبدالعزیز، اعظم گڑھ ۱۹۲۳ء؛ (۲۳) C. H. Becker: *Studien zur Omaijadangeschte*: *A. Omar II* (*Zeitschrift für Assyriologie*)؛ (۲۴) L. Eactani: *Chronographia Islamica*، پیرس ۱۹۱۲ء، ص ۱۲۱۹ تا ۱۲۶۱؛ (۲۵) ابن قتیبہ: الامامۃ و السیاسۃ؛ (۲۶) ابن عبدربّہ: العقد الفرید، بمدد اشاریہ؛ (۲۷) البغدادی: خزانۃ الادب، الجزء الثانی؛ (۲۸) السیوطی: تاریخ الخلفاء].

(K. V. ZETTERSTÉEN)

• **عمر بن علی**: (شرف الدّین) المصری السّعدی، المعروف بابن الفارض، ایک مشہور صوفی شاعر۔ لفظ ''فارض'' (Notary، تقسیم کنندۂ فرائض) کی نسبت اس کے والد کے پیشے سے ہے، جو حماۃ کا رہنے والا تھا، لیکن قاہرہ میں جا بسا تھا۔ وہیں

۵۷۶ھ یا شاید ۵۷۷ھ میں عمر پیدا ہوے۔ اپنی نوجوانی میں انھوں نے فقہ شافعی اور حدیث کی تحصیل کی۔ پھر طریقت اختیار کی اور کئی سال تک تجرّد اور تخلیہ کی زندگی پہلے قاہرہ کے مشرق میں واقع جبل المُقطّم کی پہاڑیوں میں بعد ازاں الحجاز میں گزاری۔ قاہرہ واپس آئے تو مرتے دم تک (۶۳۲ھ) ان کی تعظیم ایک ولی اللہ کی طرح ہوتی رہی۔ ان کا مزار آج تک جبل المُقطّم کے دامن میں زیارت گاہ خلائق ہے۔ ابن الفارض کا دیوان اگرچہ بہت مختصر ہے، لیکن عربی ادب میں قوت تخلیق کے لحاظ سے فقید المثال ہے۔ یہ ممکن ہے کہ نسبۃً چھوٹے قصائد جن کا انداز بیان نہایت لطیف و جمیل ہے اور جن میں صنائع و بدائع کا بھی کم و بیش استعمال ہوا ہے، اصل میں اس غرض سے لکھے گئے ہوں کہ صوفیوں کی محفلوں میں ساز کے ساتھ گائے جائیں (Nallino، در RSO، ۸ : ۱۷)۔ ان قصائد میں ظاہری اور باطنی معانی دونوں کچھ اس طرح مل گئے ہیں کہ انھیں عشقیہ غزلیں بھی کہا جا سکتا ہے؛ چنانچہ اسی بنا پر نیز صوفیانہ حمد و مناجات کی وجہ سے بھی انھیں مشرق میں بڑی ہر دلعزیزی حاصل رہی ہے۔ ان کے دیوان میں دو قصیدے ایسے بھی ہیں جو خالص صوفیانہ ہیں: (۱) ''الخمریہ'' جس میں اس نشے کا ذکر ہے جو عشق حقیقی کی سرشاری سے پیدا ہوتا ہے اور (۲) ''نظم السلوک'' یعنی سالک کا سفر، جس میں ۷۶۰ بیت ہیں۔ اسے ایک اور بہت مختصر قصیدے سے امتیاز کرنے کے لیے، جو اسی کے قافیے میں ہے، التائیۃ الکبرٰی بھی کہتے ہیں۔ اس مشہور قصیدے میں جو تنہا تقریباً نصف دیوان کے برابر ہے، ابن الفارض نے سلوک و طریقت کے ذاتی تجربات بیان کیے ہیں، لہٰذا یہ قصیدہ نہ صرف عربی شاعری کا ایک عدیم النظیر شاہکار ہے بلکہ تصوف کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے ایک ایسی دستاویز ہے جو ان کی گہری دلچسپی کا موجب ہے (اس قصیدے کے مضامین کے خلاصے کے لیے دیکھیے Nicholson, : Studies in Islamic Mysticism، ص ۱۸۵ تا ۱۹۹)۔ اس کا اسلوب نظریاتی نہیں بلکہ زیادہ تر نفسیاتی ہے۔ اگرچہ اس کے بعض حصوں میں نظریۂ وحدۃ الوجود کا جذبہ اور اظہار پایا جاتا ہے، لیکن اس میں وہ عقلی آثار کم یا بالکل مفقود ہیں، جو ابن العربی کے نظام کی خصوصیت ہیں۔ اس شاعر کے خلاف الحاد کے جو الزام لگائے گئے ہیں صحیح نہیں معلوم ہوتے۔ قصیدہ التائیۃ الکبرٰی کو صوفیہ ادبیات عالیہ میں شمار کرتے ہیں۔ اس کی کئی شرحیں لکھی گئی ہیں۔

مآخذ: (۱) Brockelmann : GAL، ۱ : ۲۶۲ [و تکملہ، ۱ : ۴۶۲]؛ (۲) ان کی سوانح عمری جو ان کے پوتے اور دیوان کے پہلے مرتب، علی نے لکھی ہے، رُشید بن غالب اللّحداح کے مطبوعہ نسخے (مارسیلز ۱۸۵۳ء) کے دیباچے کے طور پر شائع کی گئی ہے؛ (۳) ابن خلکان : وفیات الاعیان، طبع Wüstenfeld عدد ۵۱۱؛ (۴) ابنُ العماد : شذرات الذہب، ۵ : ۱۴۹ تا ۱۵۳؛ (۵) Di Matteo کے حوالے (دیکھیے نیچے) اور جو Nallino نے دیے ہیں (محل مذکور ص ۸)؛ التّائیۃ الکبرٰی کے تراجم: (۶) von Hammer : Das arabische hohe Lied der Liebe، وی آنا ۱۸۵۴ء (عربی متن اور جرمن منظوم ترجمہ، مگر مؤخر الذکر کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتا)؛ (۷) Di Matteo (روم ۱۹۱۷ء)؛ (۸) Nicholson : Studies in Islamic Mysticism، کیمبرج ۱۹۲۱ء، باب سوم ''قصائد ابن الفارض'' ص ۱۹۹ تا ۲۶۶ (مع تشریحی حواشی)؛ (۹) [محمد مصطفٰی حلمی : ابن الفارض والحب الالٰھی؛ (۱۰) یوحنا قمیر: ابن الفارض: دیوان

ابن الفارض کی شروح میں حسن البورینی اور عبدالغنی النابلسی کی شرحیں مشہور ہیں]۔

(R. A. NICHOLSON)

عُمَر بن ھُبَیْرہ: دیکھیے ابن ھُبَیرہ۔

عُمَر اِفندی: ایک عثمانلی مورّخ جسے ابتدا میں عام روایت کے مطابق الکزوچ Alkazovič یا چوش وچ Čaušcvič کہتے تھے۔ یہ Bosnich-Novi (Bosaski Novi) کا رہنے والا تھا۔ اس کی زندگی کے متعلق ہمیں بس اسی قدر علم ہے کہ جب بوسنہ Bosnia کی سر زمین پر شاہی فوجوں اور حکیم اوغلو علی پاشا (۱۱۵۰ھ / ۱۷۳۷ء) کے درمیان شدید لڑائی چھڑی، تو یہ اپنے پیدائشی شہر کا قاضی تھا۔ اس موقع پر عمر اِفندی نے (محرم ۱۱۴۹ھ / مئی ۱۷۳۶ء) کے آغاز سے لے کر ذوالحجہ ۱۱۵۲ھ / آخر مارچ ۱۷۳۹ء تک بوسنہ میں رونما ہونے والے واقعات کی بڑی وضاحت سے تفصیل پیش کی ہے۔ اس تصنیف کا انداز تحریر جو معاشرتی تاریخ کے نقطۂ نظر سے خاصی اہم ہے، صاف اور سلجھا ہوا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا میں یہ تصنیف غزوات حکیم اوغلو علی پاشا کے نام سے موسوم تھی، لیکن عموماً اس کا حوالہ غزوات دیار بوسنہ اور بعض اوقات غزوات نامہ بانا لوقا (جسے بوسنہ میں بن جلکا Banjaluka کہتے ہیں) کے نام سے دیا جاتا ہے۔ عمر اِفندی کو اس ادبی خدمت کے صلے میں ترقی دے کر چھے بڑے حکّام عدالت (رتبہ ولاے ستّہ) کے زمرے میں مامور کر دیا گیا۔ مزید حالات زندگی اور موت کے بارے میں ہمیں کوئی علم نہیں، اتنا یقین ہے کہ وہ بوسنش نووی Bosnisch-Novi میں فوت ہوا اور وہیں دفن ہوا۔ اس کی قبر کی نشان دہی کی جاتی ہے، اگرچہ لوح مزار غائب ہو گئی ہے۔

عمر افندی کی یہ مختصر سی کتاب عام طور سے مخطوطات کی شکل میں ملتی ہے (عموماً متن کی طبع اوّل کی نقول (دیکھیے F. Babinger: *GOW*، ص ۲۷۷، جس میں اب ہم .Agram, South Slav Akad. des Wiss، مجموعۂ Babinger، عدد ۳۹ اور ۳۹۱، ۱۹۳۱ - ۳۳۲ کا اضافہ بھی کر سکتے ہیں (یہاں اسے غزوات نامۂ بانا لوقا کہا گیا ہے)۔ ابراہیم متفرقہ (رک بآں) طابع کتاب نے عمر افندی کے بیان پر نظر ثانی کی اور اس کی تصحیح کی (دیکھیے حنیف زادہ، در حاجی خلیفہ، شمارہ ۳۳۵۴: غزوات دیار بوسنہ) اور اسے ''احوال غزوات در دیار بوسنہ'' کے نام سے شائع کیا (۸ × ۶۲ صفحات استانبول ۱۱۵۴ھ، دیکھیے F. Babinger: *Stambuler Buchwesen im 18 Jahrh*، لائپزگ ۱۹۱۹ء، ص ۱۷)؛ بعد کی اشاعتوں پر دیکھیے F. Babinger: *GOW*، ص ۲۷۷۔ اس کتاب کا ایک کسی قدر غلط ترجمہ اور ایک انگریزی ترجمہ، جو زیادہ کامیاب نہیں، بھی موجود ہے دیکھیے *GOW*، ص ۲۷۷۔

مآخذ: (۱) (صفوت بیگ بشاگچ Basagič: *Bošnjaci i Hercegovci u Islamskoj Književnosti*، سراجیوو ۱۹۱۲ء، ص ۱۵۲؛ (۲) F. Babinger: *GOW*، ص ۲۷۹ ببعد؛ (۳) محمّد ھند زج: *Književnirad Bosanski-heregovačkik Muslmana*، سراجیوو ۱۹۳۳ء، ص ۹۳ ببعد؛ (۴) محمّد البوسنوی (یعنی محمّد ھند زج): الجواہر الأسنا في تراجم علما و شعرای بوسنہ، قاہرہ ۱۳۴۹ھ، ص ۱۱۲۔

(FRANZ BABINGER)

عمر خیّام: سلجوقی عہد کا مشہور ایرانی سائنس دان اور شاعر (م ۵۲۶ھ / ۱۱۳۲ء)۔

اگرچہ خیّام کے متعلق قابل وثوق معلومات ہنوز بہت کمیاب ہیں؛ تاہم ان کی اہمیت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا جو سر دست ممکن الحصول ہیں۔

وہ اپنے 'الجبرا' میں اپنے آپ کو ابو الفتح عمر بن ابراہیم الخیّامی کہتا ہے اور اپنے اشعار میں

بظاہر خیام (خیمہ دوز) تخلّص کرتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ عرف اس کے آباد اجداد کے پیشے کی طرف اشارہ کرتا ہو۔ W. Litton نے اپنے رسالہ موسومہ *Was bedeutet . . . . Chajjām? Warum hat-o. Chajjām . . . . gerade diesen Dichternamen gewählt*، برلن ۱۹۳۰ء، (ص ۲۰) میں اس امکان کی جانب توجہ مبذول کرائی ہے کہ لفظ خیّام کے اصطلاحی معنی ''اوزان و بحور کا ماہر شاعر'' لیے جا سکتے ہیں (دیکھیے شمس الدّین محمّد بن قیس: معجم، در *GMS*، ص ۱۳ تا ۱۶)، کیونکہ عروض کی اصطلاحات کی تشریح خیمے کے مختلف حصوں کے ناموں سے کی جاتی ہے (عربی میں لفظ بیت گھر یعنی خیمے اور شعر دونوں کے معنی دیتا ہے)، مگر بعض مشہور رباعیات، مثلاً ''خیام کہ خیمہ ہاے حکمت می دوخت'' . . . میں اشارہ واضح طور پر خیموں کی طرف ہے نہ کہ ابیات کی طرف۔

عمر خیام صوبہ خراسان کے شہر نیشاپور یا اس کے گرد و نواح کا رہنے والا تھا۔ اس کی تاریخ پیدائش معلوم نہیں۔ وہ ۴۶۷ھ / ۱۰۷۴ - ۱۰۷۵ء ہی میں ایک ریاضی دان کی حیثیت میں مشہور ہو چکا تھا۔ جب اسے ملک شاہ نے ابو المظفر اَسفِزاری اور میمون بن نجیب واسطی (دیکھیے ابن الاثیر، ۱۰: ۶۷، تحت سنہ ۴۶۷ھ) کے ہمراہ ایرانی تقویم کی اصلاح کے لیے بلایا تھا (دیکھیے جلالی)۔ نظامی عروضی نے ۵۰۶ھ / ۱۱۱۲ - ۱۱۱۳ء میں خیام سے بلخ میں ملاقات کی تھی، جسے وہ حجّۃ الحق کہتا ہے اور ۵۳۰ھ / ۱۱۳۵ - ۱۱۳۶ء میں اس نے نیشاپور میں حیرہ کے قبرستان میں اس کے مزار کی زیارت کی۔ ''اس وقت خیام کی وفات کو ۴ (بقول بعض: کچھ) سال گزر چکے تھے''؛ لہٰذا خیام کی اغلب تاریخ وفات ۵۲۶ھ / ۱۱۳۲ء ہو گی (خیام کی قبر پر جو [شیخ] محمد محروق کی درگاہ کے پاس واقع ہے دیکھیے محمّد حسن، مطلع الشمس، ج ۳ (تہران ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۶ء)، ص ۱۰۱، ۱۲۳؛ Sir P. Sykes: *A Pilgrimage to the tomb of 'Omar Khayyām*، در *Travel and Exploration*، لنڈن ستمبر ۱۹۰۹ء، ۲: ۱۲۹ تا ۱۳۸؛ اور William Jackson: *From Constantinople to the home of Omar Khayyām*، نیو یارک ۱۹۱۱ء، ص ۲۳۰ تا ۲۴۵؛ نیز دیکھیے ٹائمز، مؤرخہ ۱۹ جولائی ۱۹۳۴ء میں شائع شدہ ایک تصویر۔ حکومت ایران نے فردوسی کی ہزار سالہ برسی (اکتوبر ۱۹۳۴ء) کے موقع پر خیام کے مزار پر بھی سفید سنگ مرمر کی نئی عمارت تعمیر کرا دی۔

اب تک نظامی عروضی کے چہار مقالہ ہی کو جس کی تاریخ تصنیف ۵۵۰ھ/ ۱۱۵۶ء ہے عمر خیام کے حالات پر قدیم ترین ہمعصر شہادت ہونے کا مرتبہ حاصل ہے؛ دوسرا اور زیادہ اہم سوانح نگار ابو الحسن البیہقی [رک بآں] (م ۵۶۵ھ/۱۱۶۹ء) ہے۔ اس کی ان متعلقہ عبارتوں کا جن کا ہمیں علم شہرزوری میں مندرج اقتباسات ہونے کی بدولت پہلے ہی حاصل تھا، اب Jacob اور Wiedemann نے *Zu 'Omer-i-Chajjam* ... کے زیر عنوان ترجمہ کر دیا ہے، در *Isl.*، ج ۳ (۱۹۱۲ء)، ص ۴۲ تا ۶۲ - زیادہ بڑے اقتباس کا انگریزی ترجمہ از Sir, E. D. Ross و H. A. R. Gibb، در *BSOS*، ۵: ۴۶۷ تا ۴۷۳)۔ البیہقی عمر کو ''الدّستور الفیلسوف حجّۃ الاسلام عمر بن ابراہیم الخیام'' کہتا ہے۔ اس کے قول کے مطابق عمر کج خلق تھا اور اپنے شاگردوں سے ایسی ملاطفت اور خوش اخلاقی سے پیش نہیں آتا تھا جیسے مثلاً اَسفِزاری؛ تاہم جب خود البیہقی ۵۰۷ھ/ ۱۱۱۳ء میں (اس وقت وہ صرف ۸ سال کا تھا، دیکھیے یاقوت: ارشاد الاریب، ۵: ۲۰۸) اس کے پاس گیا تو عمر نے علمِ ہندسۃ اور عربی نظم میں اس کا

امتحان لیا اور اطمینان کا اظہار کیا۔ ملک شاہ (دیکھیے نیز چہار مقالہ، ص ۶۳) اور (قرہ خانی) شمس الملوک فرمانروائے بخارا (م ۴۷۲ھ / ۱۰۷۹ء) عمر خیام پر خصوصیت سے مہربان تھے، لیکن سنجر کو اس سے کد تھی۔ جن لوگوں کی خیام سے براہ راست ملاقات تھی، ان میں ابو حامد محمد الغزالی اور خاندان کاکویہ کے عالم فرمانروا فرامرز بن علی بن فرامرز کا نام لیا جاتا ہے۔ خیام مختلف علوم میں بوعلی سینا کا پیرو تھا، وہ اگرچہ فلسفہ، اصول، قانون اور تاریخ کے علوم کا ماہر تھا، تاہم پُر نویس نہیں تھا، چنانچہ بیہقی اس کی تصانیف میں صرف طبیعیات پر ایک چھوٹے سے رسالے مختصر فی الطّبیعیات اور ہستی مطلق کے موضوع پر ایک رسالہ فی الوجود الکون و التکلیف کا ذکر کرتا ہے۔ عماد الدین الکاتب الاصفہانی نے اپنی کتاب خریدۃ القصر میں جو ۵۷۲ھ / ۱۱۷۶-۱۱۷۷ء میں لکھی گئی تھی، خیام کو اپنے وقت کا ایک ایسا فقید المثال عالم کہا گیا ہے، جسے مثالی شہرت حاصل تھی (بِہٖ یُضْرَبُ المَثَل)۔ خاقانی (م ۵۹۵ھ / ۱۱۹۸-۱۱۹۹ء) نے صرف ایک شعر میں اس کا ذکر کیا ہے۔ بعد کے ماخذ میں شیخ نجم الدین کی مرصاد العباد (۶۲۰ھ / ۱۲۲۳-۱۲۲۴ء) کا ذکر کیا جا سکتا ہے جس میں خیام کو ایک بدبخت فلسفی، دہریہ اور مادہ پرست کہا گیا ہے۔ القفطی تاریخ الحکماء، طبع Lippert، ص ۲۴۳ تا ۲۴۴ میں (اس عبارت کو سب سے پہلے Woepcke نے نقل کیا ہے) خیام کو یونانی علوم کا پیرو ظاہر کرتا ہے، (دیکھیے البیہقی)۔ شہرزوری کی نزہۃ الارواح (تیرھویں صدی) میں زیادہ تر البیہقی کے بیان کو ہی دہرایا گیا ہے۔ رشید الدین کی جامع التواریخ وہ قدیم ترین ماخذ ہے جس میں تین ہم مکتبوں یعنی نظام الملک، حسن بن صباح اور عمر خیام کی حکایت ملتی ہے۔ اس کہانی کا تناقض زمانی A. Müller پہلے ہی معلوم کر چکا تھا، نظام الملک کی تاریخ ولادت ۴۰۸ھ / ۱۰۱۷ء ہے اور یہ ماننے کے لیے کوئی وجہ موجود نہیں کہ خیام (یا حسن بن صباح) کی عمر ۱۰۰ سال سے زیادہ تھی (دیکھیے A. Müller: *Der Islam in Morgen und Abendland*، ۲: ۹۷، ۱۱؛ Browne: *A Litr. Hist. of Persia*، ۲: ۱۹۰ تا ۱۹۳)؛ اس کہانی کی مختلف توضیحات کے لیے دیکھیے البنداری پر Houtsma کا مقدمہ، ص ۱۴، حاشیہ ۲؛ محمد خان قزوینی در ترجمۂ چہار مقالہ از Browne، ص ۱۳۸ اور آخر میں H. Bowen در *JRAS*، اکتوبر ۱۹۳۱ء، ص ۷۷۱ تا ۷۸۱)۔ تاہم اس امر کے شواہد موجود ہیں کہ نظام الملک ضرور حسن بن صباح سے ملا ہوگا (دیکھیے ابن الاثیر: ۱۰: ۱۱۰ (تحت ۴۹۴ھ))، نیز یہ کہ خیّام اپنے رسالۂ مابعد الطّبیعیات میں کسی قسم کے تعصب کے بغیر اسمٰعیلیوں کا شمار مابعد الطبیعیاتی حقیقت کی تلاش کرنے والوں میں کرتا ہے، لیکن یہ امر مشتبہ ہے کہ خیّام ہی اس رسالے کا مصنّف تھا۔

خیام ایک سائنس دان کی حیثیت میں: خیام کے علمی کارناموں کی شہرت ایک مدت تک اس کی شاعرانہ شہرت پر غالب رہی تا آنکہ Reinaud نے ۱۸۴۸ء میں ابو الفدا کے جغرافیے [تقویم البلدان] پر اپنے عالمانہ مقدمے میں لکھا کہ “malheureusement ‘Omer alliait avec l' astronomie” “le gout de la poésie et du plaisir” [بدقسمتی سے عمر خیّام ہیئت کے ساتھ شعر و سخن اور عیش و عشرت کا بھی دلدادہ تھا]۔

تقویم کی ترتیب نو کے سلسلے میں خیام اپنے رفقا کے ساتھ مشترکہ طور پر ذمے دار ہے۔ دیکھیے مادۂ جلالی۔

الجبر و المقابلہ algebra پر خیام کی اہم

تصانیف کے مخطوطات لائیڈن، پیرس اور انڈیا آفس میں موجود هیں (دیکھیے Woepcke : *L'algèbre d'Omer Alkhayyami Publiée, traduite et accompagnée d'extraits de mss inédits*، ص ۱۸۵۱)، اقلیدس کے اصولوں پر خیام کی تحقیقات (مصادرات) کے دیباچے کا ترجمہ Jacob اور Weidemann نے *ISL*، ج ۳ میں کر دیا ہے (مخطوطہ در لائیڈن) رسالۂ مشکلات الحساب میونخ میں موجود ہے، G. Sarton : *Introduction to the History of Science*، واشنگٹن ۱۹۲۷ء، ۱ : ۷۵۹ تا ۷۶۱، نے خیام کو ''ازمنۂ وسطی کے عظیم ترین ریاضی دانوں'' میں شمار کیا ہے، اس کے الجبرا میں درجۂ دوم کی مساوات (معادلات equations) کے حل هندسے اور الجبرا کے قاعدوں سے دیے گئے هیں، جن میں معادلات بشمول مکعب کی نہایت هی قابل قدر درجہ بندی کی گئی ہے۔ ان سب کو حل کرنے کے لیے قاعدے بنانے کی کوشش کی گئی ہے اور بہت سی مساواتوں کے جزوی هندسی حل بھی دیے گئے هیں۔ اس نے مساواتوں کی جو درجہ بندی کی ہے، وہ ان اجزا (terms) پر مبنی ہے جو ان کے اندر موجود هیں۔ اس طرح عمر خیام مکعبی مساوات کی ۱۳ مختلف شکلیں تسلیم کرتا ہے، یہ شکلیں دو عددی (binomial) ارتقا کی مظہر هیں، جب کہ قوت نما (عدد integer) ایک مثبت مقدار سالم ہو۔ اس میں اقلیدس کے موضوعی اصولوں (postulates) اور تعمیمات کا مطالعہ بھی موجود ہے (دیکھیے W.E. Story : *Omar as Mathematician*، بوسٹن ۱۹۱۸ء (۱۲ صفحات)۔ طبیعیات میں خیام کی تحقیقاتیں سونے اور چاندی کے وزن مخصوص (specific gravity) پر موقوف رهی هیں (مخطوطہ در گوتھا، دیکھیے Weidemann : *Über Bestimmung der spezifischen gewichte*، [Beitrag، ۸] در *SBPMS*، *Erlg.*، ۳۸ (۱۹۰۶ء)، ص ۱۲۰ تا ۱۷۳)، تاریخ الفی (سن تصنیف قریباً ۱۰۰۰ھ/ ۱۵۹۱ء) میں مندرجہ ذیل دو کتابوں کا ذکر ملتا ہے، (۱) میزان الحکم جس میں جڑاؤ زیورات و اشیا کی قیمت ان کے قیمتی پتھر الگ کیے بغیر مشخص کرنے کے طریقے بیان کیے گئے هیں، شاید یہ اوزان مخصوصہ کی وهی تصنیف ہے جس کا ذکر اوپر ہوا، اور (۲) لوازم الأمکنہ جس میں مختلف ملکوں کی جای وقوع اور ان کی آب و هوا کے باهمی اختلاف کے اسباب و علل کی تشخیص کرنے کے طریقوں سے بحث کی گئی ہے۔

مابعد الطبیعیات پر خیام کی تصانیف میں ایک رسالہ ''وجود مطلق'' پر ہے جس کا ذکر پہلے بھی کیا جا چکا ہے۔ اس کا مخطوطہ برلن کے کتابخانے میں ہے، اور علم کلیات پر ایک چھوٹا سا فارسی رسالہ بھی ہے جس کا ایک مخطوطہ پیرس میں ہے۔ Christensen نے مؤخرالذکر رسالے کے بہت سے ابواب کا ترجمہ *Un traité de métaphysique de Omar Khayyam* کے زیر عنوان *MO*، ج ۱ (۱۹۰۸ء)، ص ۱ تا ۹ میں کیا ہے۔ یہ کتاب جس کے مضامین کے بارے میں Christensen کی رائے زیادہ اچھی نہیں ہے، کسی فخر الملۃ والدین موید الملک کے نام سے منتسب ہے جو غالباً نظام الملک کے فرزندوں میں سے تھا۔

آخر میں نو روز نامہ، کا ذکر ضروری ہے جس کی موجودگی کا انکشاف سب سے پہلے F. Rosen نے اپنی کتاب *The Quatrains of O. Khayyam, newly Translated*، لنڈن ۱۹۳۰ء، ص ۵ تا ۱۸ میں کیا ہے، اس کے متن کو جو برلن کے یگانہ مخطوطے پر مبنی ہے (Rosen : ۱۳۶۵ء، محمد خان قزوینی : ''ساتویں صدی هجری کے بعد کی تصنیف نہیں'') مجتبی مینوی نے حواشی اور شرح الفاظ کے ساتھ ۱۹۳۳ء میں بمقام تہران شائع کیا تھا۔ یہ رسالہ کسی دوست کی فرمائش پر

لکھا گیا ہے۔ اس کے کل ۷۷ صفحے ہیں جن میں صرف ۱۹ نوروز [زک بان] پر ہیں اور باقی صفحات میں ایسے موضوعات جیسے کہ سونا، گھوڑوں، عقابوں، شراب اور خوبصورت چہروں وغیرہ سے بحث کی گئی ہے۔ کتاب سے اس کا مؤلف کسی گہری علمیت کا آدمی نہیں معلوم ہوتا اور نہ ہی متعدد وجوہ کی بنا پر اس امر کا آخری فیصلہ ہو سکتا ہے کہ یہ کس کی تصنیف ہے۔ اسی رسالے کا ایک نامکمل نسخہ (شاید مطبوعہ نسخے کے ۷۷ صفحوں میں سے پہلے ۳۴ صفحے) رسالہ در تحقیق نوروز (مصنّف کا نام مذکور نہیں) برٹش میوزیم، add. ۲۳۵۶۸، ورق ۸۶ ب تا ۱۰۱ ب، میں موجود ہے۔

خیام کی علمی تصانیف کی فہرست کے لیے دیکھیے براکلمان، *GAL*، ۱ : ۴۷۱؛ Suter: *Die Mathematiker und Astronomen der Araber*، ۱۹۰۰ء، ص ۱۱۲؛ محمد قزوینی: حواشی بر چہار مقالہ، ص ۲۲۰ تا ۲۲۱؛ Csillik، کتاب مذکور، دیباچہ، (کل ۲۱ نام دیے گئے ہیں جن میں سے بعض محض عربی عنوانوں کے فارسی مترادفات ہیں)۔

اردو کی ایک بہت مفصل تصنیف خیام اور اس کی سوانح و تصانیف پر ناقدانہ نظر از سیّد سلیمان ندوی، اعظم گڑھ ۱۹۳۳ء (۵۰۸ صفحات) میں خیام سے منسوب مندرجۂ ذیل کتابوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ (۱) رسالۃ الکون والتکلیف (اس موضوع پر مزید مناظرانہ دلائل کے ساتھ)؛ (۲) رسالۃ الوجود (یہ قاہرہ میں الضیاء العقلی کے زیر عنوان شائع ہوا ہے)؛ (۳) رسالۃ الوجود جو الاوصاف الموصوفات کے نام سے بھی مشہور ہے؛ (۴) رسالۃ فی کلّیاتِ وجود (فارسی) اور (۵) میزان الحِکم۔

خیام بہ حیثیت شاعر۔ عماد الدین الاصفہانی کی خریدۃ القصر (۵۷۲ھ/ ۱۱۷۶ء) میں بھی خراسانی شاعروں کے ضمن میں خیام کا تذکرہ موجود ہے اور اس کے چار عربی اشعار بھی نقل کیے گئے ہیں، نجم الدین رازی فارسی کی ۴ رباعیات نقل کرتا ہے۔ شہرزوری نے عربی کے تین قطعات پیش کیے ہیں جن میں علی الترتیب ۴، ۶ اور ۴ ابیات ہیں (لیکن شہرزوری کے فارسی ترجمے میں جس کی تکمیل ۱۰۱۱ھ/ ۱۶۰۲ء میں ہوئی، ان کی جگہ دو فارسی کی رباعیات دی گئی ہیں)، چھے ابیات کا قطعہ اسی نظم سے ہے، جس کے ابیات عمادالدّین نے نقل کیے ہیں۔ القفطی نے ہو بہو عمادالدّین کی نقل کر دی ہے۔ جوینی (۶۵۸ھ/ ۱۲۶۰ء)، ۱ : ۱۲۸ پر عزالدّین کے منہ سے فارسی کی ایک رباعی کہلواتا ہے جب کہ وہ خوارزم پر مغلوں کے حملے (۶۱۸ھ/ ۱۲۲۱ء) کے مقتولین کا شمار کر رہا تھا۔ ایک رباعی تاریخ گزیدہ در *GMS*، ص ۸۱۸ پر ملتی ہے، ۷۳۰ھ/ ۱۳۳۰ء کے بعد مونس الاحرار میں ۱۳ رباعیات محفوظ ہیں۔ F. Rosen، کا مرتّبہ مخطوطہ ۳۲۹ رباعیات پر مشتمل ہے، مگر اس کی تاریخ (۷۲۱ھ/ ۱۳۲۱ء) یقیناً غلط ہے، نویں صدی ہجری (پندرھویں صدی عیسوی) کے دوسرے قدیم ترین مجموعے حسب ذیل ہیں:-

(۱) استانبول AS [ایاصوفیا] عدد ۱۰۳۲ (۸۶۱ھ/ ۱۴۵۶-۱۴۵۷ء): ۱۳۱ رباعیات؛ (۲) استانبول NO [نور عثمانیہ] عدد ۳۸۹۲، (۸۶۵ھ/ ۱۴۶۰-۱۴۶۱ء) ۳۱۵ رباعیات؛ (۳) آکسفرڈ بوڈلین، فہرست مرتبہ Ouseley، عدد ۸۶۵ھ (۱۴۶۰/ ۱۴۶۱ء)، ۱۵۸ رباعیات۔

بعد میں رباعیات کی تعداد بعض نسخوں میں سرعت سے بڑھتی گئی ہے۔ وی آنا کے مخطوطے (فلوگل Flugel: *Hands Chriften*، ۱ : ۲۹۹، عدد ۵۰۷) میں جس کی تاریخ کتابت ۹۰۷ھ/ ۱۵۰۰ء ہے، رباعیات کی تعداد ۴۸۲ ہے۔ بانکی پور پبلک لائبریری کے نسخۂ مکتوبہ (۹۶۱ھ/ ۱۵۵۳-۱۵۵۴ء) میں ان کی

تعداد ۶۰۴ ہے اور مطبوعہ لکھنؤ (۱۸۹۴ء) میں ان کی تعداد ۷۷۰ تک جا پہنچتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ Miss Jessie E. Cadell (*Fraser's Magazine*، مئی ۱۸۷۹ء) نے تمام قابل حصول ماخذ سے ۱۲۰۰ رباعیات جمع کی ہیں، دیکھیے فہرست مخطوطات در Csillik کتاب مذکور، ص ۴۷ تا ۴۹؛ Th. Hyde کی کتاب: *Veterum Persarum religionis Historia* آکسفرڈ ۱۷۰۰ء، ص ۵۲۹ تا ۵۳۰ میں بھی خیام کی ایک رباعی کا جو یوں شروع ہوتی ہے:

اے سوختۂ سوختنی،

لاطینی ترجمہ دیا گیا ہے، سب سے پہلے متعدد فارسی رباعیات کی اشاعت اسی زبان کی صرف و نحو کی ایک کتاب میں ہوئی جسے F. Dombay نے بمقام وی آنا ۱۸۰۴ء میں تالیف کیا تھا، تاہم یورپ میں بہت عرصے تک خیام کی شہرت اس کے علمی کارناموں پر مبنی رہی اور یہ بات قابل لحاظ ہے کہ اس کے رسالۂ ”الجبر“ کا ترجمہ ۱۸۵۱ء میں ہو گیا تھا، حالانکہ فٹز جیرالڈ Fitz-Gerald کی مشہور *Rubaiyat of Omar Khayyam* پہلی بار ۱۸۵۹ء میں طبع ہوئی اور نکولاس Nicolas کا فرانسیسی ترجمہ ۱۸۶۷ء میں شائع ہوا، نیز یہ کہ صرف فٹز جیرالڈ کے ترجمے کی طبع ثانی کے وقت یعنی ۱۸۶۸ء میں مغربی ممالک میں خیام کے لیے تحسین و آفرین کی ایک لہر دوڑ گئی۔

رباعیات کے متن کا ناقدانہ مطالعہ، صرف اس وقت شروع ہوا جب ۱۸۹۷ء میں ژوکوسکی Zukowsky نے اپنا مقالہ *Omar Khayyām i stranstvuyushčiya Četverostishiya* المظفریہ نامی کتاب میں شائع کیا جو بیرن۔ وی۔ روزن Baron V. Rosen کے لیے ارمغان کے طور پر مرتب کی گئی تھی، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۷ء، ص ۳۲۳ تا ۳۶۳ (جس تک Sir E.D. Ross کے مختصر ترجمہ شائع شدہ در *JRAS*، ج ۳۰، ۱۸۹۸ء، ص ۳۴۹ تا ۳۶۶ کی بدولت زیادہ لوگوں کی دسترس ہوئی)۔ اس ضمن میں ژوکوسکی کی قابل قدر خدمات یہ ہیں: (۱) خیام کے حالات زندگی پر بعض قدیم تصانیف کو عام کر دیا، جن کا اس وقت تک بالکل علم نہیں تھا؛ (۲) رباعیات کے جو مجموعے موجود تھے، ان کے مستند ہونے کے بارے میں اس بے بنیاد اور غیر ناقدانہ یقین کو متزلزل کر دیا کہ وہ خیام ہی کی ہیں، ژوکوسکی نے یہ ثابت کر دیا کہ نکولاس Nicolas کے ترجمے میں جو ۴۶۴ رباعیات دی گئی ہیں، ان میں سے ۸۲ رباعیات، انتالیس دوسرے مصنفوں کے دیوانوں میں بھی پائی جاتی ہیں (اور بعض اوقات دو متعدد شاعروں کے دیوانوں میں بیک وقت ملتی ہیں) پھر اس نے ان ۸۲ رباعیات کو مختلف موضوعات کے تحت تقسیم کیا اور سوچا کہ اس طرح جو تناسب ہاتھ آئے گا (نسبت معکوس کے طور پر) وہ خیام کے کلام کی خصوصیات کو جانچنے کے لیے ایک اشارے کا کام دے گا، مثلاً وہ الحاقی رباعیاں جن میں لذت پسندی کا ابیقوری Epicurean کردار نمایاں ہے، ۳۳ فی صد ہیں اور جن میں اسلامی آزاد خیالی کا اظہار کیا گیا ہے، ۲ فی صد ہیں، لہٰذا محفوظ ترین طریقہ یہی ہے کہ بنیاد کے طور پر کم ترین الحاقی موضوعات کو لیا جائے ”جن کی مستند حیثیت کم سے کم متزلزل ہوئی ہے“ نتیجۃً ژوکوسکی خیام کی شاعری میں صوفیانہ موضوعات کو خاص اہمیت دیتا ہے۔ یہ نظریہ (جو کرسٹن سن Christensen: *Recherches*، ص ۱۰، کی سمجھ میں نہیں آ سکا اور جس نے Hartmann کو *WZKM*، ۱۷ : ۲۶۷ میں گمراہ کیا) تقسیمی اعتبار سے اور اعداد و شمار کے لحاظ سے غیر مکتفی ہے، کیونکہ الحاقی رباعیات کی فی صد تعداد کو وہ اہمیت حاصل نہیں جو باقی ماندہ رباعیات کے تناسب کو حاصل ہے، اس

لیے ژوکوسکی کی یہ دریافت کہ خیام کے کلام میں الحاقی رباعیات کا تناسب بہت زیادہ ہے، صرف ایک منفی اصول کی حیثیت ہی میں کام دے سکتی ہے (دیکھیے بارٹولڈ Barthold در Zap، ۲۵ : ۳۰۴ تا ۴۰۴)۔ ژوکوسکی کے کام کی جامعیت اس امر سے ظاہر ہے کہ بعد میں کرسٹن سین Christensen اور ای۔ ڈی۔ راس E. D. Ross کی تحقیقات متحقق الحاقی رباعیات کی تعداد کو صرف ۱۰۸ تک پہنچا سکیں۔

کرسٹن سین اپنی کتاب *Recherches sur les Ruba ʻiyat de ʻOmar Hayyam*، ہائڈل برگ ۱۹۰۴ء، میں ایک قدم آگے گیا ہے، وہ بیان کرتا ہے کہ باڈلین Bodleion کے مخطوطے کی تحریر کے بعد رباعیات کی تعداد میں کتنی سرعت سے اضافہ ہوا ہے (صرف ایک صدی کے بعد بانکی پور کے مخطوطے میں رباعیات کی تعداد ۲۰۶ تک پہنچ گئی)۔ اگر اس فصل زمانی (تین صدیوں سے اوپر) کے متعلق جو خیام کی وفات اور اس اولین مخطوطے کے درمیان پایا جاتا ہے، ایسا ہی اصول وضع کیا جائے، تو کتنی رباعیات ہیں جو خیام کی قرار دی جا سکتی ہیں؟ کوئی دیوان نقل در نقل کیے جانے کے دوران میں خاصا صحیح و سالم رہتا ہے، مگر رباعیات کے مجموعے میں تصرفات کی بہت زیادہ گنجائش ہوتی ہے، لہٰذا یہ معلوم کرنے کا کوئی معیار نہیں کہ ''رباعیات شکل و معنی دونوں کے اعتبار سے کہاں تک اصلی ہیں'' (ص ۳۲) کرسٹن سین صرف اتنا تسلیم کرتا ہے کہ غالبًا وہ ۱۲ رباعیاں جن میں خیام کا تخلص موجود ہے اور نجم الدین رازی کی منقولہ دو رباعیاں کسی حد تک اصلی ہو سکتی ہیں (لیکن پہلی ۱۲ رباعیوں میں بھی ایک ایسی ہے جس کی متبادل شکل افضل کاشی سے منسوب کی جاتی ہے) کرسٹن سین کے زیادہ خوش فہمی پر مبنی نتائج یہ ہیں کہ ''ان چودہ رباعیوں میں ایک طرح خیام کی سب رباعیاں بہ شکل ہیولٰی (nucleus) موجود ہیں اور یہ کہ عام طور پر رباعیات کی شاعرانہ اور تاریخی اہمیت کو ان کی تصنیف کے سوال سے علٰحدہ رکھنا ضروری ہے۔ چونکہ خیام ایران کی قومی روح سے سرشار ہو کر لکھتا تھا، اس لیے ''بعد کے اضافے بھی تصورات کے اسی دائرے کے اندر رہے'' (دیکھیے مذکورہ ۱۴ رباعیات) صرف چند متصوفانہ اور عشقیہ رباعیات ایسے الحاقات ہیں جو خیام کی فطرت کے منافی نظر آتے ہیں۔ کرسٹن سین بعد کے ایک باب میں ایران کے قومی کردار کی تاریخی خصوصیات کا مطالعہ کرتے ہوے بات یوں ختم کرتا ہے کہ ''خیام کی روح ویسی ہی ایرانی روح ہے جیسی کہ ازمنۂ وسطٰی میں موجود تھی اور جو آج کل بھی فی الجملہ وہی ہے'' (ص ۸۹)۔ کرسٹن سین کے دلائل کا یہ حصہ کسی قدر شک و شبہ کے ساتھ مجبورًا قبول کرنا پڑے گا، کیونکہ بدقسمتی سے ایسے مسائل میں کسی قول فیصل کی گنجائش نہیں ہوتی۔ رباعیات خیام کے متن کے مطالعے کے ضمن میں محمد خان قزوینی کی دریافت ایک مزید قدم ہے جسے مونس الاحرار نامی مجموعۂ نظم میں اس کی ۱۳ رباعیات ملی ہیں (تالیف و کتابت ۷۴۱ھ/ ۱۳۴۰ء، دیکھیے Sir D. Ross در BSOS، ۴/۲ : ۳۳۳ تا ۳۴۹)۔ F. Rosen نے رباعیات کی نئی طباعت (۱۹۲۵ء) کے فارسی مقدمے میں (جرمن زبان میں *Zur textfrage der vierzeiler ʻOmars des Zeltmachers* در *ZDGM*، ۱۹۱۶ء، ص ۲۸۵ تا ۳۱۳) الحاقی رباعیات کے نظریے کی مبالغہ آمیزی پر تنقید کی ہے، مگر اس نے صرف ۳۲ رباعیوں کو مستند قرار دیا ہے (رازی و جوینی وغیرہ کی منقولہ رباعیات جن میں سے چھے وہ ہیں، جن میں خیام کا تخلص موجود ہے اور تیرہ مونس الاحرار کی)۔

آخر میں کرسٹن سین نے اس موضوع پر تمام ممکن

الحصول مواد کا از سر نو مطالعہ کرنے کے بعد اپنی کتاب *Critical studies in the Ruba'iyāt of 'Umar-i-Khayyām* (کوپن ہیگن ۱۹۲۷ء) میں رباعیات کی اصلیت کو پرکھنے کا ایک نیا معیار پیش کیا ہے اس نے رباعیات کے سارے مجموعے کو تین اصناف میں تقسیم کیا (ص ۱۹) : (۱) وہ جن میں حروف ھجا کے اعتبار سے کوئی ترتیب نہیں؛ (۲) وہ جن میں حروف ھجا کے اعتبار سے اکہری ترتیب ہے (یعنی ردیف کے آخری حرف [روی] کے مطابق) اور (۳) وہ جن کی حروف ھجا کے لحاظ سے دوھری ترتیب ہے (ھر حرف روی کی ذیل میں رباعیات کی [رباعی کے] پہلے لفظ کے حرف اول کے مطابق ترتیب)۔ وہ پہلی ترتیب کو قدیم ترین سمجھتا ہے اور اس ذیل کے پانچ نمونے دیتا ہے، ان میں سے ایک کی تاریخ ۷۲۱ھ/ ۱۳۲۱ء درج ہے جو صریحًا غلط ہے، ایک کی ۹۰۲ھ/ ۱۴۹۶ ہے وغیرہ۔ باڈلین کے مخطوطے میں بھی دوھری ترتیب ہے اور قیاس یہی کہتا ہے کہ اکہری ترتیب قدیم تر ہوگی۔ کرسٹن سین کو یہ بھی معلوم ہوا کہ مختلف مجموعوں (پہلی اور دوسری قسم کے) میں رباعیات اسی ”طویل و قصیر سلسلے میں“ مرتب کی گئی ہیں (ص ۱۳)۔ اگرچہ ان رباعیات کا جو حروف ھجا کے لحاظ سے مرتب نہیں، ان سے متن کے بارے میں ”محض ایک منفی نتیجہ برآمد ہوتا ہے“ (ص ۲۷)، تاہم کرسٹن سین کہتا ہے کہ بعض ایسی ترتیب کے نسخوں (مخطوطات محررہ ۱۵۲۸ء و ۱۵۴۰ء) میں نفس مضمون کو ملحوظ رکھنے کا اصول کارفرما تھا۔ مزید براں اس کا خیال ہے کہ ”تمام متنوں کے مطالعے سے ہمیں کچھ نہ کچھ حاصل ہو سکتا ہے“ (ص ۲۷) اور نتیجۃً وہ (ص ۳۹) ایک جامع نظام قائم کرتا ہے جو اس پر مبنی ہے کہ مختلف مخطوطات میں ایک رباعی کتنی بار آئی ہے۔ اگر اس نظام پر سختی سے عمل درآمد کیا جائے تو اس موضوع پر قدیم تر خیالات میں بہت سی تبدیلیاں آ جائیں گی، اس طرح ان چھے رباعیوں میں سے جو مستند قرار پا چکی ہیں اور جن میں خیام کا تخلّص بھی موجود ہے، ایک مصنوعی قرار پاتی ہے، دوسری غیر یقینی ہے اور باقی چار مستند ہیں (ص ۴۰) آخر میں ۱۲۱ رباعیات کو جو معیار پر پوری اتری ہیں، خیام کی ایک نئی خصوصیت کی بنیاد کے طور پر لے لیا گیا ہے۔

یہ نیا طریقہ، اپنے حسابی کردار کے باوجود، بڑی حد تک اس مواد پر مبنی ہے جو اس کے مصنف نے استعمال کیا ہے، ایچ رٹر H. Ritter نے کرسٹن سین کی تصنیف پر اپنے اہم تبصرے : *Zur Frage der Echtheit der Vierzeiler Omar Chayyams*، در *OLZ*، ۱۹۲۹ء، شمارہ ۳، عمود ۱۵۶ تا ۱۶۳) میں سات قدیم مخطوطات کا ذکر کیا ہے جو قسطنطنیہ میں ملے ہیں۔ ان میں سے دو قدیم ترین نسخوں میں حروف ھجا کی ترتیب نہیں (۸۶۱ھ/ ۱۴۵۶ء کے نسخے میں ۱۳۱ رباعیات ہیں اور ۸۶۵ھ/ ۱۴۶۱ء کے نسخے میں ان کی تعداد ۳۱۰ ہے) اور محررہ ۸۷۶ھ/ ۱۴۷۱ء - ۱۴۷۲ء میں جو حروف ھجا کی ترتیب پر ہے، ۳۲ رباعیات ہیں۔ اس سے کرسٹن سین کے خیال کی جزوی تائید ہوتی ہے؛ لیکن حروف ھجا کے اعتبار کے بغیر ترتیب کے دو خطی نسخوں کا تسلسل وھی نہیں، جو BNI کے نسخے کا ہے (یہ نسخہ کرسٹن سین کے مذکورہ بالا ھجائی ترتیب کے نسخوں میں قدیم ترین ہے، اس کی تاریخ ۹۰۲ھ/ ۱۴۹۶ء - ۱۴۹۷ء ہے اور اس میں ۲۱۳ رباعیات شامل ہیں) اس کے برعکس ۸۶۵ھ کے مخطوطے میں جو باڈلین کے مشہور نسخے کا ہمعصر ہے، رباعیات کی تعداد مؤخرالذکر سے دوگنی ہے، آخری بات یہ ہے کہ ایچ رٹر H. Ritter کے مذکورہ دو مخطوطوں میں ھر ایک ۴۷۸ رباعیات کا حامل

ہے جو ایک خاص ترتیب میں موجود ہیں، ان رباعیات کو یار (بر) احمد حسین الرشیدی التبریزی نے ۸۶۷ھ/۱۴۶۲ - ۱۴۶۳ء میں مضامین کے اعتبار سے ۹ ابواب میں ترتیب دیا تھا، رٹر Ritter کے نزدیک یہ امر بعد کے ان دو مخطوطوں (محرّرہ ۱۵۲۸ء و ۱۵۴۰ء) کی ترتیب میں یکسانی کی علامات کا ذمے دار ہو سکتا ہے جن کا حوالہ کرسٹن سین نے دیا ہے (تبریزی کی کتاب پر جس کی تدوین اس نے از سر نو کی، ایم۔ ایف کوپرولوزادہ نے مستشرقین کی کانگریس منعقدہ آکسفرڈ میں ایک مقالہ پڑھا تھا، حسین دانش کو بھی اس کا علم تھا، ۵: ۱)۔ اس طرح رٹر بھی انھیں نتائج پر پہنچ جاتا ہے جو کرسٹن سین نے ۱۹۰۴ء میں اخذ کیے تھے اور قدرے ترمیم شدہ شکل میں اس بات پر زور دیتا ہے کہ خیام کی رباعیات میں سے کسی ایک کو بھی مستند قرار دینا عملاً ناممکن ہے، ہم تک رباعیات عوامی گیتوں سے مخصوص طریقوں *Typische Volkslied-Uberlieferung* کے ذریعے پہنچی ہیں، وہ عوام کے دلپسند عمومی احساسات کو ظاہر کرتی ہیں جو اس حاکمانہ مذہبی اور ادبی روح کے مخالف تھے جس کی اصل غیر ملکی تھی۔ جس طرح ہم آج یہ کہہ دیتے ہیں کہ فلاں رباعی خالصۃ ''خیامی'' ہے، ویسے ہی تاریخی اعتبار سے بھی اس مخصوص نوع کا حکیم کبیر [خیام] سے ضرور تعلق رہا ہوگا، اور کرسٹن سین نے اپنے رباعیات کے انتخاب کو خیام سے منسوب کیا ہے، اس کا صرف یہ مطلب سمجھنا چاہیے کہ جو رباعیاں ایسے ایک مخصوص روایت کی مظہر نظر آئیں، ان سب کو اس نے ایک مجموعی نام دے دیا ہے (Einzelüberlieferung)۔

آخر میں ایک اور مخطوطے کی دریافت کا تذکرہ ضروری ہے جو ۱۴۲۳ء کا لکھا ہوا ہے اور جس میں ۲۰۶ رباعیات ہیں، اس دریافت کا اعلان محفوظ الحق نے بنگال کی ایشیاٹک سوسائٹی کے اجلاس منعقدہ ۵ اپریل ۱۹۳۲ء میں کیا تھا۔ اس کے ساتھ ہی ایچ۔ ایچ شیڈر H. H. Schaedar کے مقالے موسومہ *Der geschichtliche und der mythische Omar Chojjām* کا ذکر بھی لازمی ہے جو اگست ۱۹۳۴ء کے اواخر میں مستشرقین کے اجتماع منعقدہ بون Bonn میں پڑھا گیا تھا۔ ایچ۔ ایچ شیڈر رباعیات کو عمر خیام سے منسوب کرنے کے بارے میں بدرجۂ غایت بلکہ مبالغہ آمیز حد تک متشکک ہے، آخر میں وہ کہتا ہے ''کہ عمر خیام کا نام ایران کی تاریخ ادبیات سے نکال دینا چاہیے'' اسے کرسٹن سین کے طبع کردہ رسالے اور نوروز نامہ کے مستند ہونے میں بھی شبہ ہے، شیڈر کا مقالہ کتابی صورت میں طبع ہو گا، خلاصے کے لیے دیکھیے *ZMDG*، ج ۱۳ / ۲، ۱۹۳۴ء، ص ۲۵ تا ۲۸۔

نتائج: اوپر کے مطالعے کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے پاس کوئی ایسی چیز نہیں جسے خیام کی شاعرانہ تصنیفات کا منقّح متن *recensio recepta* کہا جا سکے، اس تاریخی شخصیت کی خصوصیات کے بارے میں ہم کیا کہ سکتے ہیں جس کی خط و کتابت تو ہمارے پاس موجود ہو مگر بمشکل ایک خط بھی مستند قرار نہ پا سکے، بلکہ بہت سے خطوط الحاقی ثابت ہو جائیں، مثلاً تصوف کے اہم مسئلے کو لیجیے، ژوکووسکی اسے خیام کی شاعری میں بہت اہمیت دیتا ہے، مگر کرسٹن سین کو اس سے انکار ہے، اگرچہ اس رجحان کی تائید میں جس کی تصدیق کافی طور پر نہیں ہو سکتی، خیام کا رسالۂ مابعد الطّبیعیات پیش کیا جا سکتا ہے جس میں صوفی طالبان حق کو سب سے زیادہ عزت و احترام کی جگہ دی گئی ہے، (دیکھیے روزن Rosen، ۱۹۲۶ء)۔

جس کسی نے بھی خیام پر قلم اٹھایا ہے،

اسے رباعیات کے خیالات و جذبات کا نمایاں تضاد ضرور محسوس ہوا ہے ۔ خیام کی شاعری سے جس خصوصی وصف کو منسوب سمجھا گیا ہے وہ صرف طنزیہ قنوطیت اور اپیقوری لذت پسندی کا متبادل ہونا ہی معلوم ہوتا ہے، یعنی ایک طرف تو ہماری اس ہستی مستعار کی بے چارگی کا شعور اور“ دوسری طرف ”آج کے دن خوش باش“ (carpe diem) کا اصول ۔ تاہم یہ بات ماننا ہی پڑتی ہے کہ خیام کی شاعری کا قنوطی پہلو قدیم سوانح نگاروں کے حوالوں اور اس سے بھی زیادہ خود اس کے عربی ابیات کے باعث صحیح تر ہے، جنہیں ہم تک پہنچتے پہنچتے شکست و ریخت کا سامنا تو شاید کرنا پڑا ہو مگر روایت عامہ کے لیے ان کی تقلید کرنا ممکن نہ تھا، (ایف ۔ روزن F. Rosen نے اپنے دقیقہ رس مقالہ مطبوعہ ۱۹۲۶ء میں ان عربی ابیات کو استعمال کیا ہے).

فٹز جیرالڈ کا ترجمہ: عوام (فرنگ) کے وسیع حلقوں میں خیام کی مقبولیت ای فٹز جیرالڈ (۱۸۰۹ء تا ۱۸۸۳ء) کے انگریزی ترجمے کی مرہون منت ہے، مگر اس ترجمے کو جو نادر شاعرانہ خوبیوں کا حامل ہے اور جس کی طبع ثانی ۱۱۰ رباعیات پر مشتمل ہے (طبع سوم میں ۱۰۱ رباعیات ہیں) لفظی معنوں میں ترجمہ نہیں کہا جا سکتا، E. Heron Allen نے جس نے بڑی احتیاط سے انگریزی اور فارسی متنوں کا مقابلہ کیا ہے (*Sante Side-light upon Fitzgerald's Poem "The Rubā‘iyat of Omar Khayyam"*، ۱۸۹۸ء) یہ ثابت کر دیا ہے، کہ ۴۹ رباعیات کا معنوی لحاظ سے صحیح ترجمہ کیا گیا ہے ۔ ۴۴ کا سراغ ایک سے زیادہ رباعیوں میں مل سکتا ہے، دو رباعیاں ایسی ہیں جو صرف نکولاس Nicolas کی اشاعت ہی میں پائی جاتی ہیں، ۲ میں اصل رباعیات کی پوری روح پائی جاتی ہے، ۲ کے متعلق خالصةً عطار کی ہونے کا سراغ لگایا جا سکتا ہے، دو خیام کی پیروی میں ہیں لیکن حافظ کے رنگ سے متاثر ہیں اور تین (صرف پہلی دو اشاعتوں میں) ایسی ہیں جو شناخت نہیں ہو سکیں ۔ فٹز جیرالڈ کے ترجمے کو اس کے مداحین قریب قریب مذہبی عقیدت کے جس جذبے سے دیکھتے ہیں، اس کی وضاحت کے لیے عمر خیام کلب کا ذکر کیا جا سکتا ہے جس کی بنا ۱۸۹۲ء میں لندن میں رکھی گئی تھی (اس کی تقلید میں متعدد کلب امریکہ میں قائم ہوئے) نیز J. R. Tutin کی کتاب *A concordance to fitzgerald's translations*، لندن ۱۹۰۰ء سے بھی اس عقیدت کا پتا چلتا ہے ۔

مآخذ: (۱) دیکھیے وہ تصانیف جن کا ذکر اس مقالے میں کیا گیا ہے، قدیم تر مآخذ کے لیے دیکھیے: (۲) H. Ethe در *G I Ph.*، ۲: ۲۲۵ تا ۲۷۷؛ (۳) Browne: *A. Literary History of Persia*، ۱۹۰۶ء، ۲: ۲۴۶ تا ۲۵۹؛ (۴) Krimsky: *Istoria Persti* (*Trudi povostokove deniyu*)، ج ۱، عدد ۴)، ماسکو ۱۹۰۹ء، ص ۳۵۸ تا ۳۹۰، تازہ ترین اور بہت جامع کتاب: (۵) A. G. Potter کی *A bibliography of the Ruba'iyat of 'Omar Khayyam, together with Kindered matter in prose and verse pertaining thereto*، ہے (طبع ثانی) لندن ۱۹۲۹ء، صفحات ۳۱۳ (اس میں ۳۰۸ مطبوعہ موضوعات شامل ہیں، نیز ۵۰ سے زیادہ اہم قلمی نسخوں اور متن کی ۳۵ اشاعتوں کا ذکر ہے).

اس کے علاوہ خیام پر زیادہ اہم مقالے یہ ہیں: (۶) P. Horn: *Gesch. d. Persischen Litteratur*، لائپزگ ۱۹۰۱ء، ۱۵۰ تا ۱۵۵؛ (۷) H. B. Batson کی Fitz Gerald کے متن کی طبع لندن ۱۹۰۰ء کا مقدمہ از E. D. Ross (ص ۱ تا ۹۱)؛ (۸) R. A. Nickolson ترجمۂ Fitz Gerald کا مقدمہ (طابع A. and C. Black) لندن ۱۹۰۹ء (متعدد بار شائع ہوا)؛ (۹) محمد خان قزوینی: اس کی طبع چہار مقالہ کے حواشی در *G M S*.

۱۹۱۰ء، ص ۲۰۹ تا ۲۲۸ اور ۳۰۹ نیز ملخص در ترجمۂ ای - جی براؤن، ۱۹۰۶ء، ص ۱۳۳ تا ۱۳۹؛ (۱۰) E. Bertels : *Očerk istorii Persidskoy literaturi*، لینن گراڈ ۱۹۲۸ء، ص ۴۴ تا ۴۵۔

فارسی متن کی اهم یورپی اشاعتیں حسب ذیل هیں: (۱) J. B. Nicolas (فرانسیسی ترجمے کے ساتھ)، پیرس ۱۸۶۷ء؛ (۲) E. Heron Allen (مخطوطۂ باڈلین کا چربہ ۸۶۵ھ/۱۴۶۰ء، مع انگریزی ترجمہ)، لنڈن ۱۸۹۸ء؛ (۴) F. Rosen، برلن، مطبع کاویانی، ۱۳۰۴ھ/۱۹۲۵ء؛ (۵) حسین دانش، ترکی میں دلچسپ تعارف و ترجمے کے ساتھ، بار دوم، قسطنطنیہ ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۷ء؛ (۶) Christensen : *Critical Studies* (v.s)، اهم مجموعوں میں شامل رباعیات کی ایک مکمل تقابلی فہرست کے ساتھ؛ (۷) B. Csillik : *Les manuscrits mineurs des Rubāʿiyāt de ʿOmar Khayyam dans la Bibl. Nationale, textes originaux des mss., Suppl. persan* عدد ۷۷۷، ۸۲۶، ۷۴۵، ۷۹۳، ۱۴۵۸، ۱۳۲۷، ۱۸۱۷، ۱۳۲۵، ۱۹۳۳ء، یہ کتاب *Travaux de la Bibl. Universitaire de Szeged* کے عدد ۲ کی حیثیت میں شائع هوئی ہے، ج ۸ (فرانسیسی میں مقدمہ) + ۹۶ ص (مقدمہ در زبان هنگری) + ۸۰ ص (فارسی متن) [یہ کتاب بڑی جامع ہے].

یورپ کی اهم زبانوں میں ترجمے، انگریزی ترجمے: دیکھیے اوپر کی تصانیف (۱) Whinfield؛ (۲) Heron-Allen؛ (۳) Christensen؛ (۴) J. Payne؛ (۵) F. Rosen : *The quatrains newly translated*، لنڈن ۱۹۳۰ء؛ جرمن ترجمے: (۱) A. von Schack، Stuttgart ۱۸۷۸ء؛ (۲) Bodenstedt، Breslau ۱۸۸۱ء؛ (۳) F. Rosen : *Die Sinnsprüche Omars des Zeltmachers* (متعدد اشاعتیں)؛ فرانسیسی ترجمے: دیکھیے اوپر (۱) Nicolas؛ (۲) Ch. Grolleau، پیرس ۱۹۰۲ء؛ (۳) Claude Anet (بہ امداد محمد خان قزوینی)، پیرس ۱۹۲۰ء (۱۴۴ رباعیات)؛ نیز دیکھیے انگریزی، فرانسیسی، جرمن، اطالوی اور ڈنمارکی (Danish) میں ترجموں کا وہ بڑا مجموعہ جو N. H. Dole نے مرتب کیا، بوسٹن اور لنڈن ۱۸۹۸ء، ۲ جلدیں، صفحات clxxix + ۵۰۶ - منفرد رباعیات کا ترجمہ یورپ کی اکثر زبانوں اور غیر یورپی زبانوں میں هوچکا ہے، جن میں باسکیہ (Basque)، یدیہ (Yiddish) اور غجری (Gypsy) زبانیں شامل هیں - جدید عربی ترجمے: (۱) احمد حامد الصراف، بغداد ۱۳۵۰ھ/۱۹۳۱ء، (مع طویل مقدمہ)؛ (۲) السید احمد الصافی النجفی، دمشق ۱۳۵۰ھ.

(V. MINORSKY)

عِمْران: عبرانی: عَمرام، یصہر بن قاهث بن لاوی کا بیٹا، اس نے یوخابد سے شادی کی اور جب عمران کی عمر ۷۰ سال تھی تو یوخابد کے بطن سے حضرت موسیٰؑ پیدا هوے - عمران نے ۱۳۷ سال کی عمر پائی (ابن الاثیر، ۱: ۱۱۹؛ الثعلبی، ص ۹۹؛ الکسائی، ص ۲۰۱ اور الطبری، ۱: ۳۴۴) - یہ بیان بائیبل کے بیان سے اس حد تک مختلف ہے کہ کتاب خروج (Exodus)، باب ۶، آیۂ ۲۰ کی رو سے عمرام قہات کا بیٹا اور یصہار کا بھائی تھا اور اس کی کل عمر ۱۳۷ سال تھی - عمران مصر کا وزیر اعظم مقرر هوا اور هر رات اسے فرعون کی خوابگاہ کی نگرانی اور حفاظت کرنا پڑتی تھی (الکسائی، ص ۲۰۱) - ایک صبح نجومیوں نے بادشاہ کے روبرو اعلان کیا کہ اس کا آئندہ دشمن کچھ هی دیر پہلے ماں کے پیٹ میں آچکا ہے اور اس کا ستارہ طلوع هو چکا ہے جو نہایت بلند اور روشن ہے - فرعون نے مصر کی دائیوں کو حکم دیا کہ وہ گھر گھر پھر کر بنو اسرائیل کی تمام حاملہ عورتوں کا کھوج نکالیں اور ان کے نام درج کریں، مگر ان دائیوں نے عمران کی بیوی کا معائنہ نہ کیا کیونکہ وہ جانتی تھیں کہ عمران فرعون کے پہلو سے جدا هی نہیں هوتا - اس طرح حضرت موسیٰؑ یقینی موت سے بچ

گئے (دیکھیے الکسائی، محل مذکور)۔ اسی طرح تالمود میں بھی عمران کو مصر کا ممتاز ترین انسان بنایا گیا ہے (سوطہ ۱۲ ب؛ باب ب، ۱۲؛ خروج، ۲: ۱۳)۔ قرآن مجید (۳ [آل عمرٰن]: ۳۵) (اِذْ قَالَتِ امْرَاَتُ عِمْرٰنَ) میں جس عمران کا ذکر آیا ہے [وہ حضرت عیسٰیؑ کے نانا عمران بن ماثان ہیں اور حضرت موسٰیؑ کے والد کا نام عمران بن قاہث ہے]۔ الثعلبی (ص ۲۲۰) نے خاص طور پر اس کی طرف توجہ دلائی ہے اور لکھا ہے کہ دونوں کے زمانے میں ۱۸۰۰ سال کا وقفہ تھا۔ قرآن مجید میں جس عمران [بن ماثان یا ابن ہاشم] کا ذکر آیا ہے اس کی بیوی حنّة بنت فاقوذ حضرت مریمؑ کی ماں اور حضرت عیسٰیؑ کی نانی تھی، لہٰذا یہ عمران بن ماثان [حضرت مریمؑ کے والد ہیں (دیکھیے ابن کثیر: البدایة ۲: ۵۹ ببعد)]۔

مآخذ: (۱) تفسیر قرآن مجید از الزمخشری، البیضاوی وغیرہ؛ (۲) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۲۰؛ (۳) الکسائی: قصص الانبیاء، ص ۱۹۳ تا ۱۹۵؛ (۴) الطبری: تاریخ، ۱: ۴۴۴ تا ۵۵۴؛ (۵) ابن الاثیر، ۱: ۱۱۹، ۱۲۰؛ (۶) Weil: *Bibl. Legenden*، ص ۲۱۳؛ (۷) [ابن کثیر: البدایة والنهایة، ۲: ۵۷ ببعد]۔

(J. EISENBERG)

⊗ تعلیقہ: سورۂ آل عمران میں خانوادہ عمران کی تفضیل کا ذکر ہے۔ [اس خاندان کا سلسلہ حضرت عیسٰیؑ کے نانا سے چلتا ہے۔ حضرت مریمؑ کی والدہ حنّة بنت فاقوذ عمران کی بیوی تھیں (امْرَاَتُ عِمْرٰنَ) اور اسی نسبت سے حضرت مریم کو سورۂ تحریم میں بنت عمران کہا گیا (۶۶: ۱۲)]۔ حضرت زکریاؑ، حضرت یحیٰؑ، حضرت عیسٰیؑ خاندان عمران سے تھے؛ سورہ آل عمران میں ان کا خصوصی ذکر ہے۔ [ہمارے قدیم مؤرخین، مفسرین اور ماہرین انساب تسلیم کرتے ہیں کہ مریمؑ بنت عمران آل داودؑ میں سے تھیں؛ محمدؒ بن اسحاق ''صاحب مغازی''، حافظ ابن عساکر اور دوسرے علمائے انساب نے عمران کو آل داؤد سے قرار دیا ہے۔ انجیل لوقا کے مطابق حضرت زکریاؑ اور ان کی بیوی ہارونؑ کی اولاد تھے اور مریمؑ ان کی قریبی رشتہ دار (لوقا ۱/۵، ۳۶)۔ [یہ بھی یاد رہے کہ بنی اسرائیل اپنے پیغمبروں اور بزرگوں کے ناموں پر اپنے بچوں کے نام رکھتے تھے۔ عیسائی محققین کے مطابق ''بائیبل میں حضرت مریم علیہا السّلام کے نسب نامے کے متعلق کچھ مذکور نہیں'' (*The New Bible Dictionary*، ۱۹۷۷ء)]۔ قرآن مجید کے نزدیک حضرت عیسٰی علیہ السّلام ''ابن مریم'' ہیں، لہٰذا آپ آل عمران کے چشم و چراغ تھے۔

(عبدالقادر [و ادارہ])

عِمران بن حِطّان السَّدوسی: ایک عرب شاعر جو بصرے میں پیدا ہوا۔ وہ ایک پرہیزگار انسان تھا اور قرآن مجید اور حدیث کا عالم تھا۔ اسے بصرے کے تابعین کے طبقۂ دوم میں شمار کیا جاتا ہے۔ اس نے حضرت عائشہؓ اور دیگر صحابہؓ رسول اکرم، صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم، سے احادیث روایت کیں، لیکن کہا جاتا ہے کہ آخر عمر میں وہ اپنی بیوی کے اثر سے خارجی ہو گیا تھا۔ اس وقت وہ اس قدر ضعیف ہو چکا تھا کہ خوارج کی خدمت تلوار کے ذریعے نہیں کر سکتا تھا، اس لیے اسے قَعَدَة (دیکھیے Brunnow: *Die Charidschiten*، ص ۲۹) میں شمار کیا جاتا ہے۔ اس نے اپنی جماعت کے مقاصد کی تکمیل کے لیے ایک مبلغ اور خصوصاً ایک شاعر کی حیثیت سے کام کیا۔ جب الحجاج عراق کا والی مقرر ہوا اور اس نے خوارج پر جبر و تشدد شروع کیا تو عمران مجبوراً وہاں سے فرار ہو کر شام چلا گیا جہاں رَوح بن زِنباع

اس سے بڑی خاطر تواضع سے پیش آیا۔ جب اس کے ہاں قیام کی خبر عبدالملک کو پہنچی، تو وہ الجزیرة کی طرف قَرقیسِیَہ میں زُفَر بن حارث کے پاس بھاگ گیا۔ یہاں بھی جلد ہی اس کی مخبری کر دی گئی، چنانچہ وہ عُمان چلا آیا جہاں ابو بِلال مِرداس بن اُدَیّة کے ہوا خواہوں نے اس کا خیر مقدم کیا۔ جب ایک بار پھر الحجّاج نے اس کا کھوج لگا لیا، تو اس نے آخرکار رُوذ مَیسان میں پناہ لی جو کوفے سے زیادہ دور نہ تھا۔ یہیں اس نے وفات پائی.

مآخذ: (۱) ابن سَعْد: الطبقات، ۷/۱: ۱۱۳؛ (۲) الجاحظ: البیان، ۱: ۱۳۲، ۱۳۶؛ (۳) المُبَرّد: الکامل، طبع Wright، ص ۵۳۱ تا ۵۳۳؛ (۴) الاَغانی، ۱۶: ۱۵۲ ببعد؛ (۵) عبدالقادر البغدادی: خزانة الادب، ۲: ۴۳۴ تا ۴۴۱؛ [(۶) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادّہ؛ (۷) ابن حجر: الاصابہ، ۳: ۱۶۸]۔

(C. BROCKELMANN)

عِمران بن شاهین: اس نے آل بُویہ کے ابتدائی ایّام میں دریاے فرات کے زیریں، دلدلی علاقے (بطائح، رک بآن) میں بڑی سرگرمی دکھائی تھی۔ وہ واسط اور بصرے کے درمیان ایک گاؤں الجامِدة کا رہنے والا تھا۔ ایک جرم کے ارتکاب کے باعث اسے روپوش ہونا پڑا۔ اس کے بعد اس نے رہزنوں کی زندگی بسر کرنا شروع کر دی اور اس کے لیے قرب و جوار کے علاقے میں اسے بہترین وسائل و مواقع بھی حاصل تھے۔ اس نے ابوالقاسم البَرِیدی [رک بہ البَرِیْدی] سے ایک معاہدہ کر لیا جس نے یہ محسوس کیا تھا کہ بطائح کو دشمنوں کے حملوں سے بچانے کے لیے موزوں ترین آدمی عِمران ہی ہے؛ چونکہ بصرے کو جانے والی سڑک اس کے رہزن ساتھیوں کی وجہ سے غیر محفوظ ہو گئی تھی، اس لیے مُعِزّالدّولہ بویہی کو مجبورًا کئی بار اس کے خلاف فوجی دستے بھیجنے پڑے، مگر وہ اس کا کچھ بھی نہ بگاڑ سکے، بلکہ اکثر اوقات یہ ہوتا تھا کہ وہ بعض ایسے مقامات میں جا پھنستے جہاں سے لوٹنا ناممکن ہو جاتا۔ صرف ضرورت سے مجبور ہو کر مُعِزّالدّولہ نے اسے اس ضلع کا حاکم بنا دیا۔ اس کے باوجود وقتًا فوقتًا عِمران اور اس کے رہزن ساتھی اپنی پرانی سرگرمیاں دوبارہ شروع کر دیتے تھے۔ مُعِزّالدّولہ اور اس کے جانشین بختیار نے اس صورت حال کو ختم کرنے کی کئی بار کوشش کی مگر ناکام رہے۔ اپنی موت یعنی ۳۶۹ھ/۹۷۹ء تک عِمران بطائح کا مالک بنا رہا اور اس کے بعد اس کا بیٹا حسین اس کا جانشین ہوا۔ عَضُدالدّولة کو اس کے ساتھ بھی وہی تجربہ ہوا جو اس کے پیشرو کو اس کے باپ کے ساتھ ہوا تھا، تاہم ۳۷۲ھ/۹۸۲-۹۸۳ء میں حسین کو اس کے بھائی ابوالفرج نے قتل کر ڈالا، لیکن اگلے ہی سال ابوالفرج کو بھی حاجب المظفّر بن علی [رک بآن] کے ہاتھوں، جو اس کے باپ کے زمانے میں سپہ سالار تھا، یہی انجام دیکھنا پڑا۔ حاجب نے حسین کے ایک نابالغ لڑکے ابوالمعالی کو بادشاہ بنا دیا، لیکن تھوڑے ہی عرصے بعد صمصام الدّولہ بویہی کی طرف سے ایک جعلی فرمان تقرری کے ذریعے اس کی جگہ خود فرمانروا بن بیٹھا۔ ۴۱۲ھ/۱۰۲۱ء میں ایک بار پھر عِمران کے ایک بیٹے ابوالہیجا، محمّد نے تخت حاصل کرنے کے لیے ہاتھ پاؤں مارے، مگر ناکام رہا.

مآخذ: ابن الاثیر، طبع Tornberg، جلد ۹.

اَلعِمْرانی: معین الدّین الہندی، ان کی ولادت دہلی میں ہوئی اور وہ اپنے وطن کے علما سے تعلیم حاصل کر کے ایک مشہور و معروف عالم بنے۔ انہوں نے اپنی زندگی کا بیشتر حصّہ دہلی میں طلبہ کو درس دینے میں گزارا۔ ابتدا میں معین الدّین سلسلۂ چشتیہ کے اولیا، بالخصوص اپنے ہم عصر ناصرالدّین محمود المعروف بہ چراغِ دہلی کو پسند نہیں

کرتے تھے، لیکن مؤخرالذکر کی روحانی قوت اور زہد و اتقا نے انھیں ان کے قدموں میں بیٹھنے اور بعد ازاں ان کے ھاتھ پر بیعت کرنے پر مائل کر دیا۔ العمرانی پر سلطان محمد بن تغلق (۷۲۵ھ/۱۳۲۴ء تا ۷۵۲ھ/۱۳۵۱ء) کی خاص نظر عنایت تھی۔ اس نے انھیں شیراز بھیجا، تاکہ القاضی عضد الدین الایجی (م ۷۵۶ھ/۱۳۵۵ء) کو دھلی آنے اور اس کے دربار کی زینت بننے پر راغب کریں۔ العمرانی نے وھاں جا کر اس کی تدبیر تو کی، لیکن قاضی موصوف کو آمادہ کرنے کے بجائے وہ خود اپنی باقی ماندہ زندگی وھیں بسر کرنے پر مجبور کر دیے گئے۔

وہ حسب ذیل کتابوں کے مصنف ھیں: (۱) فقہ حنفی میں عبداللہ بن احمد النسفی کی موجز کتاب کنز الدقائق کی شرح؛ (۲) سراج الدین یوسف بن ابی بکر بن محمد بن علی السکاکی (م ۶۲۶ھ/۱۲۲۹ء) کی مفتاح العلوم کی شرح؛ (۳) محمد بن محمد الاخسیکثی (م ۶۴۴ھ/۱۲۴۶ء) کی المنتخب فی اصول الدین کی شرح، یہ کتاب فقہ حنفی کے مطابق اصول فقہ کے بارے میں ھے۔

مآخذ: (۱) عبدالحق الدھلوی: اخبار الاخیار، ص ۱۳۲؛ (۲) آزاد بلگرامی: سبحۃ المرجان، ص ۳۳؛ (۳) صدیق حسن خان: ابجد العلوم، ص ۸۹۲؛ (۴) امیر محمد: حدائق الحنفیہ، ص ۳۰۴۔

(ھدایت حسین)

⊘ **عمرانیات:** رک بہ (علم) عمرانیات۔

⊗ **عمرکوٹ:** (امرکوٹ) سندھ کا ایک قصبہ جو ۲۵ درجہ ۲۲ ثانیہ عرض البلد شمالی اور ۶۹ درجہ ۷۱ ثانیہ طول البلد مشرقی میں واقع ھے۔ روایت ھے کہ اس کی بنیاد سومرا راجپوتوں نے رکھی تھی، جنھوں نے علاء الدین خلجی (۱۲۹۴ء تا ۱۳۱۶ء) [رک باں] کے عہد میں اسلام قبول کر لیا تھا۔ یہ قصبہ جودھپور سے آنے والی شاھراہ پر اس جگہ واقع ھے جہاں یہ سندھ میں داخل ھوتی ھے۔ ۱۹۵۱ء کی مردم شماری کے مطابق اس کی آبادی ۵۱۴۲ تھی، جن میں سے ۱۹۵۷ مسلمان تھے۔

تاریخ: ۱۲۲۶ء میں یہ شہر سومرہ راجپوتوں سے سوڈھا راجپوتوں نے لے لیا اور وہ ۱۳۳۰ء تک اس پر قابض رھے، لیکن جب سومرہ برسر اقتدار آئے تو انھوں نے سوڈھوں کو عمرکوٹ سے نکال بھگایا۔ ۱۴۳۹ء میں سوڈھا راجپوتوں کو دوسری مرتبہ اقتدار حاصل ھو گیا۔ یہی زمانہ تھا جب ھمایوں [رک باں] شیر شاہ [رک باں] کے ھاتھوں شکست کھا کر سندھ آیا تھا اور ھندوستان میں پیش قدمی کی تدبیریں کر رھا تھا۔ کبھی یہ خیال ھوتا تھا کہ باھر سے نئی کمک لے کر سلطنت کی بازیافت کے لیے کوشش کرے۔ سوڈھا شہزادے نے ھمایوں کی خاطر و مدارات میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی۔ اس شہزادے کے مختلف نام بتائے گئے ھیں، یعنی پرسال، پرشاد، یا پرپیا۔ اس شہر کے پرانے قلعے میں شہنشاہ اکبر ۵ رجب ۹۴۹ھ/۲۳ نومبر ۱۵۴۲ء کو پیدا ھوا۔ ۱۵۹۰ء میں جب عبدالرحیم خانخاناں [رک باں] نے سندھ فتح کیا تو عمرکوٹ سلطنت مغلیہ کا ایک حصہ بن گیا، لیکن ۱۵۹۹ء میں ایک ارغون شہزادے ابوالقاسم سلطان نے مغل سپہ سالار کو وھاں سے نکال دیا۔

۱۷۳۶ء میں نور محمد کلہوڑا (۱۱۳۱ھ/۱۷۱۹ء تا ۱۱۶۷ھ/۱۷۵۵ء) نے آخری سوڈھا راجپوت شہزادے کو یہاں سے نکال دیا اور شہر پر قبضہ کر لیا۔ ۱۷۳۹ء میں جب نادر شاہ دھلی کو تاخت و تاراج کر کے ایران واپس جا رھا تھا تو اس نے سندھ پر بھی حملہ کیا۔ نور محمد صحرائی علاقے کی طرف بھاگا، مگر نادر شاہ نے اسے اطاعت قبول کرنے پر مجبور کر دیا۔ بعد کے زمانے میں ایک

کلھوڑا سردار نے یہ قلعہ رانی جودھ پور کے ہاتھ فروخت کر دیا، لیکن اسے ۱۸۱۳ء میں تال پوروں نے چھین لیا۔ اس کے بعد قلعہ عمر کوٹ کی فوجی اہمیت جاتی رہی۔ ۱۸۴۳ء میں سندھ فتح ہو جانے پر یہ قصبہ انگریزوں کے ہاتھ آ گیا۔

گلبدن بیگم عمر کوٹ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتی ہے کہ ''یہ ایک خوبصورت مقام ہے جہاں بہت سے تالاب ہیں''، لیکن اب یہ ایک چھوٹا سا قصبہ ہے، جہاں سوائے مذکورہ بالا تاریخی قلعے کے کوئی اہم عمارت موجود نہیں۔ قلعہ پختہ اینٹوں سے تعمیر کیا گیا ہے اور اس کا رقبہ کوئی پانچ سو فٹ مربع ہے۔ دیواروں کی بلندی چالیس فٹ ہے اور ان پر گچ کا پلستر ہے۔ اس چار دیواری میں پتھر کے اٹھارہ ستونوں والے مورچے بنے ہوئے ہیں اور ہر کونے پر برج ہیں۔ اس کے اندر ایک اور قلعہ ہے جس کے پھاٹک کے برج پر سات توپیں نصب ہیں؛ قلعے کے چار پھاٹک ہیں اور آج کل اس میں اعلٰی حکام کی سکونت کے لیے ایک قیام گاہ اور دوسری سرکاری عمارتیں بن گئی ہیں۔ ریل بھی اس قصبے سے گزرتی ہے۔ چھور کا ریلوے سٹیشن یہاں سے چودہ میل کے فاصلے پر ہے۔ قلعے کے شمال کی جانب ایک پرانی نہر ہے، جہاں سال میں کچھ عرصے تک پانی جمع رہتا ہے۔ شہر کے شمال مغرب کی طرف وسیع باغات ہیں، جن میں مور کثرت سے پائے جاتے ہیں۔

پرانا قلعہ جس میں اکبر پیدا ہوا تھا، نور محمد کلھوڑا نے ۱۷۴۶ء میں مسمار کرا دیا تھا اور اسی کی جگہ یہ نیا قلعہ تعمیر کرایا تھا۔ اکبر کی جائے پیدائش پر، جو شمال مغرب کی طرف شہر سے کوئی نصف میل کے فاصلے پر واقع ہے، ایک پتھر کی سل ایک بڑے سے چبوترے پر لگی ہوئی ہے، جس پر یہ کتبہ کندہ ہے: ''شہنشاہ اکبر یہاں ۹۶۳ھ میں پیدا ہوا''۔ درحقیقت یہ اکبر کی تاجپوشی کی تاریخ ہے اور یہ یادگاری چبوترا ۱۸۹۸ء میں ایک شخص ہاشم شاہ نامی نے تعمیر کرایا تھا۔

مآخذ: (۱) B. Gazetteer of Sind، ۶ : ۲۲؛ (۲) Imp. Gaz. of Ind.، ۲۳ : ۱۱۶ تا ۱۱۸؛ (۳) گلبدن بیگم: ہمایون نامہ، [طبع بیورج Beveridge]، لندن ۱۹۰۲ء، ص ۵۸؛ (۴) ابوالفضل: اکبر نامہ، ۱ : ۱۸۲؛ (۵) تاریخ معصومی، طبع داؤدپوتا ۱۹۳۸ء، ص ۱۷۷؛ (۶) جوہر آفتابچی: تذکرۃ الواقعات، اردو ترجمہ از معین الحق، (۱۹۵۵ء)، ص ۵۴، ۵۵؛ (۷) Erskine: Hist. of India under Baber and Humayun، ۲ : ۲۰۵؛ (۸) علی شیر قانع: تحفۃ الکرام، ۳ : ۳۶، ۱۰۹؛ (۹) Journal of the Sind Hist. Soc.، ج ۲، ۳؛ (۱۰) Goldsmid: Historical Memoir on Shikarpur، ۱۷ و ۱۸؛ (۱۱) H. T. Sorley: Shah Abdul Latif of Bhit، ص ۳۰؛ (۱۲) تاریخ ریگستان (سندھی زبان میں، کراچی ۱۹۵۶ء)، ص ۶۹ بعد؛ (۱۳) V. A. Smith: Akbar the Great Moghul، ص ۱۳، حاشیہ؛ (۱۴) J. Todd: Annals and Antiquities of Rajistan، لندن ۱۹۱۴ء، ۲ : ۳۵۲؛ (۱۵) D. Seton: History of the Caloras؛ [(۱۶) S. K. Banerji: Humāyūn Badshah، ج ۲، لکھنؤ ۱۹۳۱ء، ص ۷۲ بعد]۔

(بزمی انصاری)

⊗ **عَمْروؓ بن اُمَیّہ**: بن خُوَیلد [بن عبداللہ] بن ایاس بن عبد بن ناشرۃ بن کَعب بن جُدَیّ بن ضَمرۃ بن بکر بن عبد مناۃ بن کنانۃ (دیکھیے وستنفلٹ؛ ابن حزم: جمہرۃ): عہد نبوی میں ممتاز سیاسی خدمات انجام دی ہیں۔ انہیں اسلام کا سب سے پہلا سفیر سمجھا جا سکتا ہے۔ ان کی تاریخ ولادت معلوم نہیں، لیکن وہ ۲۰ قبل ہجرت کے لگ بھگ قرار دی جا سکتی ہے، کیونکہ وہ آغاز ہجرت ہی میں

اہم سفارتی فرائض انجام دیتے نظر آتے ہیں، جیسا کہ آگے ذکر آئے گا۔ ان کا انتقال خلافت حضرت معاویہؓ میں (یعنی ۶۰ھ سے قبل) کسی تاریخ کو ہوا۔

قبیلہ ضمرہ عہد نبوی میں بدر اور اس کے مضافات میں آباد تھا۔ ابن حبیب (کتاب المنمّق، ص ۱۹۴، مخطوطہ کھجوا لائبریری، لکھنؤ) کے مطابق ان کی شادی آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی رشتے کی پھوپی سُخَیلہ بنت عُبَیدہ بن الحارث بن المطّلب سے ہوئی تھی، اسی لیے ان کی اولاد کو خلفاے بنو عبد شمس میں شمار کیا جاتا ہے۔ ان کے خسر عُبَیدہ اوّلین مسلمانوں میں سے تھے جو غزوۂ بدر میں شہید ہوے۔ ابن حجر (تہذیب، ۸ : ۶) کے بیان کے مطابق ان کی کنیت ابو امیہ تھی۔ کئی بچے ہوے جن میں سے جعفر، عبداللہ اور الفضل، نیز ان کا بھتیجا الزِّبرِقان محدّثین میں شمار ہوتے ہیں۔ ابن عبدالبرّ نے لکھا ہے کہ ان کا ایک بیٹا حضرت ابو ہُرَیرہؓ کا شاگرد تھا جن کے گھر میں اس نے حدیث نبویؐ پر بہت سی کتابیں (کتبا کثیرۃ) لکھی دیکھی تھیں (جامع بیان العلم، ۱ : ۷۴).

خاندان عبد شمس کے حلیف ہونے ہی کا غالباً یہ نتیجہ تھا کہ عمروؓ بن امیہ اکثر حبش کا سفر کیا کرتے تھے، کیونکہ اہلِ مکہ نے جب بیرونی حکمرانوں سے ایلاف یعنی تجارتی کاروان لانے کی اجازت اور امن نامے حاصل کیے تو عبد شمس کو نجاشی نے اپنے ملک کی بابت پروانہ عطا کیا تھا (ابن سعد ۱/۱ : ۴۲ تا ۴۵؛ الطبری، سلسلہ اوّل، ص ۱۰۸۹؛ الیعقوبی: تاریخ، ۱ : ۲۸۰، السُّہیلی: الرّوض الانف، ۱ : ۴۸؛ ابن حبیب: المحبّر، ص ۱۶۲؛ مروج الذّہب، ۳ : ۱۲۱ تا ۱۲۲؛ انساب الاشراف ۱ : ۲۶، مخطوطہ استانبول، وغیرہ)۔ السہیلی (۱ : ۲۱۵) کا بیان ہے کہ ایک خانہ جنگی میں کسی حبشی شہزادے کو اس کے چچا نے قید کر کے فروخت کر دیا تھا اور وہ کافی عرصے تک بدر میں قبیلۂ ضمرہ کے غلام کی حیثیت سے مقیم رہا اور اس نے عربی سیکھ لی۔ پھر حالات پلٹے تو وہی غلام بعد میں وطن واپس جا کر نجاشی بنا۔ مہاجرین مکہ کو اسی نے پناہ دی تھی۔

ابن سعد (۴/ ۱ : ۱۸۲ تا ۱۸۳) کے بیان کے مطابق بدر اور اُحد کے غزوات میں عمرو بن امیہ کو اہل مکہ کے ساتھ دیکھا گیا، مگر یہ کہ اُحد سے مشرکین کی واپسی پر ۴ھ میں اس نے اسلام قبول کر لیا۔ شکست بدر سے کھسیانے ہو کر اہل مکہ نے ایک وفد حبشہ بھیجا تاکہ مسلمان مہاجرین کی "تحویل ملزمین" کے طور پر سپردگی کا مطالبہ کریں تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے عمروؓ بن اُمیّہ کو مسلمانوں کی وکالت اور سفارش کے لیے حبشہ بھیجا تھا اور سیرۃ الشّامی میں صراحت ہے کہ "عمرو بن امیہ نے اس وقت تک اسلام قبول نہیں کیا تھا".

۴ھ میں جو ستّر مبلغ بئر معونہ [رکّ باں] بھیجے گئے تھے اور جنھیں عامر بن الطُّفَیل نے راستے میں غدّاری سے قتل کر دیا تھا، ان میں حضرت عمروؓ بھی شریک تھے اور وہ واحد شخص تھے جو زندہ بچے۔ (ابن الطُّفَیل نے یہ کہہ کر انھیں رہا کیا تھا کہ "میری ماں نے ایک غلام آزاد کرنے کی منت مانی تھی")۔ وہ واپس پیدل مدینے آ رہے تھے کہ راستے میں [بنو کلاب کے دو آدمی جنھیں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے امان دی تھی] مگر عمرو بن امیّہ کو اس کا علم نہ تھا، ملے۔ عمرو نے جوشِ انتقام میں انھیں قتل کر دیا۔ جب آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کو اس کی خبر ہوئی تو آپؐ نے مقتولوں کی دیت ادا فرمائی۔

اسی زمانے میں چند اور مسلمانوں کو تبلیغ کے بہانے بلا کر الرجیع کے مقام پر قتل کیا گیا۔ ان میں سے ایک (خُبَیب) کو جو گرفتار ہوے تھے،

مکے لے جا کر فروخت کر دیا گیا، جہاں جشن منا کر انہیں سر عام وحشیانہ انداز میں قتل کیا گیا اور ان کی لاش سولی پر لٹکا دی گئی؛ چونکہ جنگ بدر میں ابو سفیان کا بیٹا اور خسر مارے گئے تھے، اس نے بھی اسی زمانے میں ایک بدوی کو مدینے بھیجا کہ دھوکے سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو شہید کر دے، مگر اس کا پتا چل گیا۔ ان حالات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے عمروؓ بن امیہ اور سلمہؓ بن سلامہ کو مکے بھیجا کہ خُبیبؓ کی لاش کو سولی پر سے اتار کر دفن کریں، نیز ابو سفیان کو قتل کریں۔ ابن سعد (۲/۱ : ۶۸، وغیرہ) کے بیان کے مطابق ابو سفیان تو بچ گیا، لیکن خبیبؓ کی لاش نکال لینے میں کامیابی ہو گئی۔ عمروؓ نے تین مقامی آدمیوں کو قتل کر دیا اور ایک کو زندہ گرفتار کر کے مدینے لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو اپنی کار گزاری سنائی۔

الیعقوبی (۲ : ۷۷) نے لکھا ہے کہ عمروؓ بن امیہ کو بنو الدئل میں بھی سفیر و مبلغ کی حیثیت سے بھیجا گیا مگر انہیں کوئی کامیابی نہ ہوئی۔

بقول ابن الجوزی (المنتظم، ۲ : ۸۸) ۵ھ اور بقول دیگر مؤرخین ۶ھ میں مکے میں سخت قحط پڑا تھا، حتی کہ لوگ ذبیحہ جانوروں کا خون تک پکا کر کھانے پر مجبور ہو گئے تھے۔ اس موقع پر اہل مکہ کی دل دہی اور انسانی ہمدردی کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے پانچ سو دینار کی خطیر رقم حضرت عمروؓ بن امیہ کے ہاتھ بھیجی کہ فقرائے مکہ میں تقسیم کریں۔ اس پر ابو سفیان نے جھنجلا کر کہا تھا ”محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ہمارے نوجوانوں کو ورغلانا چاہتا ہے“ (السرخسی: شرح السیر الکبیر، ۱ : ۹۹)۔ غالباً اسی سفارت کے سلسلے میں یہ بھی مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے مکے کے تین بڑے سرداروں، ابوسفیان، سہیل بن عمرو اور صفوان بن امیہ کے لیے بھی سونے کے خصوصی تحفے بھیجے۔ سہیل و صفوان نے تو انہیں لینے سے انکار کر دیا، لیکن ابوسفیان نے لے کر غربا میں تقسیم کر دیا (الیعقوبی، ۲ : ۵۷)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا مدینے سے ابو سفیان کو کھجور کی بڑی مقدار بھیجنا اور معاوضے میں کھالیں طلب کرنا بھی (جن کا ذخیرہ غالباً ابو سفیان کے پاس پڑا ہوا تھا) اسی زمانے کے متعلق مروی ہے (السرخسی: المبسوط، ۱۰ : ۹۲؛ وہی مصنف: شرح السیر الکبیر، ۱ : ۷۰)۔ کوئی تعجب نہیں کہ یہ بھی اسی سفارت کے سلسلے میں ہو۔ مقصد قریش کی تالیف قلبی تھا۔

[اس سفارت کے ضمن میں بنو ضمرہ اور بنو خزاعہ کے کشیدہ تعلقات کا پتا بھی چلتا ہے۔ بقول ابن سعد (۴/۱ : ۳۲ تا ۳۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت عمرو بن امیہؓ کو بھی عمروؓ بن الفغواء کے ہمراہ کر دیا تھا]۔ آخر الذکر کے تعلقات موروثی جھگڑوں کے باعث بنو ضمرہ سے خراب تھے، اس لیے انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے علاقۂ ضمرہ سے گزرتے وقت محتاط رہنے کی تاکید کی تھی۔ اتفاق یہ ہوا کہ عمروؓ بن امیہ کسی ضرورت سے اپنے رفیق سے علیحدہ ہو گئے اور شاید ان کی قوم کو علم بھی ہو گیا۔ ابن الفغواء تاڑ گئے اور اونٹ کو دوڑا کر ضمریوں کی آمد سے قبل ان کی سرزمین سے باہر نکل گئے۔ بعد ازاں عمرو بن امیہ اپنے رفیق سے آ ملے اور معذرت چاہی۔ پھر باقی سفر بے خرخشہ طے ہوا۔

۶ھ کے اواخر میں حکمرانوں کے نام جو تبلیغی خطوط لکھے گئے ان میں سے نجاشی کے نام کا مکتوب نبویؐ عمروؓ بن امیہ ہی کے ہاتھ بھیجا گیا اور بظاہر اسی وقت ان کے ذمے یہ کام بھی کیا گیا کہ حبشہ میں ام حبیبہؓ بنت ابی سفیان کا آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے غائبانہ عقد کرائیں اور انہیں نیز تمام دیگر مسلمانوں کو، چاہے وہ مکی

مہاجر ہوں یا نو مسلم حبشی، ساتھ لے کر مدینے واپس آئیں۔ حضرت عمروؓ نے یہ فرائض حسن و خوبی سے انجام دیے (ابن سَعْد، ۴/۱: ۱۸۳، وغیرہ).

۹ھ میں غزوہ تبوک میں دُومۃ الجَنْدل کی مہم میں حضرت خالدؓ بن الولید کے ساتھ عمرو بن امیہ بھی موجود تھے۔ اکیدر [صاحب دُومۃ الجندل، القاموس] کی گرفتاری کی خبر اور کچھ نفیس مال غنیمت آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم تک پہنچانے کے فریضے پر حضرت خالدؓ نے انہیں کو مامور کیا تھا (المقریزی: الامتاع، ۱: ۴۶۴).

تقریباً ۱۰ھ میں جب مُسَیلمہ الکذّاب [رکّ بآں] نے نبوت کا دعوٰی کیا اور آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم کو ایک خط لکھا تو اس کا جواب پہنچانے کے لیے عمروؓ بن امیّہ ہی مامور ہوئے (ابن الکلبی: جمہرۃ الانساب، مخطوطہ لنڈن)۔ بعد ازاں انہوں نے مدینے میں توطن اختیار کر لیا اور محلہ خَرّاطین میں مقیم ہو گئے (ابن سعد، ۴/۱: ۱۸۳) اور وہیں بڑی عمر میں وفات پائی (ابن حجر: تہذیب، ج ۸، ع ۶).

ان کی ہوشیاری ضرب المثل ہے۔ قریش انہیں نہایت چالاک، فطین اور فتّان سمجھتے تھے اور ان سے بہت گھبراتے تھے۔ کہتے ہیں کہ مشہور ”داستان امیر حمزہ“ میں ”عمرو عیار“ کا کردار انہیں کی شخصیت کی افسانوی پیشکش ہے.

مآخذ: متن مقالہ میں بیان شدہ حوالوں کے علاوہ ابن عبدالبر: الاستیعاب؛ ابن حجر: الاصابہ؛ ابن الاثیر: اُسد الغابۃ، وغیرہ میں ان کے نام کے تحت حالات، نیز کتب سیرت کے اشاریات میں ان کا نام دیکھا جائے.

(محمد حمیداللہ)

- **عَمْرو بن الاَہْتَم**: (= سِنان) بن سُمَیّ التمیمی المِنقری، بنو تمیم کا ایک مشہور شخص جو شعر اور خطابت میں اپنی نمایاں قابلیت کی وجہ سے مشہور ہے۔ یہ شخص اپنے حسن و جمال کی وجہ سے بھی مشہور تھا اور اسی وجہ سے اس کا لقب المُکَحَّل (سرمگین چشم) ہو گیا تھا۔ وہ ہجرت سے چند سال پہلے پیدا ہوا اور ۹ھ / ۶۳۰ء میں اپنے قبیلے کے ایک وفد کے ساتھ مدینے حاضر ہوا۔ وہ ۱۱ھ / ۶۳۲ء میں [مرتد ہو گیا] اور اس نے مدعیۂ نبوت سَجاح (رکّ بآں) کی پیروی اختیار کر لی، لیکن وہ پھر اسلام لے آیا اور اسلامی فتوحات میں شریک رہا۔ اس نے رِشْہر کی فتح کی منظوم خبر حضرت عمرؓ کی خدمت میں پیش کی۔ اس کی وفات کا سال ۵۷ھ / ۶۷۷ء بتایا جاتا ہے۔ اس کے قصائد میں، جن میں سے کچھ ہم تک پہنچے ہیں، معنویت کی نسبت لفظوں کا بانکپن اور شان و شکوہ زیادہ ہے. [دیکھیے الاغانی، ۲۱: ۲۷۱، س ۱۴؛ الجاحظ: البیان، قاہرہ ۱۳۳۳ھ، ۱: ۲۷؛ دُمیۃ القصر، ۲: ۹۹، میں اس رائے کا نصف اول حمّاد الراویہ سے منسوب ہے].

حدیث میں ہے کہ اس کی فصاحت کو دیکھ کر رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ و سلّم نے اپنا یہ مشہور قول ارشاد فرمایا تھا کہ: اِنَّ مِنَ البیان لسحراً.

مآخذ: (۱) ابن قُتَیْبَہ: الشعر و الشعراء، ص ۴۰۱ تا ۴۰۴؛ (۲) المُفَضَّل الضَّبّی: المُفَضَّلیّات، طبع Ch. Lyall، ص ۲۳۵ تا ۲۵۰، ۸۲۰ تا ۸۳۷؛ [(۳) ابن عبدربّہ: العقد الفرید، ۱۳۲۱ھ، ۱: ۱۱۷؛ ۳: ۹۵ و ۱۱۷]؛ (۴) الاغانی، بار اول، ۴: ۸ تا ۱۰؛ ۱۲: ۴۴؛ ۲۱: ۱۷۴؛ (۵) البلاذری: فتوح، ص ۳۸۷؛ (۶) المُبَرِّد: الکامل، ۱: ۶۵؛ ۲: ۴۷۶؛ (۷۷۴)؛ (۷) الطَّبری: ۱: ۱۷۱۱ تا ۱۷۱۶، ۱۹۱۹؛ (۸) الحماسہ (طبع فریتاغ)، ۱: ۷۲۲؛ (۹) ابن الاثیر: اُسد الغابۃ، قاہرہ ۱۲۸۶ھ، ۴: ۸۷ ببعد؛ (۱۰) ابن حَجَر: الاصابہ، عدد ۵۷۷۰ [طبع ۱۳۲۳ھ، عدد ۵۷۶۵]؛ (۱۱) ابن نُباتہ: شرح العیون، اسکندریہ ۱۲۹۰ھ، ص ۷۷ ببعد؛ (۱۲) المَرْزُبانی: مُعْجَم، ص ۲۶۲؛ [(۱۳) لسان العرب، دیکھیے عبدالقیوم: فہارس لسان العرب، فہرست اول، بذیل مادہ].

(A. J. WENSINCK [و ادارہ])

* **عَمْرو بن سعید**: بن العاص بن امیّۃ الاُموی، معروف بہ الاَشْدَق۔ بنو امیّہ کا عامل اور سپہ سالار: ۶۰ھ/۶۸۰ء میں جب یزید بن معاویہؓ تخت نشین ہوا تو وہ والی مکّہ تھا۔ اسی سال اسے مدینے کا والی بنا دیا گیا۔ یزید کے فرمان کے مطابق اس نے مکّے پر حملے کے لیے ایک فوج بھیجی تا کہ عبداللہ بن الزبیرؓ کو جنہوں نے دعوی خلافت کیا تھا زیر کرے۔ اس کی قیادت عبداللہؓ بن الزّبیر کے ایک بھائی کے سپرد کی جس کا نام عَمْرو تھا، لیکن عَمْرو کو قید کر لیا گیا اور اسے کوڑے مارتے مارتے ہلاک کر دیا گیا۔ اس کے بعد کے سال کے اختتام پر الاَشْدَق کو معزول کر دیا گیا۔ کچھ عرصے کے بعد وہ خلیفہ مروان کے ساتھ مصر کی مہم میں شریک ہوا اور جب خلیفہ کی غیر حاضری میں مُصعب بن الزّبیر نے شام کو دوبارہ فتح کرنے کی کوشش کی اور فلسطین پر حملہ کر دیا تو مروان نے الاَشدق کو اس کے مقابلے میں بھیجا اور اس نے اسے پسپا ہونے پر مجبور کیا۔ یزید کی وفات کے بعد جو مجلس مشاورت منعقد ہوئی تھی اس میں یہ ذکر آ چکا تھا کہ مروانؒ کے بعد بالآخر عَمْرو بن سعید کے خلیفہ بننے کا امکان ہے۔ سعید خلیفہ کا بھانجا تھا اور باپ کی طرف سے بھی اس کا خلیفہ سے کچھ رشتہ تھا؛ چونکہ وہ اہل شام میں بہت مقبول تھا، اس لیے ممکن تھا کہ وہ خطرے کا سبب بن جائے، لیکن جب مروان نے اپنی حیثیت مستحکم کر لی تو اس نے لوگوں سے اپنے دو بیٹوں، عبدالملک اور عبدالعزیز، کے حق میں زبردستی بیعت لے لی۔ عبدالملک تخت نشین ہوا تو اسے عَمْرو کی طرف سے خوف لاحق تھا اور یہ خوف بالکل بے بنیاد بھی نہ تھا؛ چنانچہ ۶۹ھ / ۶۸۹ء میں خلیفہ نے عراق پر فوج کشی کی تو الاَشْدق نے اس کی غیرحاضری سے فائدہ اٹھا کر اپنے حق خلافت کا دعوی کر دیا اور دمشق میں ایک خطرناک بغاوت برپا کر دی۔ عبدالملک کو واپس آنا پڑا اور عمرو نے اس وقت تک اطاعت نہ کی جب تک کہ اپنی زندگی اور آزادی کے بحال رہنے کا وعدہ نہ لے لیا، تاہم خلیفہ نے چند دنوں بعد اس ممکن خطرے کا استیصال ہی کرنے کا فیصلہ کر لیا؛ چنانچہ اس نے عمرو کو اپنے محل میں بلوایا جہاں از روی روایت عبدالملک نے اسے اپنے ہاتھ سے قتل کر دیا (۷۰ھ / ۶۹۰ء).

مآخذ: (۱) البلاذری: انساب الاشراف، ۴، جزء ب، اشاریہ؛ (۲) ابن سعد، ۵ : ۱۷۶ تا ۱۷۷؛ (۳) الیعقوبی، ۲ : ۸۱ ببعد؛ (۴) الطّبری، ۱ : ۱۷۷۹ ببعد؛ (۵) ابن الاثیر، ۴ : ۲۱۸ ببعد؛ (۶) المسعودی: مروج، ۵ : ۱۹۸ ببعد، ۲۰۶، ۲۳۳ ببعد، ۹ : ۵۸؛ (۷) الاغانی، اشاریہ؛ (۸) المرزبانی: معجم، ص ۲۳۱؛ (۹) Wellhausen : *Das arabische Reich*، ص ۱۰۸، ۱۱۸؛ (۱۰) Buhl : *Die Krisis der Umajjadenherrschaft im Jahre 684*، در ZA، ۲۷ : ۵۰ تا ۶۴.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

عَمْروؓ بن العاص: (العاصی) السّہمی، قریشی النسب اور صحابی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم۔ تاریخ اسلام میں انہوں نے جو حصّہ لیا اس کا آغاز اس وقت ہوا جب ۸ھ / ۶۲۹ - ۶۳۰ء میں وہ مشرف بہ اسلام ہوے۔ اس وقت وہ ضرور ادھیڑ عمر کے ہوں گے، کیونکہ اپنی وفات کے وقت جو تقریباً ۴۳ھ/۶۶۳ء میں ہوئی، ان کی عمر ۹۰ سال سے تجاوز کر گئی تھی۔ وہ اپنے زمانے کے مدبر سیاست دانوں میں شمار ہوتے تھے اور ہمیں بھی اس رائے سے اتفاق کرنا پڑے گا۔ مکّے والوں میں سے جو لوگ اوروں سے زیادہ صاحب نظر تھے انہوں نے غزوہ احزاب میں مدینے کا محاصرہ ناکام

ہونے کے بعد ہی اسلام کی حقانیت کے بارے میں غور کرنا شروع کر دیا تھا اور اسلام کی صداقت پر انھیں یقین ہو گیا تھا۔ اس لیے خالدؓ بن الولید، عثمانؓ بن طلحہ اور عمروؓ بن العاص جیسے آدمی فتح مکہ سے پہلے ہی اسلام لے آئے۔ بعض روایات میں ہے کہ عمروؓ بن العاص ملک حبش کے عیسائی بادشاہ نجاشی کے زیر اثر اسلام میں داخل ہوے۔ اس کے بعد انھوں نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم کے زیرِ ہدایت اپنی خدمات کا آغاز کر دیا۔ چند چھوٹے چھوٹے معرکوں میں بھیجنے کے بعد آپؐ نے حضرت عمروؓ کو عُمان روانہ کیا اور وہاں پہنچ کر انھوں نے دو بھائیوں جیفر اور عباد بن جُلَنْدی (الأزدی) سے جو وہاں کے حاکم تھے سلسلۂ گفت و شنید شروع کر دیا؛ چنانچہ وہ دونوں حلقۂ اسلام میں داخل ہو گئے۔ عمان جانے کے بعد انھیں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم کو دوبارہ دیکھنا نصیب نہ ہوا۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم کی وفات کی خبر انھیں عمان ھی میں ملی اور وہ اسے سن کر مدینے واپس آ گئے، لیکن انھیں وہاں زیادہ عرصے ٹھیرنا نہ ملا۔ غالباً ۱۲ھ / ۶۳۳ء میں خلیفہ حضرت ابوبکرؓ نے انھیں فوج دے کر فلسطین بھیج دیا۔ ھمیں معلوم ہے کہ فتح شام (رکّ بہ فلسطین) کے بیانات کسی قدر مبہم و ملتبس ہیں (دیکھیے نیز Caetani: *Annali dell' Islam*، بذیل ۱۲ھ)، لیکن یہ یقینی بات ہے کہ اس کارروائی میں حضرت عمرو نے بہت نمایاں حصہ لیا تھا۔ دریاے اردن کے مغرب کے علاقے کی تسخیر بالخصوص انھیں کا کارنامہ تھا، اور وہ جنگ اَجْنادین اور یرموک اور فتح دمشق میں بھی شامل تھے۔

پھر بھی ان کی اصل شہرت فتح مصر کی وجہ سے ہے۔ بعض مآخذ کی رو سے وہ اپنی فوج لے کر اپنی ذمے داری پر وہاں گئے تھے، لیکن زیادہ امکان اس کا ہے کہ حضرت عمرؓ کو اس مہم کی اطلاع دے دی گئی تھی (دیکھیے Wellhausen: *Skizzen und Vorarbeiten*، ۶ : ۹۳)۔ اس کا بھی امکان ہے کہ یہ کام انھیں کے حکم سے کیا گیا تھا۔ اس میں تو شک ہی نہیں کہ بہت جلد ان کے لیے حضرت الزّبیرؓ کی قیادت میں کمک بھیجی گئی۔ تاریخ فتح مصر کے لیے رکّ بہ مصر۔ یہاں فقط مندرجۂ ذیل باتوں کی طرف توجہ دلانا مقصود ہے: ۱۸ھ/ ۶۴۰ء کے موسم گرما میں یونانیوں کو ھلیوپولیس [= بعلبک؛ مدینۃ الشمس] پر شکست ہوئی؛ ۲۰ھ/ ۶۴۱ء میں بابل (Pabylon) پر عربوں کا قبضہ ہوا؛ ۲۱ھ / ۶۴۲ء میں اسکندریہ ان کے زیرِ اقتدار آ گیا (رکّ بہ مقوقس)، لیکن حضرت عمروؓ کا کارنامہ فقط مصر کا فتح کرنا ہی نہیں تھا؛ انھوں نے اس کے نظام حکومت، محکمۂ عدل و انصاف کے نظم و نسق اور ٹیکس (ضرائب) عائد کرنے کے قواعد و ضوابط بھی مقرر کیے؛ فسطاط کی بنیاد بھی انھیں نے رکھی جسے بعد میں مصر کہا گیا اور جس کا نام چوتھی صدی ہجری/ دسویں عیسوی میں قاہرہ [رکّ باں] ہو گیا۔

یہ بات ھماری سمجھ میں آ سکتی ہے کہ جب خلیفہ ثالث حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنی خلافت کے شروع ہی میں حضرت عَمروؓ بن العاص کو معزول کر کے عبداللہ بن سَعْد بن ابی سَرْح کو ان کی جگہ والی مقرر کیا تو حضرت عمروؓ کو یہ بات ضرور ناگوار گزری ہو گی؛ چنانچہ حضرت عَمروؓ بن العاص ناراض ہو کر کاروبار حکومت سے کنارہ کش ہو گئے۔ جب حضرت خلیفہ عثمان رضی اللہ عنہ کے لیے فضا مکدر ہو گئی تو حضرت عمروؓ نے یہ تدبیر کی کہ اپنے آپ کو ان کے دشمنوں سے الگ تھلگ رکھا۔ اس فتنے کے دوران میں وہ مکہ مکرمہ میں قیام پذیر رہے۔ جب جنگ جَمَل (رکّ بہ الجمل)

ختم ہوئی اور میدان خلافت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ صرف دو مدمقابل باقی رہ گئے تو صرف اس وقت ہی حضرت عمروؓ بن العاص دوبارہ میدان عمل میں آئے اور انہوں نے کھلم کھلا امیر معاویہؓ کا ساتھ دیا۔ معرکہ صِفّین میں وہ شامی سوار فوج کے قائد تھے۔ جب فتح حضرت علیؓ کی ہوتی نظر آئی تو انہوں نے یہ کارگر حیلہ نکالا کہ اپنی فوج کے نیزوں پر قرآن کے اوراق بلند کر دیے۔ یہ تدبیر چل گئی اور لڑائی کا فیصلہ نہ ہو سکا۔ اس کے بعد دونوں فریق تحکیم پر متفق ہو گئے اور اس کے لیے دو حَکم، حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ اور عمروؓ بن العاص مقرر ہوئے۔ فیصلے کے لیے مقررہ دن کے آنے سے پہلے حضرت عمروؓ بن العاص نے امیر معاویہؓ کے حق میں یہ اہم اقدام کیا کہ مصر پر قبضہ کر کے اسے امیر معاویہؓ کے علاقے میں شامل کر دیا۔ حضرت علیؓ کی طرف سے والی مصر اس وقت محمد بن ابی بکر تھے۔ ایک نوجوان شخص کو زیر کر لینا عمروؓ بن العاص جیسے تجربہ کار سپہ سالار کے لیے کوئی مشکل کام نہ تھا۔ انہوں نے محمد بن ابی بکر کو ۳۸ھ / ۶۵۸ء میں شکست دی اور انہیں قتل کر دیا۔

اسی سال (ماہ شعبان میں) حضرت عمروؓ بن العاص اَذْرُح [رَکّ بآں] روانہ ہوئے تاکہ حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ کے ساتھ مل کر حَکم کے فرائض انجام دیں (یہ تاریخ اس ترتیب تاریخی کے مطابق ہے جو الطبری، ۱ : ۳۴۰۷ میں بمطابق الواقدی دی گئی ہے)۔ یہاں بھی انہوں نے اپنی سیاسی فطانت و حزم کا نہایت واضح ثبوت دیا۔ ان کی تدبیر سے نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ نے کھڑے ہو کر اعلان کر دیا کہ وہ معاویہؓ اور علیؓ دونوں کو خلافت کے منصب اعلیٰ کے لیے نااہل سمجھتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ سے حق خلافت جاتا رہا، لیکن حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو کوئی نقصان نہیں ہوا، کیونکہ وہ تو محض حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا قصاص طلب کرنے کے لیے لڑے تھے۔ حضرت عمروؓ اپنی وفات تک والی مصر رہے۔ ۱۰ رمضان ۴۰ھ/ ۲۲ جنوری ۶۶۱ء کو وہ محض اتفاق سے زادویہ کے ہاتھوں قتل ہونے سے بچ گئے، جو ان تین خارجیوں میں سے ایک تھا جنہوں نے بقول بعض اپنے مذہبی جنون کی بنا پر حضرت علیؓ، امیر معاویہؓ اور حضرت عمروؓ تینوں رہنماؤں کو قتل کرنے کا منصوبہ بنایا تھا۔ [اتفاق سے جس دن زادویہ مصر پہنچا] عمروؓ ناسازی طبع کی وجہ سے صلوٰۃ [الفجر] کی امامت کرنے کے لیے نہ آ سکے اور انہوں نے اپنی جگہ خارجہ بن حُذافہ کو نماز پڑھانے کے لیے مامور کر دیا۔ [زادویہ نے منصوبے کے مطابق حملہ کیا] اور خارجہ کو مہلک زخم لگایا۔ اپنا کام ختم کر لینے کے بعد جب قاتل کو حقیقت معلوم ہوئی تو اس نے کہا کہ ”میرا ارادہ تو عمروؓ بن العاص کو قتل کرنے کا تھا مگر اللہ کا فیصلہ یہ تھا کہ خارجہ قتل ہو“۔ [حضرت عمروؓ بن العاص بڑے خوش گفتار مصاحب اور شیریں بیاں خطیب، قادر الکلام مدبر، سیاستدان اور سپہ سالار تھے۔ حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم عسکری مہموں میں ان پر اعتماد فرماتے؛ ان کی قدر کیا کرتے اور ان کے لیے اللہ تعالیٰ سے رحم و کرم کی دعا فرماتے تھے (سیراعلام النبلاء، ۳ : ۴۳ و ۴۹)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے یہ بھی فرمایا : عمرو بن العاص قریش کے صالحین میں سے ہیں : العاص کے دونوں بیٹے مؤمن ہیں (یعنی عمرو اور ہشام)؛ عمرو بن العاص، ان کے بیٹے عبداللہ اور ام عبداللہ پر مشتمل خاندان کو بہترین گھرانا قرار دیا

(البدایة والنهایة، ۸: ۲۶)۔ ان سے ۲۹ حدیثیں بھی مروی ہیں]۔

مآخذ: (۱) ابن حَجَر: الاصابه، ۳: ۲ ببعد؛ (۲) ابن الاثیر: اُسْدُ الغابه (قاهره ۱۲۸۶ھ)، ۴: ۱۱۵؛ (۳) النّوَوی (طبع ووستنفلد)، ص ۴۷۸ ببعد؛ (۴) البلاذُری (طبع ڈخویه)، بمدد اشاریه؛ (۵) الطبری (طبع ڈخویه)، بمدد اشاریه؛ (۶) ابن سَعْد، ۴/ ۱: ۲۰۰؛ (۷) الیعقوبی (طبع Houtsma)، بمدد اشاریه؛ (۸) Caetani: *Annali dell' Islam*، بمدد اشاریه؛ (۹) Butler: *The Arab conquest of Egypt*، لنڈن ۱۹۰۲ء؛ (۱۰) S. Lane Poole: *A History of Egypt* (لنڈن ۱۹۰۱ء)، ج ۶؛ [(۱۱) ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۲: ۴۳۴؛ (۱۲) البلاذری: انساب الاشراف، پہلی جلد، بمدد اشاریه؛ (۱۳) ابن حزم: جمهرة انساب العرب، ص ۱۶۳؛ (۱۴) ابن کثیر: البدایة والنهایة، بمواضع کثیره، بالخصوص ۸: ۲۵ تا ۲۷؛ (۱۵) حسن ابراهیم حسن: تاریخ عمرو بن العاص]۔

(A. J. WENSINCK و [اداره])

● **عَمْرو بن عُبَیْد بن باب:** اوّلین معتزله میں سے تھا۔ اس کی کنیت ابو عثمان تھی۔ اس کے دادا باب کو مسلمانوں نے کابل میں گرفتار کیا تھا۔ خود وہ بلخ میں ۸۰ھ/ ۶۹۹ء میں پیدا ہوا تھا اور بنو تمیم کی ایک شاخ [یَرْبوع بن مالک] کا مولٰی تھا۔ بظاہر اس کا باپ بصرے میں منتقل ہو گیا تھا اور معلوم ہوتا ہے کہ عمرو کچھ مدت حضرت حسنؒ البصری کے حلقۂ درس میں شامل رہا؛ اگرچہ الجاحظ یہ بھی کہتا ہے کہ وہ فضل بن عیسٰی الرُّقاشی کا شاگرد تھا۔ اس کا کچھ تعلق یزید ثالث سے بھی تھا۔ اس نے اپنے زهد و ورع کے سبب بڑی شہرت حاصل کی اور اس کی رسائی خلیفه المنصور کے دربار میں بھی تھی۔ وہ المنصور سے مذهبی اور اخلاقی مسائل پر بےباکانه گفتگو کیا کرتا تھا اور کبھی کوئی انعام قبول نہیں کرتا تھا۔ المنصور کردار کی مضبوطی کی بنا پر اس کی بڑی عزت کرتا تھا اور اس کی وفات پر اس نے چند اشعار اس کی تعریف میں کہے تھے (دیکھیے المعارف)۔ اس کی وفات ۱۴۴ھ/ ۷۶۱ء میں یا اس کے لگ بھگ [مکے کے راستے میں] ہوئی [اور اسے مرّان میں دفن کیا گیا جو مکّے سے دو دن کی مسافت پر ہے]۔

واصل بن عطاء سے اس کے تعلقات کی صحیح کیفیت معلوم نہیں اور نہ یہ معلوم ہے کہ فرقۂ معتزله کے قائم کرنے میں ان دونوں کا کتنا حصه ہے۔ واصل بن عطاء کی بابت ایک کہانی مشہور ہے کہ وہ الحسن البصری کے حلقے سے علیحدہ ہو گیا جس پر الحسن نے کہا (اعتزل عنا)۔ یہی کہانی عمرو بن عُبَید اور الحسن اور عمرو اور اس کے شاگرد قتادہ دونوں کی بابت بھی بیان کی جاتی ہے۔ قدیم مصنف ابن قُتَیبه (م نواح ۲۷۰ھ/ ۸۸۳ء) عمرو سے واقف ہے مگر واصل سے نہیں۔ بِشر بن المُعْتَمِر (م ۲۱۰ھ/ ۸۲۵ء) اپنی جماعت کو عمرو کا پیرو بتاتا ہے اور اپنے مخالفین کو جہم کا (اِنْتصار، ص ۱۳۴)۔ کہا جاتا ہے کہ عمرو کے معتقدات عموماً واصل سے ملتے جلتے ہیں؛ صرف جنگ جمل کے فریقین کی بابت دونوں کے نقطۂ نظر میں کسی قدر اختلاف تھا۔ واصل کی شادی عمرو کی بہن سے ہوئی تھی؛ لہذا اس میں کچھ شبہه نہیں ہو سکتا کہ ان دونوں میں کوئی باہمی تعلق تھا؛ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ عمرو کا حصه واصل سے، جو اس سے تیرہ برس پہلے مر گیا تھا، متأخر فرقۂ معتزله کی تشکیل و تنظیم میں زیادہ ہو، بالخصوص اس لیے بھی کہ ابوالہُذَیل العلّاف عمرو کا شاگرد تھا (اِنْتصار، ص ۶۷)۔

مآخذ: (۱) الخیاط: الانتصار (طبع Nyberg)، ص ۶۷ تا ۷۹ ببعد، ۱۳۴، ۱۳۶؛ (۲) الاشعری: مقالات، ص ۲۱۰، ۲۸۸، ۲۲۲ ببعد؛ (۳) النوبختی: فرق الشیعہ، ص ۱۱؛ (۴) ابن قتیبہ: المعارف، ص ۲۴۳، ۳۰۱؛ (۵) السید المرتضی: منیہ، ص ۱۸، ۲۲ تا ۲۴؛ (۶) الجاحظ: البیان، قاہرہ ۱۳۴۵ھ / ۱۹۲۶ء، ۱: ۲۰۲؛ ۳: ۲۵۵؛ (۷) البغدادی: الفرق، ص ۱۹، ۹۸ تا ۱۰۱، ۲۲۴، ۳۰۹؛ (۸) الشہرستانی: الملل، ص ۲۷، ۳۳ ببعد؛ (۹) المسعودی: مروج الذہب، ۶: ۲۰۸ تا ۲۱۲، ۲۲۳؛ ۷: ۲۳۴ تا ۲۳۶؛ (۱۰) ابن خلکان، عدد ۵۱۰؛ (۱۱) A. S. Tritton: *Muslim Theology*، لنڈن ۱۹۴۷ء، ص ۵۰، ۶۰ تا ۶۲، جہاں مزید حوالے دیے گئے ہیں۔

(W. MONTGOMERY WATT)

* **عمرو بن عدی**: بن نصر بن ربیعہ، حیرہ کا پہلا لخمی بادشاہ۔ اس کے باپ عدی نے ایک حیلے سے کام لے کر (جس کا ذکر اساطیر عرب میں اکثر آتا ہے، دیکھیے حکایت عباسہ بنت المہدی) جذیمۃ الابرش [رک بآں] (جس کا وہ مصاحب خاص تھا) کی بہن رقاش سے شادی کر لی تھی۔ عمرو جو اس کے بطن سے پیدا ہوا جذیمہ کی نظر عنایت حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا، لیکن اس کے بعد عمرو کو ایک جن اٹھا کر لے گیا اور اسے گم شدہ سمجھ لیا گیا۔ انجام کار وہ پھر اپنے ماموں جذیمہ کو مل گیا۔ جب الزباء نے (جو زینوبیا Zenobia ملکۂ تدمر [= پالمیرا] ہی ہے) جذیمہ کو اپنے دام محبت میں پھنسا کر قتل کر دیا، تو عمرو نے لخمی تخت سلطنت پر جذیمہ کی جگہ لی اور اپنا دارالسلطنت حیرہ قرار دیا۔ اس کے بعد دانشمند قصیر کی مدد سے وہ الزباء کو قتل کرنے اور جذیمہ کا قصاص لینے میں کامیاب ہو گیا۔ قصیر نے اس موقع پر جو چال چلی تھی وہ بعض تاریخی مآخذ میں تفصیل سے درج ہے۔ یہ عربی مآخذ کا بیان ہے اور عمرو بن عدی کے وجود کا انکار مشکل ہے جس کا زمانۂ حیات تیسری صدی عیسوی میں مانا گیا ہے (*Essai*: Caussin de Perceval، ۲: ۳۵؛ اس کا زمانۂ حکومت ۲۶۸ تا ۲۸۸ء بتاتا ہے، لیکن مؤرخین اس کی حکومت کی مدت ۱۱۸ سال لکھتے ہیں)۔ علاوہ بریں اس کا نام النمارۃ کے کتبے میں بھی موجود ہے۔ دوسری جانب اس واقعے سے کہ اس کے نام کا بہت سی امثال کی تفسیر و توضیح میں ذکر کیا گیا ہے، ثابت ہوتا ہے کہ جب عمرو کی تاریخی حقیقت ضائع ہو گئی اور زینوبیا سے متعلق واقعات دھندلے پڑ گئے تو افسانہ نویسوں نے اس کے نام کو ان واقعات کے اوقات متعین کرنے کے لیے جو اپنی تاریخی ترتیب سے ہٹ گئے تھے، نیز ایسی امثال کی تشریح کے لیے افسانوں کو استعمال کرنا شروع کر دیا جن کا سمجھنا دشوار ہو گیا تھا۔ مثلاً اسے فاتح زینوبیا قرار دے کر افسانے نے اس سے اوریلیانوس (Aurelian) کے کارنامے کو منسوب کر دیا ہے؛ جس نے ۲۷۰ء تا ۲۷۳ء میں سلطنت تدمر (= پالمیرا)، پر قبضہ کر لیا تھا۔

مآخذ: (۱) الجاحظ: الحیوان، بار دوم، ۱: ۳۰۲؛ ۵: ۲۷۹؛ ۶: ۲۰۹؛ (۲) ابن قتیبہ: المعارف، قاہرہ ۱۳۵۳ھ / ۱۹۳۴ء، ص ۳۰۲؛ (۳) الطبری و (۴) ابن الاثیر، بمدد اشاریہ؛ (۵) المسعودی: مروج، ۳: ۱۸۳ ببعد؛ (۶) المرزبانی: معجم، ص ۲۰۷؛ (۷) الثعالبی: ثمار القلوب، ص ۵۰۵؛ (۸) المیدانی، قاہرہ ۱۳۵۲ھ، ۱: ۲۳۳ تا ۲۳۷؛ ۲: ۳۸۰، ۸۵ تا ۱۰۶؛ (۹) Caussin de Perceval: *Essai*، ۲: ۱۸ تا ۳۰؛ (۱۰) G. Rothstein: *Lahmiden*، برلن ۱۸۹۹ء، بمدد اشاریہ۔

(CH. PELLAT)

* **عمرو بن قمیئہ**: بن ذریح (ذریح) بن سعد الضبعی، جاہلی شاعر جو قبیلۂ بنو بکر کی شاخ قیس بن

ثعلبہ سے تھا ۔ اس کے حالات زندگی کی جو تفاصیل ہمارے پاس موجود ہیں، وہ یا ان جھگڑوں سے متعلق ہیں جو اس کے اپنے چچا مُرثد بن سعد کے ساتھ ہوئے جس کی بیوی نے اسے ورغلانے کی کوشش کی تھی، یا اس سفر سے جو اس نے امرؤ القیس کی ہمراہی میں بوزنطیہ کی طرف کیا تھا ۔ ابن قتیبہ (الشعر والشعراء، ص ۴۵) کا بیان ہے کہ وہ امرؤ القیس کے باپ حُجر کے خدام میں سے تھا، لیکن الاغانی (۱۶ : ۱۶۵ تا ۱۶۶) میں لکھا ہے کہ اس کی امرؤ القیس سے ملاقات اس وقت ہوئی جب وہ سن رسیدہ ہو چکا تھا ۔ چنانچہ وہ (۵۳۰ء و ۵۴۰ء کے درمیان بوزنطی علاقے ہی میں فوت ہو گیا اور اسی وجہ سے اس کا لقب عمرو الضائع ہو گیا ۔ اس کے اشعار کو جنہیں دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی کے نحویوں نے جمع کیا تھا، ناقدین شعر اکثر نقل کرتے رہے ہیں اور وہ ان کی لطافت و سادگی کے مداح ہیں انھیں Charles Lyall نے The poems of Amr son of Qami' ah، کیمبرج، ۱۹۱۹ء، کے عنوان سے طبع کیا ہے اور انگریزی میں ان کا ترجمہ بھی کیا ہے؛ چونکہ اسے عموماً ابن قمیئہ کہا جاتا ہے اس لیے اسے بعض اور افراد سے جو اسی کنیہ (معرفہ) سے معروف ہیں ملتبس نہ کرنا چاہیے، بالخصوص عبداللہ (یا معمّر) بن قمیئہ، والد جمیل العُذری اور شاعر ربیعہ بن قمیئہ الصّعبی سے (دیکھیے الآمدی : مختلف، ص ۱۶۸) ۔

مآخذ : دیوان میں جو ماخذ مذکور ہیں ان میں سے مندرجۂ ذیل کا ذکر کیا جا سکتا ہے : (۱) ابن قتیبہ : الشعر [والشعراء]، ص ۲۲۲ تا ۲۲۳؛ (۲) الاغانی، ۱۶ : ۱۶۳ تا ۱۶۶؛ (۳) البغدادی : خزانة [الادب]، ۲ : ۲۴۷ تا ۲۵۰؛ (۴) شیخو : شعراء النصرانیہ، ص ۲۹۳ تا ۲۹۷؛ نیز دیکھیے : (۵) G. Rothstein : Lahmiden، برلن ۱۸۹۹ء، ص ۶۷ تا ۷۷؛ (۶) O. Rescher : Abriss، ۱ : ۷۱ تا ۷۳؛ براکلمان : تکملة، ۱ : ۵۸؛ [لسان العرب میں اس کے سترہ اشعار، بیت دیے ہیں جن میں سے سوائے ایک کے سب دیوان میں موجود ہیں ۔ یہ زائد شعر بھی ناشر نے شامل کر دیا ہے ۔ الحصری : زہر الآداب (برحاشیۂ العقد الفرید) ۱۳۲۱ھ، ج ۲۵۲ ص ۳ میں بھی ایک ایسا شعر ہے جو دیوان میں نہیں ہے]

(CH. PELLAT)

عَمرو بن کُلثُوم : زمانۂ جاہلیت کا سردار اور شاعر ۔ وہ اپنی ماں کی طرف سے سردار اور شاعر المُہلہل [رک بآں] کا نواسا تھا ۔ وہ نوعمری ہی میں اپنے قبیلے جُشَم کا جو تَغلِب [رک بآں] کی ایک شاخ ہے، سردار بن گیا تھا ۔ یہ لوگ دریاے فرات کے درمیانی حصے کے قریب آباد تھے ۔ ہمیں اس کی زندگی کی بابت جو کچھ معلوم ہے وہ چند روایات تک محدود ہے، ایک روایت میں ان حالات کا ذکر ہے جن میں اس نے حیرہ کے بادشاہ عمرو بن ہند کو تقریباً ۵۶۸ء میں قتل کیا ۔ ایک اور روایت میں ان اسباب کی تشریح کی گئی ہے جن کی بنا پر اس نے حیرہ کے ایک اور بادشاہ النعمان بن المنذر (۵۸۰ تا ۶۰۲ء) کے خلاف ہجویہ اشعار لکھے تھے ۔ پہلی صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی کے آخر میں اپنے تغلبی ہم قبیلہ لوگوں کی نظر میں وہ ایک ایسا سن رسیدہ بزرگ تھا؛ (اس کا شمار المعمّرون میں ہے) جس کے گرد شہرت اور نیک نامی کا ایک ہالۂ نور تھا جو اسے حیرہ کے بادشاہوں کے اقتدار کی مزاحمت اور زمانۂ جاہلیت کی فضیلتوں کا مجسمہ ہونے کی وجہ سے حاصل ہو گیا تھا ۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ اس قصیدے کا خالق ہے، جس میں اس نے بکر کے مقابلے میں تغلب کے کارناموں کا ذکر کیا ہے ۔ [یہ قصیدہ اپنی فنی اور لسانی خوبیوں کی بنا پر مشہور مجموعۂ قصائد عرب میں شامل ہے جو المعلّقات السبع اور المعلّقات العشر کے نام سے

مشہور ہیں۔ عمرو بن کلثوم کے معلقے کا بھی دیگر معلقات کی طرح اُردو، فارسی، انگریزی اور جرمن زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ عربی میں کئی شرحیں موجود ہیں]۔ اس قصیدے کے علاوہ چند اور قطعات بھی ہیں جو عمرو کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں اور جن سے ایک چھوٹا سا دیوان ترتیب دیا گیا، جسے کرینکو Krenkow نے مجلّة المشرق، ۱۹۲۲ء، ص ۵۹۱ تا ۶۱۱ میں طبع کیا ہے۔ یہ سب قطعات جن میں روحِ جاہلی موجود ہے، اپنے جوش، اسلوب اور زبان کی سلاست کی وجہ سے لائقِ التفات ہیں.

مآخذ: (۱) ابن قُتَیبہ: الشعر والشعراء (طبع de Goeje)، ص ۱۱۵ تا ۱۲۰؛ (۲) الاغانی، بار دوم، ۱۱: ۴۲ تا ۵۴، ۵۲ تا ۶۰ (اس مواد کو شیخو نے شعراء النصرانیہ میں نقل کیا ہے، ص ۱۹۷ تا ۲۲۰) اور بعد ازآں Caussin de Perceval نے بھی *Essai sur l'histoire des Arabes*، پیرس ۱۸۴۷ء، ۲: ۳۶۳ تا ۳۹۰، ۳۷۳ تا ۳۸۴ میں؛ (۳) المَرزُبانی: معجم (طبع krenkow)، ص ۲۰۲؛ (۴) Rothstein: *Die Dynastie der Lahmiden in Hira*، برلن ۱۸۹۹ء، ص ۱۰۰؛ (۵) Nöldeke: *Fünf Mo'allakāt*، ویانا ۱۸۹۹ء، ج ۱؛ (۶) طٰہٰ حسین: فی الادب الجاہلی، قاہرہ ۱۳۴۵ھ/۱۹۲۷ء، ص ۳۳۶ تا ۳۴۱؛ معلقات کے ترجمے از Kosegarten ۱۸۱۹ء، *Caussin de Perceval* ۱۸۴۷ء؛ دیکھیے براکلمان: تکملہ، ۱: ۵۲.

(R. BLACHÈRE)

■ **عَمرو بن لُحَیّ**: [بنو خُزاعہ اور بنو کعب اور دیگر قبائل عرب کا جدِّ اکبر اور مورثِ اعلیٰ؛ اس کا پورا شجرۂ نسب یوں ہے: عمرو بن عامر بن لُحَیّ بن عامر بن قَمَعَة بن الیاس بن مُضَر بن نِزار بن مَعَدّ بن عَدنان (ابن حزم: جمہرة انساب العرب، ص ۲۳۳، ۲۳۵)۔ عام طور پر عمرو بن لُحَیّ بن قمعة بن خِنْدِف مشہور ہے۔ باپ کے بجائے دادا کی طرف نسبت کا عربوں میں عام رواج تھا۔ قمعہ کی ماں اور الیاس بن مضر کی بیوی کا نام لیلٰی بنت حُلوان بن عِمران بن الحافی بن قُضاعة تھا اور وہ ''خِندِف'' کے لقب سے مشہور تھی (القلقشندی: نہایة الارب، ص ۲۳۸)]۔ فتح الباری (۶: ۳۵۳) میں ہے کہ خَندفة تیز چلنے (ہرولة) کو کہتے ہیں: چونکہ ایک موقع پر وہ تیز چل رہی تھی کہ کسی نے اسے بروقت ٹوکا کہ: اَینَ تُخَنْدِفِین؟ [یعنی تم تیزی سے کہاں جا رہی ہو؟] اور اسی وقت سے ان کا نام خِنْدِف ہو گیا (ابن ہشام، ص ۵)؛ ابوالحسین بن فارس نے مجمل اللغة میں لکھا ہے کہ خَنْدَفَة تبختر کی چال کو کہتے ہیں اور ان کے لقب خِنْدِف کی یہی توجیہ کی ہے۔ عمرو بن لحی صاحبِ جاہ و جلال رئیس تھا۔ وہ اپنے زمانے میں عرب کا سب سے زیادہ دولتمند آدمی، مکے کا حاکم اور کعبے کا متولی تھا۔ کعبے کی تولیت کے حوالے سے ذکر ہو چکا ہے کہ عمرو بن لحی کی ماں قُہَیرہ بنت عمرو، قبیلۂ جُرہُم سے تھی (فتح الباری، ۶: ۳۵۲) اور اس کا نانا مکے کا آخری والی تھا۔ اس کے بعد بیت اللّٰہ کی تولیت عمرو بن لحی کو تفویض ہوئی اور یہ منصب جرہم سے نکل کر خُزاعہ میں آ گیا۔ دونوں قبیلوں میں اس معاملے میں چند لڑائیاں بھی ہوئیں۔ آخری نتیجہ یہ نکلا کہ جُرہُم مکے سے نکل گئے اور خزاعة نے تین سو برس تک کعبے کی تولیت کے فرائض انجام دیے.

عمرو بن لُحَیّ نے متولی کعبہ کی حیثیت سے حاجیوں کو مکے میں ثرید (شوربے میں ڈبوئی ہوئی روٹی) کھلائی۔ اس میں اونٹوں کے کوہان کی چربی اور ٹکڑے ڈالے جاتے تھے؛ یہ عربوں کا نہایت محبوب اور پر تکلف کھانا تھا۔ نیز اس نے اس سال عرب کے تمام حاجیوں کو یمن کی تین تین چادریں تقسیم کیں؛ یہ بُرد یمانی عرب کا مایۂ ناز لباس تھا.

وہ بڑا فیاض اور سخی تھا۔ بقول الازرقی ایک سخت قحط سالی کے زمانے میں اس نے دس ہزار اونٹنیاں تقسیم کیں (ص، ۵۸)؛ وہ غریبوں کو کھانا کھلاتا تھا اور قرضداروں کا قرض ادا کرتا تھا (اخبار مکۃ، ص ۱۳۳)۔

الازرقی نے کئی بار عمرو بن لحی کی عظمت و شان کا اعتراف کیا ہے: عمرو بن لحی اہل عرب میں شریف، سید اور مطاع تھا؛ جو اس کی زبان سے نکل جاتا، مذہب بن جاتا تھا، جس کی لوگ پیروی کرتے تھے (ص ۴۹، ۱۳۳)۔ عرب میں اس کا شرف اوج کمال پر پہنچا ہوا تھا اور اس کی بات مسلّم ہو جاتی تھی جس کی پیروی کی جاتی؛ نیز مخالفت نہیں کی جاتی تھی (ص ۵۸)۔ وہ مکے میں جو حکم دیتا تھا وہ تمام عرب میں چلتا تھا۔ اس کی نافرمانی نہیں کی جاتی تھی (محلّ مذکور)۔ یہ جملہ خاص طور پر قابل توجہ ہے۔ عمرو بن لحی مکے میں اور تمام عرب میں شرف کے اس درجہ پر پہنچا، جہاں زمانۂ جاہلیت میں نہ اس سے پہلے کوئی عربی پہنچا تھا اور نہ اس کے بعد پہنچا (محلّ مذکور)۔

دین ابراہیم کو تبدیل کرنے اور بت پرستی کو رواج دینے کی ذمے داری عمرو بن لُحَی پر عائد ہوتی ہے۔ وہ پہلا شخص تھا جس نے دین اسمٰعیلی بدل ڈالا اور عربوں کو بت پرستی کی دعوت دی (جمہرۃ انساب العرب، ص ۲۳۰)، بلکہ عملی طور پر بت پرستی کا آغاز کیا اور جانوروں کو بتوں کی نذر کرنے کا رواج ڈالا (انساب الاشراف، ۱ : ۳۴)۔ وہ جدے گیا اور وہاں سے قوم نوح و ادریس کے زمانے کے بت، یعنی وُدّ، سُواع، یغوث، یعوق اور نسر اٹھا لایا (فتح الباری، ص ۴۵۴)۔ ان پانچ بتوں کے علاوہ ہیت سے جو سر زمین الجزیرہ میں ہے، وہ ہبل لایا (الازرقی، ص ۳۱، ۵۸، ۷۳، ۱۳۳) اور قریش میں اس کی پرستش رائج ہوئی۔ کعبے کے اندر ایک تین ہاتھ گہرا کنواں جس کا نام الاَخسَف تھا (اس کو عرب الاَخشَف کہتے تھے، الازرقی، ص ۳۱) اور جس میں کعبے کا خزانہ رہتا تھا، بیت اللہ میں نصب کیا۔

اسی طرح اس نے مکہ زیریں میں خَلَصہ، صفا پر نہیک مجاود الریح، مروہ پر مطعم الطیر، ساحل پر قُدَید میں مُشَلَّل کے پاس منات، طائف میں لات، نَخلہ میں عُزّیٰ نامی بت نصب کیے (الازرقی، ص ۷۸، ۷۹)۔ ان میں سے منات ازد، غسان وغیرہ کا بت تھا اور عُزّیٰ کی پرستش خزاعہ کرتے تھے (الازرقی، ص ۸۰)۔ منٰی میں بھی عمرو نے کئی بت نصب کیے تھے۔ ایک بت قرین پر، ایک جمرۂ اولیٰ پر، ایک مَدعَا پر، ایک جمرۂ وسطیٰ پر، ایک وادی کے کنارے، ایک جَمرۂ عظمیٰ پر اور اسی جمرے پر ایک اور۔ یہ سب سات بت ہوئے (الازرقی، ص ۴۰۲)۔ وہ جو بت قوم نوح کے لیے لایا تھا ان کی بھی پرستش ہونے لگی : سُواع کو ہُذَیل نے، وَدّ کو کلب بن وَبرہ (قُضاعہ) نے، یَغوث کو مَذحِج نے، یَعوق کو بنو ہَمدان نے اور نَسر کو ذوالکلاع (حِمیَر) نے اپنا صنم بنایا (ابن ہشام، ص ۵۲ و ۵۳)۔

عمرو بن لُحَی نے مناسک حج میں بھی تبدیلی کی۔ تلبیہ کہتے وقت جو یہ کہتے تھے اور آج بھی کہتے ہیں کہ : ”لَبَّیکَ اللّٰھُمَّ لَبَّیک، لَبَّیکَ لا شریکَ لکَ لَبَّیکَ“۔ اس میں عمرو نے یہ اضافہ کیا : اِلّا شریکٌ ھو لکَ، تملکہ و ما ملکَ“۔ بعد میں عمرو بن لحی کے پوتے حُبشِیّہ بن سَلُول نے طواف افاضہ کی خدمت صوفہ کو سونپ دی (الازرقی، ص ۱۲۸)۔ صُوفہ ایک شخص کا نام تھا جس نے اپنے ایک بیٹے کو بیت اللہ کی خدمت کے لیے وقف کر دیا تھا۔ حُبشِیّہ اپنے زمانے میں کعبہ کا حاجب اور مکّے کا والی تھا۔ حبشیہ

کے ایک بیٹے غاضرہ کے پاس قداح کی خدمت تھی، یعنی ان تیروں کی جو ھُبل کے سامنے رکھے تھے۔ ان سے فال بھی وھی نکالتا تھا (کتاب مذکور، ص ۱۲۳).

عمرو بن لُحَیّ کی پانچ اولادیں تھیں: کعب، عَدی، مُلَیح، عوف اور سعد؛ ان سب سے خاندان چلے۔ ام المؤمنین حضرت جُوَیرِیَة رضی اللہ عنہا جو قبیلۂ مصطلق سعد بن عمرو کی اولاد سے تھیں۔ ان میں سے کعب کی اولاد خزاعہ کہلاتی ہے۔ خزاعہ کے قبضے میں مکے کا شہر تھا اور یہی کعبے کے متولی تھے۔ کعب کا پرپوتا حُلَیل بن حُبْشِیَہ بن سَلُول حاجب کعبہ تھا۔ اسی کی بیٹی حُبّی سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے مورث اعلٰی قصی بن کلاب نے شادی کی۔ عبد مناف اسی کے بطن سے پیدا ہوے۔ اس طرح بنو امیہ، ھاشم، مطلب، نوفل، سب کا ننھالی مورث حُلیل الخزاعی تھا۔ اسی کی وصیت سے میراث کے طور پر قُصَیّ کو کعبے کی تولیت اور مکے کی امارت ملی (ابن خَلدُون، ص ۳۱۰)۔ اس طرح ۳۰۰ برس کے بعد خُزاعہ مکہ کے عمل دخل سے علٰحدہ ہو گئے اور ریاست قریش میں منتقل ہو گئی۔

عمرو بن لُحَیّ کی اولاد مَرّالظُّہران میں آباد تھی (البستانی، ۷ : ۳۶۹)۔ اس کو بطن مَرّ بھی کہتے تھے۔ آج کل اس کو وادی فاطمہ کہتے ہیں (البتونی: الرحلة الحجازیہ، ص ۳۶)۔ یہ مقام مدینے کے راستے پر "تنعیم" سے آگے پڑتا ہے۔ تنعیم مکے سے تین میل ہے (ابن خُردادبہ، ص ۱۳۲)۔ حاجی یہیں سے احرام باندھتے ہیں۔ تنعیم سے بطن مَرّ کا فاصلہ ۱۳ میل ہے، اس لیے مکے سے یہ مقام سولہ میل کے فاصلہ پر ہوا (ابن خُردادبہ، ص ۱۳۱، قدامہ بن جعفر: کتاب الخراج، ص ۱۸۷)۔ مَرّالظّہران کے نواح میں بھی یہ لوگ آباد تھے۔

عمرو بن لُحَیّ اسلام کے زمانے سے قریباً ساڑھے چار سو برس پہلے گزرا ہے۔ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا کہ عمرو بن لُحَیّ جہنمی ہے اور جہنم میں اپنی آنتیں کھینچتا پھرتا ہے۔ نیز آپؐ نے فرمایا کہ وہ پہلا شخص تھا جس نے اونٹوں کو بتوں کے نام پر آزاد چھوڑ دیا اور ان پر سواری کرنا یا کچھ لادنا موقوف ٹھیرایا (البخاری و مسلم).

[مآخذ: البخاری: الصحیح، کتاب المناقب، باب نسبة الیمن، باب قصة خزاعة؛ (۲) مسلم: الصحیح، کتاب الجنة، باب النار؛ (۳) البلاذری: انساب الاشراف، ۱ : ۳۴؛ (۴) الطبری: تاریخ، ۱ / ۳ : ۱۱۰۷؛ (۵) ابن ھشام: سیرة، ص ۵۰؛ (۶) ابن حزم: جمھرة انساب العرب، ص ۲۳۴ و ۲۳۵؛ (۷) القلقشندی: نہایة الارب، ص ۳۴۷؛ (۸) السمعانی: کتاب الانساب، ورق ۲۰۹؛ (۹) ابن حجر العسقلانی: فتح الباری، ۶ : ۳۰۳؛ (۱۰) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، بذیل الیاس بن مضر و خزاعة؛ الازرقی: اخبار مکہ، ص ۸۵، ۹۵، ۱۲۳].

(سعید انصاری [و ادارہ])

عَمْرو بن اللَّیث، ایرانی سپہ سالار، یعقوب بن اللّیث [رک بآں] کا، جس نے سجستان میں خاندان صفّاریہ [رک بآں] کی بنا ڈالی، بھائی اور جانشین۔ روایت ہے کہ وہ جوانی میں خچّر ھانکنے والا اور بعد ازاں راج (بنّاء) تھا۔ پھر وہ اپنے بھائی کے ساتھ اس کی مہموں میں شریک رہا اور ۲۵۹ھ / ۸۷۳ء میں اس نے یعقوب کے لیے طاھری دارالملک نیشا پور کو فتح کر لیا۔ جب یعقوب کو دَیرُالعاقول پر شکست ہوئی اور بعد میں اس کی وفات ہو گئی (شوال ۲۶۵ھ / جون ۸۷۹ء) تو فوج نے عَمرو کو اس کا جانشین منتخب کیا۔ اس نے خلیفہ کی اطاعت قبول کی اور اسے مشرقی ایران اور سندھ کے صوبے جو پہلے طاھریوں کے زیر حکومت تھے، دے دیے گئے اور ان کے ساتھ فارس بھی شامل کر دیا گیا؛ نیز

اسے بغداد اور سامرا کے صاحب الشُرطه کا منصب بھی تفویض کیا گیا (صفر ۲۶۶ھ / اکتوبر ۸۷۹ء)۔ ۲۶۸ھ / ۸۸۱ - ۸۸۲ء میں اس نے فارس پر دوبارہ قبضه کیا، لیکن خراسان پر اس کا پورا قبضه کہیں ۲۸۰ھ / ۸۹۳ء کے بعد جا کر ہوا اور اس سے پہلے احمد بن عبداللہ الخُجستانی (م ۲۶۸ھ / ۸۸۲ء) اور رافع بن ہَرثَمه سے مدت دراز تک کشمکش کرنا پڑی۔ اس اثنا میں وہ دو مرتبه شرطه کی سالاری سے معزول ہوا اور رسمی طور پر اپنے صوبوں کی حکومت سے بھی برطرف کر دیا گیا؛ (پہلے ۲۷۱ھ / ۸۸۵ء میں، جب خلیفه کی فوجوں نے احمد بن عبدالعزیز بن ابی دُلف کے زیر قیادت اسے سخت شکست دی؛ پھر ۲۷۶ھ / ۸۹۳ء میں) اور ۲۷۳ھ/ ۸۸۷ء میں فارس بھی اس کے ہاتھ سے نکل گیا۔ تیسری دفعه ۲۷۹ھ / ۸۹۳ء میں وہ پھر خراسان اور سجستان کا عامل مقرر ہوا اور آخر کار ۲۸۳ھ/۸۹۶ء میں اس نے خراسان پر، جس پر رافع بن ہَرثَمه کا دوبارہ عارضی قبضه ہو گیا تھا، اپنا پورا تسلط جما لیا۔ اس کے بعد اس کی اپنی درخواست پر ۲۸۵ھ/ ۸۹۸ء میں اسے ماوراء النّہر کی تولیت عطا ہوئی۔ درخواست کی وجه اس کی یه آرزو تھی که جیحون پار کے علاقے میں سامانی خاندان پر طاہریوں کی سیادت کی جگه اپنا اقتدار قائم کر لے، لیکن اس کی حقوق اقتدار قائم کرنے کی کوشش ناکام ہو گئی؛ کیونکه ربیع الآخر ۲۸۷ھ/ اپریل ۹۰۰ء میں اسمٰعیل سامانی [رکّ باں] نے اس کے لشکر کو بلخ میں شکست دی اور اسے گرفتار کر لیا۔ اس کے بعد عَمْرو کو بغداد بھیج دیا گیا اور وہاں وہ سال بھر سے زیادہ قید میں پڑا رہا۔ ۸ جمادی الاولٰی ۲۸۹ھ / ۲۰ اپریل ۹۰۲ء کو اسے قتل کر دیا گیا۔ اس کے حکومت کے نظم و نسق اور ایران میں اس کی معرکه آرائیوں کی اہمیت کے لیے دیکھیے مادّہ صفّاریه۔

مآخذ: (۱) الطّبری، ۳: ۱۹۳۰ تا ۲۲۰۸، مواضع کثیرہ؛ (۲) المسعودی، ۸: ۴۶، ۱۲۵، ۲۰۰، ۱۸۰، ۱۹۳ - ۲۰۰ ببعد؛ (۳) گردیزی: زین الاخبار، لنڈن ۱۹۲۸ء، ص ۱۳ تا ۱۹؛ (۴) تاریخ سیستان، تہران ۱۳۱۴ھ، ص ۲۳۳ تا ۲۶۹ اور اشاریه؛ (۵) النَّرشَخی: تاریخ بخارا (ترجمه R. N. Frye)، ۱۹۵۴ء، بامداد اشاریه؛ (۶) ابن خلّکان (طبع وُسْتنفلٹ)، عدد ۸۳۸ (مطبوعه قاہرہ، عدد ۷۹۹)؛ (۷) Th. Noldeke: *Orientalische Skizzen*، برلن ۱۸۸۷ء، ص ۱۸۷ تا ۲۱۷ (انگریزی ترجمه: *Sketches from Eastern History*، لنڈن - اڈنبرا ۱۸۹۲ء، ص ۱۷۶ تا ۲۰۶)؛ (۸) W. Barthold: *Turkestan*، طبع دوم، ص ۲۱۶ تا ۲۲۵؛ (۹) وہی مصنف: *Zur Geschichte der Saffariden, Festschrift Noldeke I*، Giessen ۱۹۰۶ء، ص ۱۷۷ تا ۱۹۱؛ (۱۰) B. Spuler: *Iran in Früh-islamischer Zeit*، Wiesbaden ۱۹۵۲ء، ص ۶۹، ۸۱ اور اشاریه۔

(W. BARTHOLD)

• **عَمْرو بن مَسْعَدَة**: بن سعید بن صُول، المامون کا کاتب جو ترکی نسل کا تھا اور ابراہیم بن العباس الصُّولی [رکّ باں] کا رشتے دار تھا۔ اس کا باپ المنصور کے عہد میں کاتب دیوان الرسائل تھا۔ اس سے پہلے وہ برامکه کی ملازمت میں تھا اور کئی سال تک المامون کے معتمدان خاص میں رہا۔ اس کی تحویل میں دیوان رسائل اور نیز مختلف جلیل القدر مالی عہدے رہے اور ان خدمات سے اسے بہت سے گراں قدر فائدے بھی حاصل ہوے، لیکن اسے وزیر کا لقب کبھی نہیں دیا گیا۔ یه خلیفه کے ہمراہ دمشق گیا اور جب المامون نے بوزنطیه کے علاقے پر حمله کیا تو وہ بھی ساتھ تھا۔ وہ ۲۱۷ھ / ۸۳۲ء میں اَذَنه [ساحل شام] میں فوت ہو گیا۔ وہ رسائل

نویسی میں اپنی مہارت کی بنا پر مشہور تھا اور عرب مصنفین نے اس کی انشا کے متعدد نمونے محفوظ رکھے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن طیفور، بامداد اشاریہ؛ (۲) الیعقوبی، بامداد اشاریہ؛ (۳) الطبری، بامداد اشاریہ؛ (۴) الجہشیاری: کتاب الوزراء، بامداد اشاریہ اور D. Sourdel در *Melanges Massignon*؛ (۵) البیہقی: محاسن (طبع Schwally)، بالخصوص ص ۳۷۳ تا ۳۷۶؛ (۷) المسعودی: التنبیہ، ص ۳۰۲؛ (۸) الاغانی، ج ۱؛ (۹) التنوخی: فرج، قاہرہ ۱۹۳۸ء، ۱: ۷۴، ۷۵، ۱۰۰؛ ۲: ۲۵، ۳۶، ۳۸ تا ۴۵؛ (۹) یاقوت: ارشاد، ۶: ۸۸ تا ۹۱؛ (۱۰) ابن خلکان، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ۳: ۱۴۵ تا ۱۴۸؛ (۱۱) محمد کرد علی، در مجلہ مجمع العلمی العربی، ۱۹۲۷ء، ص ۱۹۳ تا ۲۱۸۔

(D. SOURDEL)

* **عَمْرو بن مَعْدِیکَرِب** : بن عبداللّٰہ الزُّبَیدی، ابوثور، مشہور عرب بطل اور مخضرم شاعر۔ اس کی پیدائش یمن کے ایک معزز گھرانے میں ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ایک غیر معمولی قوت کا پہلوان تھا اور اپنی افسانوی تلوار الصَّمصامہ سے مسلح ہو کر اس نے جاہلیۃ کی بہت سی لڑائیوں میں حصہ لیا تھا۔ ۱۰ھ / ۶۳۱ء میں وہ مدینے پہنچا اور وہاں مشرف بہ اسلام ہوا، لیکن اپنی طرز زندگی میں کوئی بنیادی فرق نہ آنے دیا۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی وفات کے بعد وہ مرتد ہو گیا اور اس نے الاسود العَنْسی [رکّ بآں] کی بغاوت میں اس کا ساتھ دیا۔ وہ اس جنگ میں قید ہو گیا جو حضرت ابو بکرؓ نے فتنۂ ارتداد (رِدّہ) کو دبانے کے لیے کی تھی اور دوبارہ حلقہ بگوش اسلام ہو کر وہ جنگ یرموک (۱۵ھ / ۶۳۶ء) میں اور پھر نمایاں کارگزاری کے ساتھ القادسیہ (غالباً ۱۶ھ / ۶۳۷ء) کی جنگ میں شریک ہوا۔ اس کی وفات کی بابت مآخذ میں باہم اختلاف ہے۔ بعض لوگ ان افسانوں پر اعتماد کرتے ہوئے جو اس کی غیر معمولی درازی عمر کی بابت مشہور ہوگئے ہیں۔ کہتے ہیں کہ اس کی وفات عہد امیر معاویہؓ میں ہوئی، لیکن اغلب یہ ہے کہ وہ یا تو جنگ القادسیہ میں فوت ہوا یا جنگ نہاوند (۲۱ھ / ۶۴۱ء) میں اور یہی سب سے زیادہ قابل وثوق مآخذ کا بیان ہے۔ [ابن قُتَیبہ، معارف، ص ۱۵۲، اور الشعر، ص ۲۰۵ میں بیان کیا گیا ہے کہ اس کی قبر نہاوند کے ایک موضع اسفید ہان (دیکھیے البلاذری، ص ۳۰۵) میں ہے]۔

اس کی شاعری جو جنگی کارناموں کے بیان کے لیے وقف ہے، اپنے ایجاز اور فصاحت بیان کے لحاظ سے ممتاز ہے، لیکن ہمارے پاس اس کے صرف چند نمونے پہنچے ہیں۔

مآخذ: (۱) اشعار اور ان کی تنقید ذیل کی کتابوں میں ملے گی: (۱) ابزریوس: روضة الادب، ص ۲۳۹ تا ۲۴۳؛ (۲) البستانی: المجانی الحدیثة، ج ۱، بیروت ۱۹۴۶ء، ص ۲۰۹ تا ۲۱۴؛ (۳) الجاحظ: البیان اور الحیوان، بمدد اشاریہ؛ (۴) ابن قُتَیبہ: الشعر والشعراء (طبع de Goeje)، ص ۲۱۹ تا ۲۲۲؛ (۵) البحتری: حماسة، بمدد اشاریہ؛ (۶) ابن دُرَید: الاشتقاق، ص ۲۴۵؛ (۷) ابن ہشام، بمدد اشاریہ؛ (۸) الاغانی، بمدد اشاریہ (خصوصاً ۱۴: ۲۵ تا ۴۱)؛ (۹) المرزبانی: معجم، ص ۲۰۸، ۲۰۹؛ (۱۰) البغدادی: خزانة، ۲: ۴۴۴؛ (۱۱) الآمدی: مختلف، ص ۱۵۶؛ (۱۲) ابن حجر: الاصابة، عدد ۵۹۷۰؛ [(۱۳) البلاذری، بامداد اشاریہ؛ (۱۴) محمد بن حبیب: المحبّر، حیدرآباد ۱۳۶۱ھ، ص ۲۶۱، ۳۰۳]؛ نیز دیکھیے (۱۵) C. A. Nallino: *Letteratura* (= *Scritti*، ج ۶)، ص ۴۸، فرانسیسی ترجمہ، ص ۷۶-۷۷؛ (۱۶) O. Rescher: *Abriss*، ۱: ۱۱۶۔

(CH. PELLAT)

عمرو بن هند : لخمی بادشاہ المنذر اور ایک کندی عورت هند کا بیٹا ۔ وہ اپنے باپ کی وفات کے بعد حیرة کا بادشاہ هوا (۵۵۴ء تا ۵۷۰ء) ۔ وہ ایک جنگجو اور بے رحم بادشاہ تھا ۔ یہ کہانی کہ اس نے المتلمّس اور طَرَفه کو ایسے خط دے کر جن میں ان دونوں کے قتل کرنے کا حکم تھا، بحرین کے والی کے پاس بھیجا تھا، بہت مشہور ہے ۔ اس کی تند خوئی کے باعث اس کا لقب مُضرِّط الحجاره (وہ جو پتھروں سے آوازیں پیدا کرے) هوگیا تھا ۔ اسی کو المُحرِّق (جلانے والا) بھی کہتے تھے ۔ اس لقب کی وجه عرب یہ بیان کرتے هیں کہ اپنے ایک بھائی کے خون کا انتقام لینے کے لیے اس نے دس حنظلیوں کو پکڑ کر زندہ جلا دیا تھا [ابن قتیبه (المعارف، ۷۳۶، قاهره) کے مطابق اس نام کی وجه یه تھی که اس نے بنو دارم کے ۹۸ آدمی جلا دیے تھے] ۔ چونکہ چند اور لخمیوں کا لقب بھی المُحرِّق تھا اس لیے بالکل ممکن ہے کہ یہ لقب کسی بت کا نام هو (دیکھیے Rothstein : *Lahmiden*، ص ۱۰۰ ببعد) ۔ اسے، جب وہ کھانا کھا رها تھا، مشہور شاعر عمرو بن کلثوم [رک بآن] نے قتل کر دیا، کیونکہ عمرو بن هند کی ماں نے شاعر کی ماں [لیلٰی] کی اهانت کی تھی [حیرہ کے اسی حکمران نے مشہور شاعر طَرَفة [رک بآن] کو قتل کروا دیا تھا احمد حسن زیات : تاریخ ادب عربی، ص ۱۲۳ تا ۱۲۴] ۔

مآخذ : (۱) G. Rothstein : *Die Dynastie der Lahmiden in al-Ḥīra*، ص ۹۳ ببعد؛ (۲) Noldeke : *Gesch. der perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*، ص ۱۰۷ ببعد؛ (۳) Caussin de Perceval : *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme*، ۲ : ۱۱۵ ببعد؛ [(۴) نقائض، طبع بیون، بمدد اشاریه؛ (۵) ابن قتیبه : الشعر والشعراء، طبع ڈخویه، بمدد اشاریه؛ (۶) وهی مصنّف : المعارف (طبع وستنفلٹ)، ص ۳۱۸ تا ۳۱۹؛ (۷) الاغانی، ۹ : ۱۷۸ ببعد؛ ۲۱ : ۱۸۹ تا ۲۰۷؛ (۸) المبرد : الکامل، ۱ : ۹۷، ۹۸؛ (۹) الطبری، ۱ : ۹۰۰؛ (۱۰) ابن نباته : سرح العیون، اسکندریه ۱۲۹۰ھ، ص ۲۰۲ ببعد؛ (۱۱) الیعقوبی : ۱ : ۲۳۹ تا ۲۴۰؛ (۱۲) حمزة الاصفهانی (طبع Gottwald)، ۱ : ۱۰۹ تا ۱۱۰؛ (۱۳) ابن الاثیر، ۱ : ۳۰۳ ببعد.

(A. J. WENSINCK)

* **عُمَیره** : (قُصَیر عُمَیره؛ عمره کا قصر صغیر) ایک قدیم اموی قصر جو دریاے اردن کی مشرقی سمت کے علاقے میں، گرینچ کے تقریباً ۳۶ درجے، ۳۱ دقیقے مشرق میں اور ۳۱ درجے ۵۰ دقیقے عرض البلد شمالی پر، بحیرۂ مردار کے شمالی سرے کی مشرقی سمت اور اس نشیب کے آبریز (Water-Shed) سے پرے، واقع ہے ۔ قُصَیر عمره کو جون ۱۸۹۸ء میں Alois Musil نے دریافت کیا تھا اور اس نے ۱۹۰۰ء اور ۱۹۰۱ء میں دوبارہ وی انا کی امپیریل اکیڈیمی آف سائنسز (*Imperial Academy of Sciences*) کے زیر اهتمام مصور A.L. Mielich کی معیت میں جا کر دیکھا اور اس کا مکمل جائزہ لیا [نیز رک بہ مقاله فن تعمیر، لوحه ۹، ۱۰] ۔

یہ ایک معمولی جسامت کی عمارت ہے جس کے کمروں کی ترتیب یوں ہے : شمال کی جانب سے آتے هوے هم پہلے اس کے سب سے مغربی مستطیل شکل کے بڑے کمرے میں داخل هوتے هیں، جسے دو نیم دائرے کی شکل کی دیواریں تین دالانوں میں تقسیم کرتی هیں، جن کے اوپر تین لمبوتری شکل کی، پیپوں کی وضع کی، قوسی چھتیں قائم هیں ۔ وسطی دالان ایک وسیع گہرے طاق میں ختم هوتا ہے جو اگرچہ ایک زاویہ قائمہ میں منتہی هوتا ہے تاهم ایک محراب سے مماثل ہے ۔ اس پر بھی ایک پیپے کی شکل کی قوسی چھت ہے ۔ اس طاق میں سے

دو چھوٹے چھوٹے دروازوں کے ذریعے ھم دو محراب نما کوٹھڑیوں میں داخل ھوتے ھیں، جو پہلووں کے دونوں دالانوں کے سرے پر واقع ھیں۔ بڑے کمرے کی مشرقی دیوار میں سے ایک دروازہ تین چھوٹے کمروں میں کھلتا ھے؛ ان کمروں میں سے پہلے دو میں ایک دوسرے میں جانے کا راستہ ھے اور مل کر ان کی چوڑائی بڑے کمرے کے برابر ھے۔ تیسرا مشرقی سمت میں دوسرے سے ملا ھوا ھے۔ ان کمروں میں سے پہلا مستطیل شکل کا ھے اور اُسطوانہ نما شکل کی قوسی چھت ھے۔ جنوبی اور مشرقی دیواروں کے ساتھ ساتھ صفے (Benches) بنے ھوئے ھیں اور جنوبی صفے کے نیچے زمین میں پانی کے خارج ھونے کے لیے ایک سوراخ ھے۔ اس کے ساتھ کا کمرہ مربع شکل کا ھے اور اس کی قوسی چھت لہردار (Groined) ھے اور ایک طاق، جس میں ایک چھوٹی سی کھڑکی ھے، اس کی وسعت میں اضافہ کرتا ھے۔ اس کا خصوصی وصف یہ ھے کہ فرش سے تقریبا چھے فٹ کی بلندی پر دیوار کے اوپر کے حصّے آگے کو نکلے ھوئے ھیں اور اس طرح جو چھجا سا بن گیا ھے اس کے نیچے چار روغنی مٹی کے نل ھیں، جن کا قطر تخمیناً ۲½ انچ ھے۔ چھت کے اوپر سے پانی سیمنٹ کی نالیوں کے ذریعے لے جایا جاتا تھا۔ لہردار چھتوں کی مثلث نما روکاروں میں چار روغنی مٹی کے نل ھیں، جن سے کمرے میں ھوا اندر آتی تھی۔ تیسرا کمرہ بھی، جو فن تعمیر کا بہترین نمونہ ھے، مربع شکل کا ھے، لیکن اس پر ایک قبّہ بنایا گیا ھے، جو کروی مثلثوں (Pendentives) پر قائم ھے۔ قبے کے نیچے گلدستوں سے اوپر پتھر کی ایک پٹی چلی گئی ھے، جس پر آڑھی ترچھی آرایش ھے اور یہی قبّے کی کارنس کا کام دیتی ھے۔ اس میں چار نیم دائرے کی شکل کی کھڑکیاں ھیں۔ کمرے کی شمالی اور جنوبی دیواروں میں گہرے طاق ھیں، جو نیم دائرے کی شکل کے ھیں اور ان میں بنچوں سے مشابہ چھجے ھیں۔ ایک اور چھجا، جس میں دو سیڑھیاں ھیں اور بیٹھنے کی جگہ کی طرح ھے، سادہ مشرقی دیوار کے سہارے بنا ھوا ھے۔ اس کمرے میں بھی دیواروں کا بالائی حصّہ چار نلوں کے اوپر آگے کو نکلا ھوا ھے۔ ان تینوں کمروں سے ملحق مشرق کی جانب ایک اور کمرہ ھے، اگرچہ اب ان میں سے کوئی دروازہ بھی اس میں نہیں کھلتا۔ یہ ایک تنگ قوسی چھت کا کمرہ ھے، جس کی چوڑائی تیسرے کمرے کی مشرقی دیوار کے برابر ھے اور اپنی پوری چوڑائی کے ساتھ ایک زیادہ بڑے مستطیل شکل کے کمرے کی طرف کھلتا ھے۔ اس کمرے کی چھت، جو اب باقی نہیں ھے، بظاھر سپاٹ تھی۔ یہاں پانی کے لیے ایک حوض اور غالبًا گرم پانی کرنے کا انتظام تھا۔ جہاں تک آرایش کا تعلق ھے، بڑے کمرے اور تینوں چھوٹے کمروں کے فرش سنگ مرمر کے ھیں، جو قدیم حماموں (hypocausts) کے نمونے پر اندر سے کھوکھلے ھیں۔ ان دونوں کوٹھڑیوں کے فرش، جو بڑے کمرے کے جنوب میں ھیں، پچی کاری کے ھیں۔ بڑے کمرے اور ان تینوں کمروں کی دیواروں کے نیچے کی سطح پر سنگ مرمر کی سلیں لگی ھوئی ھیں، بحالیکہ بڑے کمرے سے متصل دونوں چھوٹے کمروں کی دیواروں پر استر کاری کی گئی ھے۔ دیواروں کی اور قوسی چھتوں کی سطح پر کوئی عمارتی آرایش نہیں ھے، بلکہ وہ سب کی سب رنگین تصویروں سے ڈھکی ھوئی ھیں۔

آس پاس کی ایسی ھی اور عمارتوں، مثلاً قبۃ البئر، سے یہ ثابت کرنے کے لیے کسی مقابلے کی ضرورت نہیں ھے، کہ قصیر عمرہ ایک غسل خانہ (حمّام) تھا۔ یہاں صاف طور پر یہ نظر آتا ھے کہ پہلا کمرہ، جس میں دو صفّے ھیں، لیکن پانی کے نل نہیں ھیں، بلکہ پانی نکلنے کا صرف ایک راستہ

ہے، کپڑے اتارنے کی جگہ (apodyterium) ہے؛ دوسرا کمرہ اپنے پانی کے نلوں اور اپنے گرم کھوکھلے فرش کی وجہ سے گرمابہ (tepidarium) معلوم ہوتا ہے، بحالیکہ تیسرا اور سب سے زیادہ پر تکلف طریقے پر آراستہ کمرہ، جو گرم کرنے کے آلات کے قریب ہے، گرم حمام (caldarium) ہے ۔ یہ ترتیب قبۃ البئر کی ترتیب کی سی ہے، جس میں پہلا کمرہ کپڑے اتارنے کی جگہ ہے، جبکہ چوتھا اور آخری کمرہ گرم حمام (caldarium) ہے، لیکن اگرچہ ان دونوں کمروں کے مقصد کی تعیین آسان ہے، تاہم یہ غیر یقینی ہے کہ آیا دونوں بیچ کے کمروں میں سے ایک گرمابہ (tepidarium) اور دوسرا سردابہ (frigidarium) یا دونوں گرمابے تھے ۔ قصیر عمرہ میں بڑا کمرہ غسل خانے کے مدخل کا کام دیتا تھا اور ممکن ہے کہ اپنی دونوں کوٹھڑیوں سمیت اس سے کوئی گھریلو کام بھی لیا جاتا ہو ۔ Musil کا خیال ہے کہ وہ دروازہ، جو تیسرے کمرے اور اس کے ساتھ کی مشرقی کوٹھڑی کو ملاتا تھا، اصل مدخل تھا، لیکن بعد ازاں اسے بند کر دیا گیا تھا ۔ وہ اس نظریے کی بنا قبۃ البئر کے مقابلے میں تینوں کمروں کی قوسی چھتوں کے اختلاف پر رکھتا ہے، جن میں سے پہلے (عدد ۳) پر گنبد ہے اور دوسرے (عدد ۲) پر لہردار قوسی چھت، لیکن یہ مفروضہ کئی حقائق سے مطابقت نہیں رکھتا ۔ عمارت کے جائزے سے یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ اس میں کوئی ردو بدل کیا گیا تھا اور یہ تو اور بھی غیر اغلب معلوم ہوتا ہے کہ وہ دروازہ، جو بڑے کمرے میں سے پہلے چھوٹے کمرے میں کھلتا ہے، بعد میں بڑھا دیا گیا تھا اور نہ ہی عمارت کے مختلف حصوں کے مختلف زمانوں میں بنائے جانے کے کوئی آثار دکھائی دیتے ہیں ۔ مزید براں معلوم ہوتا ہے کہ اس غسل خانے کی یہ ترتیب، جو کپڑے اتارنے کے کمرے سے شروع ہوتی ہے اور حمام (caldarium) پر ختم ہوتی ہے، کسی ایسے ردوبدل کے امکان کی نفی کرتی ہے اور مقالہ نگار کو اس کا یقین ہے کہ غسل خانے کا مدخل ہمیشہ بڑے کمرے میں سے تھا.

عمارت کی بیرونی طرز تعمیر محض اندرونی طرز کی نقل ہے، چنانچہ قوسی چھتوں کے محدب سرے ننگی کنکر کی دیواروں پر نظر آتے ہیں ۔ ساخت کی ایسی وضع کی توجیہ ملک کی آب و ہوا کے حالات سے کی جا سکتی ہے اور چونکہ اس سے مماثل موسمی حالات اکثر مشرق میں ملے ہیں، لیکن مغرب میں بمشکل ہی کبھی دکھائی دیتے ہیں، لہذا اندرونی ساخت اور بیرونی منظر کی مکمل ہم آہنگی اس عمارت کو ایک مخصوص مشرقی کردار دے دیتی ہے ۔ دیواروں کی فنی ساخت حسب ذیل ہے: وہ تقریبا $۲\frac{۱}{۲}$ فٹ موٹی ہیں اور انہیں دوہرے، ایک دوسرے سے پیوستہ، چونے کے پتھروں سے بنایا گیا ہے، سوائے دروازوں کی سردلوں (Lime-stone) اور کھڑکیوں کے چوکھٹوں کے، جو کھڑے ہوئے سیاہ سخت پتھر (Black Basalt) کے بڑے بڑے ٹکڑوں سے بنائے گئے ہیں، ان چیزوں کا رنگ بہت شوخ ہے ۔ چنائی کا کام زیادہ ٹھوس نہیں ہے، لیکن گتھے ہوئے مسالے سے اس میں ایسا استحکام پیدا ہو گیا ہے کہ وہ بغیر کسی نقصان کے ایک ہزار سال سے زائد عرصے تک باقی رہنے کے قابل ہو گیا ہے ۔ چھتوں اور برتالوں کے لیے سیمنٹ استعمال کیا گیا ہے.

قصیر عمرہ کی ایک اور ممتاز خصوصیت، جس میں گردو و پیش کے علاقے نیز اندرون شام کے دیگر زیادہ دور کے اسی نوع کے عمارتی آثار پر فوقیت حاصل ہے، اس کی پر تکلف تصاویری آرایش ہے، کہیں اور تصویریں ایسی مکمل حالت میں محفوظ نہیں رہی ہیں؛ ایک اور دلچسپ خصوصیت (جو

اور مقامات میں بہت شاذ ہے،) کتبوں کی موجود گی ہے جن سے ہم اس عمارت کی تاریخ متعین کر سکتے ہیں اور مقابلے کے ذریعے کئی اور تاریخی آثار کی بھی۔ کمروں میں دیواروں پر تصویریں پائی جاتی ہیں اور بڑے کمرے اور خود غسل خانے میں بھی البتہ صرف مشرقی کمرے میں کوئی تصریر نہیں ہے۔ ان کے محفوظ رہنے کی حالت ان کی تاریخ کے مطابق ہے۔ خاک، میل، آگ کے دھوئیں اور روغن کی اوپر تلے کی تہوں (Sgraffiti) سے خاصا نقصان پہنچا ہے۔ تصویروں کو بناتے وقت رنگوں کو سادہ طریقے پر سفید ہموار سطح پر جما دیا گیا تھا اور ہلکے رنگوں (half tones) کو بنانے میں زیادہ احتیاط نہیں برتی گئی تھی۔ انھیں ایک حد تک اسی طریقے پر بڑھا دیا گیا، جو متاخر زمانے میں مصر کے ممّی کی پگھلی ہوئی موم کی تصویروں میں استعمال ہوتا تھا۔ جس احتیاط سے انھیں بنایا گیا، اور خاکہ کشی میں جس طرح جزئیات کا خیال رکھا گیا تھا، اس سے غیر معمولی مہارت اور رنگوں کے استعمال میں کافی سلیقے کا اظہار ہوتا ہے۔ اکثر سفید زمین ہی کو مقامی رنگ کے لیے استعمال کیا گیا ہے، لیکن کہیں کہیں سفید رنگ کی تہیں بھی جمائی گئی ہیں۔ تصویروں کا کوئی حصہ مسطر یا پرکار کے ذریعے نہیں بنایا گیا بلکہ ان سب کا خاکہ دیوار پر آزادانہ اور پر اعتماد طور پر بنایا گیا ہے، تاہم چھتوں پر کا کام نہایت پر تکلف اور محنت سے بنایا گیا ہے۔ تصویر کشی کی یہ آزادی ایک دیر سے رائج طریقے کی غمّازی کرتی ہے اور یقیناً ان تصاویر کے بنانے والے ایک قدیم روایت کا اتباع کر رہے تھے۔ سیاہ اور سفید کے علاوہ ان کے استعمال کردہ رنگوں میں نیلا، جو گیا، بھورا سرخ، ہلکا بھورا، ہلکا زرد اور بعض اوقات سبز رنگ بھی شامل ہیں۔ نیلا رنگ مقامی لاجورد (ultra marine) رنگ کا ہے؛ سرخ رنگ لوہے کے زنگار (oxide of iron) کا گہرا بھورا سرخ ہے، جس پر نیلے رنگ کی ایک پتلی سی تہہ جما دی گئی ہے؛ ہلکا بھورا گیرو (ochre) کا ہے؛ زرد رنگ کے اسی گیرو میں کھریا ملا دی گئی ہے، اور سبز گیرو پر نیلے رنگ کی ایک تہہ جما کر بنایا گیا ہے۔

ان تصویروں کے موضوعات میں غسل کے مناظر، جسمانی ورزشیں سب قسم کے جانوروں کا شکار، یا تو کتوں کی ٹولیوں کے ذریعے، یا جالوں سے اور یا کشتیوں میں بیٹھ کر، شامل ہیں؛ بہت سی تصاویر میں مختلف پیشہ ورانہ مناظر دکھائے گئے ہیں۔ علاوہ ازیں بعض علامتی تصاویر بھی ہیں، جیسے انسان کے ادوار حیات، تاریخ، فلسفہ، شاعری، ایک خلیفہ اپنے تخت پر جسے حکمران (pantocrator) کی حیثیت سے دکھایا گیا ہے، دشمنان اسلام اور ایک پر تکلف منطقۃ بروج کی زیادہ آرایشی قسم کی عورتوں کی وہ متعدد تصویریں ہیں، جو طاقوں میں بنائی گئی ہیں۔ اور جن کے سروں پر تمغہ نما گول حلقے دکھائے گئے ہیں اور ان کے گردا گرد بیل بوٹے ہیں نیز لوذاتوں کے اندر آدمیوں اور جانوروں کی تصویریں ہیں، ان کی تزیین کپڑوں، گلدانوں میں سے اُگے ہوئے پتّوں، انگور کی بیلوں اور بھول (Laurel)، کھجور کے آرائیشی درختوں، جن میں پھلوں کے گچھے لگے ہوئے ہیں، نیز حاشیے میں دکھائے گئے صحرائی جانوروں، سے کی گئی ہے۔ ان دیواری تصویروں کے بعض ٹکڑے الگ ہو گئے ہیں، جن میں مختلف قسم کی تصاویر ہیں، مثلاً ایک برہنہ عورت کی تصویر جس نے ایک پر تکلف ٹوپی پہن رکھی ہے، جس میں موتیوں کی لڑیاں لگی ہیں اور اسی طرح ایک کتبے کا ٹکڑا، اب برلن کے عجائب خانۂ قیصر فریڈرک (Kaiser Friedrich Museum) میں ہیں۔ یہ تصویریں مستطیل

حاشیوں یا لوزاتوں اور گول دائروں میں ترتیب دی گئی ہیں ۔ نیز طاقوں کے اندر، جیسے کسی مصور کتاب میں ہوتی ہیں؛ ان کی بناوٹ رزمیہ اور بیانیہ نوعیت کی ہے اور ساخت اور موضوع دونوں کے اعتبار سے ان پر یونانی اثر غالب ہے ۔ بعض مخصوص چیزوں، مثلاً رزمیہ نوعیت اور شاید بعض عورتوں کی تصاویر، کی مشرقی وضع قطع سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ قدیم مشرقی فن سے ماخوذ ہیں، بحالیکہ آبی مناظر اور جالوں کی مدد سے شکار سے ہمیں پرانے ساسانی عہد کے فن کا خیال آ جاتا ہے ۔ بعض اور عناصر، مثلاً پس منظر اور طاقوں کی بناوٹ سے، جن کے پیچدار ستون ہیں، بیّنہ طور پر بوزنطی فن کا تاثر ملتا ہے؛ بحالیکہ چمکدار پتیوں کے بوٹوں (Laurel)، ہار اور کپڑوں سے مغربی کلاسیکی فن کی یاد تازہ ہوتی ہے۔ آخر میں بعض اور چیزوں، مثلاً صحرائی پرندوں اور آرایشی کھجور کے درختوں کو براہ راست گرد و پیش کے مناظر فطرت سے نقل کر دیا گیا ہے ۔ محض طرز عمارت بھی تصویروں کی وضع قطع کے مطابق ہے، لہر دار قوسی چھتیں مغربی اصل کی معلوم ہوتی ہیں اور پورے کمرے کی چھت اور حمام کے گرم کمرے (Caladrium) کے قبے کی ساخت شامی وضع کی معلوم ہوتی ہے ۔ پوری عمارت کی عام ہیئت یونانی ہے لیکن باہر سے اس کی شکل مخصوص مشرقی طرز کی ہے۔

ان معیاروں کی مدد سے جو تاریخ فن مہیا کرتی ہے، اس تاریخی عمارت کی تاریخ کا تعیّن بہت دشوار ہو جاتا ہے۔ یہ عمارت ایک بالکل نیا نمونہ پیش کرتی ہے، لہذا یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اس کی تصویروں کو شروع میں چوتھی یا زیادہ سے زیادہ پانچویں صدی عیسوی کا کلاسیکی کام سمجھا جاتا رہا اور غسّانی بادشاہوں کو اس کے معمار تصور کیا جاتا رہا ۔ مشتّا کی اس مشہور دوسری اموی عمارت کا بھی یہی حشر ہوا، چنانچہ اسے کلاسیکی عہد کے بعد کی غسانی یا ساسانی اصل سمجھا جاتا رہا ۔ قصیر عمرہ میں بڑے کمرے میں دو تصویریں، جن کے ساتھ کتبے بھی ہیں، ایسی ہیں جس سے اس کی تاریخ قطعی طور پر معین ہو جاتی ہے ۔ ان میں سے ایک خلیفہ کی تخت پر بیٹھے ہوئے اور دوسری اسلام کے دشمنوں کی ہے ۔ ان میں سے پہلی کے ساتھ ایک طویل عربی کتبہ ہے، لیکن بدقسمتی سے وہ اس قدر شکستہ ہو گیا ہے کہ اب تک اسے پڑھنا ممکن نہیں ہو سکا۔ دوسری کے ساتھ دو زبانوں، یعنی یونانی اور عربی میں کتبے ہیں، ایک تیسری جگہ ان علامتی تصویروں پر، جو تاریخ، شاعری اور فلسفے (oxἐẖις) کی نمایندہ ہیں، یونانی زبان کے کتبے ہیں ۔ یہ حقیقت کہ کتبے دو زبانوں میں ہیں نیز عربی حروف کی سرسری تحریر شروع سے یہ ظاہر کرتی ہے کہ وہ پہلی صدی کے آخر تا دوسری صدی ہجری کے آغاز میں لگائے گئے تھے ۔ اس تصویر کے مفہوم سے جو اعداء اسلام سے متعلق ہے اور جس کے مفہوم کو C. H. Becker نے Th. Noldeke اور E. Littmann کی مدد سے کامیابی سے سمجھ لیا تھا، یہ تاریخ قطعی طور پر معین ہو گئی (Musil اس سے پہلے ہی مفصل تاریخی دلائل اور کتبوں اور تصاویر کی مدد سے صحیح مفہوم سمجھنے کی بنا پر اس صحیح تاریخ کا کھوج لگا چکا تھا، لیکن وہ اس عظیم کتاب میں جسے ویانا کی امپیریل اکیڈیمی نے شائع کیا تھا، اپنے اس نظریے کے حق میں کوئی دلائل پیش نہیں کر سکا، کیونکہ کتاب کا تاریخی حصہ اور لوگوں کے سپرد کر دیا گیا تھا) ۔ عام زیر بحث اہم تصویر میں علاوہ دو اور غیر معینہ شکلوں کے بوزنطی شہنشاہ ویزی گوتھ راڈرک، ساسانی یزد گرد ثالث اور

حبشہ کے نجاشی کو دکھایا گیا ہے اور اس کے ساتھ یہ کتبہ ہے:

(KA)ΙCAP POΔOPIKCC XOCΔPOCI ONAT...

قیصر رذریق کسرا النجاشی

(خط کشیدہ حروف خاصے خراب ہو گئے ہیں)۔

لہٰذا قصیر عمرہ آٹھویں صدی عیسوی کے نصف اول میں تعمیر ہوا تھا، یعنی ۷۱۱ء جبکہ عربوں کی آخری قوطی (گاتھ) بادشاہ سے جنگ ہوئی، اور ۷۵۰ء کے درمیان، جو اموی خاندان کے سقوط کی تاریخ ہے۔ ان حدود کے اندر اس واقعے سے کہ ولید اول کے راڈرک سے تعلقات تھے، یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ یہ اس خلیفہ کے عہد میں بنا ہو گا، لیکن Musil نے جو تاریخی بیانات جمع کیے ہیں اور جن میں ولید ثانی کے عمارتیں بنوانے کے ذوق و شوق کا ذکر ہے، نیز اس کے قصیر عمرہ کے ضلع میں سکونت پذیر ہونے کا بھی، ان سے مؤخرالذکر خلیفہ کے حق میں فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

M. Max van Berchem نے حال ہی میں ایک مقالہ شائع کیا ہے جس میں نئی اور اہم تجاویز پائی جاتی ہیں۔ اس حقیقت کے پیش نظر کہ اعدائے اسلام کی جو تصویریں بنائی گئی ہیں انہیں دو گروہوں میں مرتب کیا گیا ہے: وہ یہ دکھاتا ہے کہ (۱) پہلے گروہ کی تصاویر بڑی بڑی سلطنتوں کے بادشاہوں کی ہیں بحالیکہ دوسرے گروہ کی تصویریں محض معمولی بادشاہوں کی ہیں؛ (۲) یہ کہ ہر گروہ کی تینوں تصویروں کی، بائیں سے دائیں کو ترتیب مغرب سے مشرق کی سمت ان کی جغرافیائی محل وقوع کی ترتیب کے مطابق ہے، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ پہلے گروہ کی تیسری تصویر لا محالہ کسی عظیم ایشیائی بادشاہ کی ہو گی، جو ایران کے مشرق میں رہتا تھا۔ دوسرے گروہ کی تیسری تصویر کسی ایسے دوسرے درجے کے بادشاہ کی ہے جو حبشہ کے مشرق میں حکمران تھا۔ Van Berchem یہ بتاتا ہے کہ راڈرک کی وفات کا زمانہ وہی تھا جو حسب ذیل واقعات کا: ۷۱۲ء میں قتیبہ بن مسلم نے خاقان چین کے ایک بیٹے پر سمرقند کی دیواروں کے نیچے فتح حاصل کی۔ اس سے پانچ سال پہلے اس عرب سپہ سالار نے مرو اور بخارا کے مابین مشرقی ترکوں پر ایک جنگ میں فتح پائی تھی۔ ممکن ہے کہ ان دونوں جنگوں میں ترکی افواج کی قیادت میت شو (Metshuo) کے بھتیجے کلتگین کے ہاتھ میں رہی ہو جو اورخان (Orkhon) کتبات میں مشرقی ترکوں کے سپہ سالار اعلٰی کی حیثیت سے مذکور ہے۔

van Berchem سوال کرتا ہے کیا یہ ممکن نہیں کہ پہلے گروہ کی تیسری تصویر کلتگین یا میت شو کی، یا شاید خود خاقان چین کی ہو۔ اس طرح دوسرے گروہ کی آخری تصویر کسی ایسے ترک سردار کی ہو سکتی ہے جس کا تعلق قتیبہ کی جنگوں سے رہا ہو اور یا ان ہندو بادشاہوں میں سے کسی ایک کی جن کی سرکوبی سپہ سالار محمد بن قاسم نے ملتان کے قریب دریائے سندھ کے کنارے پر کی تھی، مثلاً راجا داہر جو ۷۱۲ء میں سندھ میں مارا گیا۔ اس سب تاریخی سواد کو یکجا کر کے جو اس تصویر اور پوری عمارت سے فراہم ہوتا ہے Van Berchem اس بہت قرین قیاس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ جہاں تک قصیر عمرہ کی تاریخ بنا کا تعلق ہے یہ غالباً ولید اوّل کے عہد کی عمارت ہے اور ۷۱۲ تا ۷۱۵ء کے درمیان بنائی گئی تھی۔

مآخذ: ‏Anra‏، Kuṣejr (طبع Kaiserliche Akademie der Wissenschaften، وی انا ۱۹۰۷ء)؛ (۲) C. H. Becker: Das Wiener Quṣair ʿAmra-Werk، Zeitschr. f. Assyriologie، ج ۲۰)؛ (۳) A. Musil:

Kuṣejr ʿAmra und andere Schlösser östlich von Moab، (وی انا ۱۹۰۲ء)، در *Sitzungsberichte d. Kaiserl. Akad. d. Wissensch. zu Wien*، ج ۱۴۴؛ (۴) J. von Karabaček: *Über die Auffindung eines Chalifenschlosses in der nordarabischen Wüste*، (وی انا ۱۹۰۲ء)، در *Almanach der Kaiserl. Akad. d. Wissensch.*، ۵۲ : ۳۶۱ ببعد؛ (۵) J. Strzygowski: در *Zeitschr. f. Gesch. d. Architektur*، ج ۱ (۱۹۰۷ء)، عدد ۲، و در *Zeitschr. f. bildende Kunst*، سلسلہ جدید، ج ۱۸، عدد ۹؛ (۶) Th. Nöldeke: در *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*، ۶۱ : ۲۲۵ ببعد؛ (۷) M. van Berchem: *Aux pays de Moab et Edom*، در *Journ. des Savants*، جولائی، اگست، ستمبر ۱۹۰۹ء۔

(E. HERZFELD)

⊗ **عُمْرَہ** : (ع)، بمعنی حجِ اصغر؛ مادہ ع ـ م ـ ر، عَمَرَ یَعْمُرُ (تعمیر کرنا)؛ باب افتعال (اعتمار = زیارت کرنا، عمرہ ادا کرنا)۔ کہا جاتا ہے اَتَانَا فُلَانٌ مُعْتَمِرًا یعنی فلاں ہماری زیارت کے قصد سے آیا۔ زائر یعنی عمرہ کرنے والے نیز بقول الزجاج سر پر عمامہ باندھنے والے کو معتمر کہا جاتا ہے (ابن منظور : لسان العرب؛ مفردات، بذیل مادہ)۔ شریعت میں عُمرہ سے مراد شرائط مخصوصہ اور افعال خاصہ کے ساتھ بیت اللہ شریف کی زیارت کرنا ہے (الجزیری : الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۱ : ۱۱۲۱، اردو ترجمہ، لاہور ۱۹۷۱ء)۔

اہمیت و ضرورت : عمرہ کو اس کی اہمیت کے پیش نظر حج اصغر کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے : وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ (۲ [البقرۃ] : ۱۹۶)، یعنی حج اور عمرے کو اللہ کے لیے پورا کرو۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے اس سے وجوب عمرہ کا حکم مستنبط کیا ہے (البیضاوی : تفسیر، ۲ : ۲۱۷، مطبوعہ بولاق)۔ دوسرے مقام پر ہے : فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ اَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا (۲ [البقرۃ] : ۱۵۸) یعنی جو کوئی بیت اللہ شریف کا حج کرے، یا عمرہ کرے اس پر کوئی گناہ نہیں کہ وہ صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے فرمایا کہ ایک عمرہ دوسرے عمرے تک تمام گناہوں کا کفّارہ ہوتا ہے (البخاری : الصحیح، ۱ : ۴۴۳، ابواب العمرۃ، مطبوعہ لائیڈن)۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ آپؐ نے ایک انصاری خاتون امّ سنانؓ کو رمضان المبارک میں عمرہ ادا کرنے کی تاکید کرتے ہوئے فرمایا کہ رمضان المبارک میں عمرہ کرنا حج کے برابر ثواب رکھتا ہے (مسلم : الصحیح، ۶ : ۶۰، قاہرہ ۱۳۳۴ھ)۔ مشکوٰۃ (۲ : ۶، طبع محمد ناصرالدّین البانی، دمشق ۱۳۸۰ھ/۱۹۶۱ء) میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ حج کے بعد عمرے کرتے رہو، کیونکہ یہ محتاجی اور گناہوں کو اس طرح دور کرتے ہیں جس طرح بھٹی لوہے، سونے اور چاندی کی میل کچیل کو ختم کر دیتی ہے۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ انہوں نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم سے سوال کیا کہ آیا عورتوں پر جہاد ہے؟ تو آپؐ نے جواب دیا کہ ہاں ہے، مگر وہ ایسا جہاد ہے کہ جس میں جنگ و جدال نہیں، یعنی حج اور عمرہ (حوالۂ مذکور، ۲ : ۹، عدد ۲۵۳۴)۔

ایک دوسرے موقع پر آپؐ نے فرمایا کہ جس نے مسجد اقصٰی سے مسجد حرام کی طرف حج یا عمرے کے تلبیے کے ساتھ روانگی اختیار کی اس کے پچھلے تمام گناہ معاف ہو جاتے ہیں اور وہ جنّت کا مستحق ہو جاتا ہے (کتاب مذکور، ۲ : ۸، عدد ۲۵۳۲)۔ آپؐ نے مزید فرمایا : کہ حاجی اور معتمر اللہ کے وفد ہیں۔ ان کی دعا قبول ہوتی ہے اور ان کے گناہ معاف کیے جاتے ہیں (کتاب مذکور، ۲ : ۹، ۲۵۳۶)۔

خود آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے زندگی مبارک میں ایک حج اور چار عمرے ادا کیے: (۱) عمرۂ صلح حدیبیہ (ذوالقعدہ ۶ ھ)، [جو مشرکین کی مزاحمت کی وجہ سے نامکمّل رہا]؛ (۲) عمرۃ القضا: ۷ ھ میں آپؐ تین یوم کے لیے ذوالقعدہ ہی میں مکّہ مکرّمہ تشریف لائے اور عمرہ ادا فرمایا؛ (۳) غزوۂ طائف (۸ ھ [رکّ بہ غزوات]) سے واپسی کے موقع پر آپ نے طائف اور مکّہ مکرّمہ کے مابین، مقام جعرّانہ، سے عمرے کا احرام باندھا اور عمرہ فرمایا؛ (۴) ۱۰ ھ میں حجۃ الوداع سے قبل ذوالقعدہ کے اخیر اور ذوالحجّہ کے آغاز میں آخری اور چوتھا عمرہ فرمایا (البخاری: الصحیح، ۱: ۳۳۳ ببعد؛ مسلم، ۶: ۱۶۰؛ ابن القیم: زاد المعاد، ۲: ۱۸۶ تا ۱۸۹، مطبوعہ برحاشیہ شرح المواہب، قاہرہ ۱۳۲۵؛ محمد محی الدّین عبدالحمید: حواشی ابی داؤد، ۲: ۲۷۷، قاہرہ ۱۹۵۰ء).

اسی بنا پر امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل نے قدرت ہونے پر عمر بھر میں ایک مرتبہ عمرہ ادا کرنے کو حج کی طرح واجب قرار دیا ہے (معجم الفقہ الحنبلی، ۲: ۷۲۶؛ الخفاجی: حاشیہ علی البیضاوی، ۲: ۲۱۷؛ الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، ۱: ۱۱۲۲)۔ امام احمدؒ کے نزدیک اہل مکّہ اس سے مستثنی ہیں، کیونکہ وہ طواف کرتے رہتے ہیں (معجم، ۲: ۷۲۶؛ امام ابو حنیفہؒ سے بھی وجوب کا ایک قول مروی ہے (ثناء اللہ پانی پتی: تفسیر مظہری، ۱: ۳۶۹، مطبوعہ دہلی)، لیکن قول مشہور کے مطابق امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ نے اسے سنت مؤکدہ قرار دیا ہے (حوالۂ مذکور؛ نیز الجزیری، ۱: ۱۱۲۲؛ عبدالشکور لکھنوی: علم الفقہ، ۵۶۲، کراچی ۱۹۶۰ء)؛ امام احمدؒ سے بھی ایک روایت سنت مؤکدہ کی ہے (معجم، ۲: ۷۲۶، ک ۲).

حکمت: عمرہ درحقیقت ایسے افراد کے لیے ایک رخصت ہے جو کسی وجہ سے حج کے بڑے اجتماع میں شرکت سے معذور رہتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ حج کے لیے تربیتی پروگرام بھی ہے تاکہ سال کے دوران میں زائر حج کے بنیادی ارکان سے کسی قدر انس اور رغبت پیدا کر کے بڑے حج کی عبادات کو احسن طریقے پر ادا کر سکے؛ مزید براں عمرہ سال بھر جاری رہنے والی عبادت بھی ہے۔ البتہ عمرے میں وقوف عرفات اس لیے نہیں کہ اس کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے۔ عمرہ میں مقصود بالذات صرف نعمت الٰہی کا شکر اور بیت اللہ کی تعظیم ہے (حجۃ البالغۃ، ص ۳۳۳ مترجمہ عبدالحق، مطبوعہ کراچی).

عمرے کی تین صورتیں ہیں: (۱) مفرد؛ (۲) تمتع؛ (۳) قران، مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک سب سے افضل افراد، پھر تمتّع پھر قران ہے۔ حنابلہ کے نزدیک سب سے افضل تمتع پھر افراد اور پھر قران ہے، جبکہ احناف کے نزدیک سب سے افضل قران پھر تمتع پھر افراد ہے (الجزیری، ۱: ۱۱۳۰، ۱۱۳۳، ۱۱۳۶، ۱۱۳۹؛ ہدایہ، ۱: ۲۳۰).

(۱) عمرہ مفرد: یعنی حج کے مہینوں کے سوا سال کے کسی مہینے میں صرف عمرہ کیا جائے یا اگر حج کے مہینوں میں ہو تو ضروری ہے کہ وہ اس سال العام صحیح کے بغیر حج کی نیت نہ رکھتا ہو.

شرائط: اس کی صحت کی شرائط وہی ہیں جو حج کی ہیں، یعنی مسلمان اور عاقل، بالغ ہونا (الجزیری، ۱: ۱۰۳۱)۔ اس کا وقت حنابلہ، شوافع اور مالکیہ کے نزدیک سال کے تمام ایام بشمول ایام التشریق ہیں، بشرطیکہ وہ اس سے پہلے عمرے یا حج کا

احرام نہ باندھ چکا ہو، کیونکہ اس صورت میں پہلے احرام کی تکمیل کے بعد ہی وہ دوسرے کی نیت کرنے کا مجاز ہوگا (کتاب مذکور، ۱ : ۱۲۵)؛ احناف کے نزدیک ذوالحجہ کی نویں تاریخ (یوم عرفہ) سے لے کر تیرھویں تاریخ کی شام تک عمرہ ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے، تاہم اگر کوئی ان دنوں میں عمرے کی نیت کر کے احرام باندھ لے تو اس پر تکمیل واجب ہوگی، لیکن بہتر یہ ہے کہ وہ احرام کھولدے اور دوسرے دنوں میں اس کی قضا کرے اور احرام کھولنے کی وجہ سے (بکری وغیرہ کی) قربانی دے (کتاب مذکور، ۱ : ۱۲۳؛ عبدالشکور: علم الفقہ، ۵۶۲ ببعد)۔ ایک سال میں متعدد عمرے کرنا منع نہیں، لیکن دس یوم سے کم کے وقفے میں دوسرا عمرہ، غیر مستحب ہے (معجم الفقہ الحنبلی، ۲ : ۴۲۶)؛ مالکیہ کے نزدیک ایک سال میں دوسری مرتبہ عمرہ کرنا مکروہ ہے (الجزیری، ۱ : ۱۲۷)۔

اس کے میقات (احرام باندھنے کے مقامات) آفاقی کے لیے وہی ہیں، جو حج کے ہیں [رک بہ حج: میقات] یعنی اہل پاکستان، ہندوستان، یمن وغیرہ کے لیے یلملم؛ مصر، شام، طرابلس اور یورپ وغیرہ سے آنے والے افراد کے لیے جحفہ (یا موجودہ رابغ بستی)؛ اہل عراق کے لیے ذات عرق؛ اہل نجد کے لیے قرن المنازل؛ اہل مدینہ منورہ کے لیے ذوالحلیفہ یا بئر علی ہیں (الجزیری، ۱ : ۱۲۶؛ محمد شفیع: جواہر الفقہ، ۱ : ۴۶۳ تا ۴۶۸، کراچی ۱۳۹۰ھ)، جبکہ اہل مکہ یا حدود حرم میں رہنے والے افراد کے لیے حِل کا تمام علاقہ میقات ہے، البتہ سب سے افضل میقات مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک مکہ اور طائف کے مابین، واقع، مقام جعرانہ ہے (جہاں سے آپؐ نے تیسرے عمرے کا احرام باندھا تھا) اور پھر تنعیم (جہاں سے حضرت عائشہؓ نے احرام باندھا تھا)، جبکہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک سب سے افضل جگہ تنعیم ہے اور پھر جعرانہ (الجزیری، ۱ : ۱۲۶؛ المرغینانی: الہدایہ، ۱ : ۲۱۶، دہلی ۱۲۸۹ھ)۔ اگر عمرے کا احرام علاقہ حِل کے بجائے علاقہ حرم میں باندھا، تو جائز ہے، مگر قربانی دینا ہوگی؛ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر احرام باندھنے کے بعد وہ علاقہ حِل کی طرف چلا گیا تو قربانی ساقط ہو جائے گی (الجزیری، ۱ : ۱۲۶)۔

عمرہ کے ارکان: احناف کے نزدیک عمرے کا رکن ایک، یعنی طواف کی بیشتر تعداد (چار پھیرے) ہے۔ اس کے باقی افعال، مثلاً احرام، سعی، حلق، وغیرہ شرائط ہیں۔ امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے تین ارکان: یعنی احرام، طواف، سعی بین الصفا والمروہ قرار دیے ہیں۔ امام شافعیؒ نے اس تعداد میں بال کٹوانے اور ترتیب کو ملحوظ رکھنے کا اضافہ کر کے ارکان کی تعداد پانچ قرار دی ہے (الجزیری، ۱ : ۱۲۳) یہ افعال شرط ہوں یا رکن، مقصد ان کا وجوب اور ان کا تلازم ہے (المرغینانی: الہدایہ، ۱ : ۲۱۴، ۲۱۶ بعد، ۲۳۷ بعد، ۲۴۰ بعد)۔

نیت: تمام عبادات کی طرح عمرے میں نیت کرنا ضروری ہے۔ نیت میں معتمر کو یہ فیصلہ کرنا ہوتا ہے، کہ آیا وہ خالی عمرہ کرنا چاہتا ہے یا قران (دیکھیے نیچے)؛ اگر خالی عمرہ کرنا چاہتا ہے، تو اسے احرام باندھتے وقت یہ کہنا چاہیے: اَللّٰهُمَّ إِنِّي أُرِيدُ الْعُمْرَةَ فَيَسِّرْهَا لِي وَتَقَبَّلْهَا مِنِّي (معجم الفقہ الحنبلی، ۱ : ۲۲۵، ک ۱ و ۲)، یعنی اے اللہ میں عمرے کا ارادہ کرتا ہوں، اسے میرے لیے آسان بنا اور اسے میری طرف سے قبول فرما۔

اگر نیت قران یعنی ایک ہی احرام سے عمرہ اور حج کرنے کی ہو تو احرام باندھتے وقت یہ کہنا

چاہیے : اللّٰھم انی ارید الحج والعمرۃ فیسرھما لی و تقبلھما منی (المرغینانی : ھدایۃ، ۱ : ۲۳۷)، یعنی اے اللہ میں حج اور عمرے کا ارادہ کرتا ہوں، انھیں میرے لیے آسان بنا اور میری طرف سے قبول فرما۔ مناسب ہے کہ ہر نماز کے بعد بھی اس دعا کا اعادہ کرتا رہے (حوالۂ مذکور)؛ نیز معتمر کو تلبیہ [رکّ باں] میں، اول الذکر صورت میں، لبّیک بعمرۃ اور مؤخرالذکر صورت میں لبّیک بعمرۃ و حجۃ کہنا چاہیے (کتاب مذکور، ۱ : ۲۳۸)۔

روانگی: حاجی کی طرح معتمر پر بھی یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے اہل و عیال کے لیے نان نفقے کا انتظام کرکے جائے؛ نیز یہ کہ زاد راہ لے کر گھر سے چلے (زاد کی تفصیل کے لیے دیکھیے : معجم الفقہ الحنبلی، ۱ : ۲۲۱ بعد)۔ جب معتمر اپنے گھر سے روانگی کے لیے کسی سواری پر سوار ہو تو اسے یہ دعا پڑھنا چاہیے: اللّٰہ اکبر اللّٰہ اکبر سبحٰن الذی سخّرلنا ھذا وما کنّا لہ مقرنین ۙ و انّا الی ربنا لمنقلبون ۝ اللّٰھم انا نسالک فی سفرنا ھذا البرّ والتقوی ومن العمل ما ترضی، اللّٰھم ھوّن علینا سفرنا ھذا و اطوِ عنّا بعدہ، اللّٰھم انت الصاحب فی السفر والخلیفۃ فی الاھل اللّٰھم انی اعوذبک من وعثاء السفر وکآبۃ المنظر وسوء المنقلب فی المال والاھل (مسلم : الصحیح، ۴ : ۱۰۴ بعد، قاہرہ ۱۳۳۴ھ)، یعنی اللہ سب سے بڑا ہے (تین مرتبہ)، پاک ہے وہ ذات جس نے ہمارے لیے اس سواری کو مسخر کیا، ورنہ ہم اس کو قابو میں نہیں لا سکتے تھے اور ہم اسی کی طرف لوٹ جانے والے ہیں۔ اے اللہ! ہم اپنے اس سفر میں تجھ سے نیکی اور تقوٰی، نیز تیری رضا والے کاموں کے جویا ہیں؛ اے اللہ! ہم پر ہمارے اس سفر کو آسان کر دے، اور اس کے فاصلے کو مختصر کر دے؛ اے اللہ! تو ہی سفر کا ساتھی اور پیچھے گھر والوں میں نگران ہے۔ اے اللہ! میں تجھ سے سفر کی تکان، غم آگین منظر اور مال اور گھر میں کسی بری خبر سے تیری پناہ مانگتا ہوں۔

۱۔ احرام: جب معتمر کسی میقات [رکّ باں] کے پاس یا اس کی محاذاۃ میں پہنچے تو ضروری ہے کہ وہاں پہنچ کر احرام [رکّ باں] باندھے اور تلبیہ [رکّ باں] کا آغاز کردے۔ احرام کے موقع پر غسل کرنا، ناخن اور بالوں کا ترشوانا، یا کنگھی کرنا اور نیا یا دھلا ہوا احرام باندھنا مستحب ہے۔ اگر مکروہ وقت نہ ہو تو احرام باندھنے کے بعد دو رکعت نماز کا ادا کرنا بھی مسنون ہے۔ پہلی رکعت میں سورۃ الکٰفرون (عدد ۱۰۹)، اور دوسری میں سورۃ الاخلاص (عدد ۱۱۲) پڑھی جائے۔ نماز کے بعد اپنی نیت (دیکھیے اوپر) کا اعادہ کرے اور پھر تین بار، یا ایک بار تلبیہ کے الفاظ دہرائے؛ پھر آہستہ آواز سے درود شریف پڑھے (الجزیری، ۱ : ۶۴۰)۔ اب وہ باقاعدہ محرم ہے اسے کسی ایسے کام (جنایت) کا ارتکاب نہیں کرنا چاہیے، جو اس کے احرام کو باطل کرنے کا موجب بن سکتا ہو [رکّ بہ حج]۔ اپنے سفر کے دوران ہر فرض نماز کے بعد، یا جب کسی بلندی پر چڑھے، یا اترے، یا جب نیند سے اٹھے، یا جب سواری پر سوار ہو، یا اترے، یا جب کسی کو سامنے سے آتا دیکھے، یا جب کسی سے ملاقات کرے، تو کسی قدر بلند آواز سے تلبیے کا ورد جاری رکھے۔ جب تک طواف نہ کرلے یہ سلسلہ جاری رکھے (مسلم : الصحیح، ۴ : ۷ تا ۱۳؛ المرغینانی : ھدایۃ، ۱ : ۲۱۶ بعد؛ عبدالشکور لکھنوی : علم الفقہ، ۱ : ۵۶۴؛ معجم الفقہ الحنبلی، ۱ : ۲۲۶) امام مالکؒ کے نزدیک بیت اللہ شریف پر نظر پڑتے ہی تلبیہ ختم کر دینا چاہیے (المرغینانی، ۱ : ۲۴۰)۔ بیت اللہ شریف پر نظر پڑے تو

ہاتھ اٹھائے اور تکبیر و تہلیل (= اللّٰہ اَکْبَر لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ) کا ورد کرے۔ اس موقع پر آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہٖ وسلّم ہاتھ اٹھا کر یہ دعا بھی پڑھا کرتے تھے: اَللّٰھُمَّ زِدْ ھٰذَا الْبَیْتَ تَشْرِیْفًا وَ تَعْظِیْمًا وَ تَکْرِیْمًا وَ مَھَابَۃً وَ زِدْ مِنْ شَرَفِہٖ وَ کَرَمِہٖ مِمَّنْ حَجَّہٗ اَوْ عْتَمَرَہٗ تَعْظِیْمًا وَ تَکْرِیْمًا اَللّٰھُمَّ اَنْتَ السَّلَامُ وَ مِنْکَ السَّلَامُ فَحَیِّنَا رَبَّنَا بِالسَّلَامِ (الشافعی: کتاب الام، ۲: ۱۷۸، قاہرہ ۱۳۲۱ھ؛ المرغینانی: ہدایہ، ۱: ۲۲۰، و عبدالحی لکھنوی، حاشیہ)، یعنی اے اللّٰہ! اپنے اس گھر کی شرافت، بزرگی، عزت اور شرف میں اضافہ فرما اور حج اور عمرہ کرنے والوں سے اس کی عظمت و شرافت کو اور بڑھا؛ اے اللّٰہ! تو ہی منبع و مرجع سلامتی ہے، پس ہمیں، اے ہمارے رب! سلامتی کے ساتھ زندہ رکھ۔ مستحب یہ ہے کہ مکہ مکرمہ میں داخلے کے لیے بالائی جانب (الثنیۃ العلیا) اور واپسی کے لیے زیرین جانب (الثنیۃ السفلٰی) کو اختیار کرے (مسلم، ۴: ۶۲؛ ابوداود، ۲: ۲۳۶ تا ۲۳۷، باب دخول مکہ)۔ بیت اللّٰہ شریف میں باب بنی شیبہ سے داخل ہونا مسنون ہے (معجم الفقہ الحنبلی، ۱: ۲۲۹)۔

۲- طواف: طواف کا آغاز حجر اسود سے کرے۔ اسے دیکھ کر ہاتھ اٹھائے اور تکبیر و تہلیل کہے (ہدایہ، ۱: ۲۲۰؛ ابو داود: السنن، ۲: ۲۳۹) اور پھر، اگر بغیر کسی کو تکلیف پہنچائے، اس کا استلام (چومنا) ممکن ہو تو استلام کرے، اگر بھیڑ کی وجہ سے یہ ممکن نہیں تو کسی چھڑی وغیرہ کو حجر اسود پر لگا کر چوم لے۔ اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو اس کے بالمقابل کھڑے ہو کر دونوں ہاتھوں کو، ہتھیلیوں کی جانب سے، اس کے سامنے کر کے تکبیر و تہلیل کہے اور اللّٰہ کی حمد اور آنحضرتؐ پر درود و سلام بھیجے (ابو داود: السنن، ۲: ۲۴۴؛ ہدایہ، ۱: ۲۲۱؛ الترمذی: السنن، ۱: ۱۶۳)۔ پھر دروازے سے ملحق داہنی جانب سے اضطباع کی حالت میں (یعنی چادر کو دائیں بغل کے نیچے اور بائیں کندھے کے اوپر ڈالے ہوئے) طواف کا آغاز کرے: طواف میں ملتزم سمیت بیت اللّٰہ شریف کے تین چکر (اشواط) رمل (یعنی پہلوان کی طرح کندھے ہلاتے اور اکڑتے ہوئے) اور باقی چار چکر معمول کے مطابق عاجزی اور فروتنی کے ساتھ لگائے۔ اگر بھیڑ کی وجہ سے رمل کرنا ممکن نہ ہو تو رک جائے؛ جب جگہ فراخ ہو تو پھر رمل کرے اور ہر پھیرے میں جب حجر اسود کے سامنے سے گزرے تو استلام کرے؛ اگر ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو حسب سابق اس کے سامنے کھڑے ہو کر تکبیر و تہلیل کہنے پر کفایت کرے۔ رکن یمانی کا استلام بھی مسنون ہے۔ طواف سے فارغ ہو کر مقام ابراہیم پر، یا جہاں جگہ ملے، دو رکعت نماز پڑھنا احناف کے نزدیک واجب اور امام شافعیؒ کے نزدیک سنت ہے۔ نماز سے فراغت کے بعد پھر حجر اسود کا، اگر ممکن ہو، تو استلام کرے، ورنہ استقبال پر قناعت کرے (البخاری: الصحیح، کتاب ۲۵، باب ۵۰، ۵۵ تا ۷۲، ۱: ۴۰۳ تا ۴۰۷؛ مسلم، ۴: ۶۲ تا ۶۸؛ ہدایہ، ۱: ۲۲۱ تا ۲۲۲) (اس موقع کی مسنون دعاؤں کے لیے [رک بہ طواف]۔ طواف کے دوران باوضو ہونا، جسم اور کپڑوں کا پاک ہونا اور مقامات ستر کا چھپا ہوا ہونا بھی ضروری ہے (معجم الفقہ الحنبلی، ۱: ۲۲۹)۔

۳- سعی: طواف سے فارغ ہو کر معتمر کسی بھی دروازے سے صفا کی طرف نکل جائے۔ مستحب یہ ہے کہ باب بنی مخزوم یعنی باب الصفا سے کوہ صفا کی طرف نکلے، جیسا کہ آپؐ کا معمول

تھا ۔ کوہ صفا پر ایسے مقام پر کھڑا ہو جہاں سے بیت اللہ شریف پر نظر پڑتی ہو۔ پھر رو بقبلہ ہو کر تکبیر و تہلیل کہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر درود و سلام بھیجے اور ہاتھ اٹھا کر تضرع کے ساتھ دعا مانگے (ہدایہ، ۱ : ۲۲۲)۔ اس کے بعد کوہ صفا کی بلندی سے مروہ کی جانب نیچے اترے اور میلین اخضرین کے درمیان سعی کرے، یعنی دوڑ لگائے۔ جب وادی سے گزر جائے تو پھر مروہ پر آہستہ آہستہ چڑھے۔ صفا کی طرح یہاں بھی روبقبلہ ہو کر تکبیر و تہلیل کہے، آپؐ پر درود و سلام بھیجے اور ہاتھ اٹھا کر دعا مانگے۔ اب ایک چکر پورا ہوگیا۔ اسی طرح سات چکر پورے کرے۔ ہر چکر کوہ صفا سے شروع کر کے مروہ پر ختم کرے (کتاب مذکور ۱ : ۲۲۲، تا ۲۲۳؛ ابو داؤد : السنن، ۲ : ۲۳۶ تا ۲۴۷)۔ احناف کے نزدیک سعی کا طواف کے بعد ہونا، سات پھیروں کا ہونا، پا پیادہ ہونا، ہر پھیرے کی ابتدا صفا سے کرنا، وغیرہ امور واجب ہیں؛ جبکہ طواف کے دوران تکبیر کا ورد جاری رکھنا، صفا اور مروہ پر آسمان کی طرف ہاتھ اٹھا کر دعا مانگنا، میلین کے درمیان تیز تیز قدم اٹھانا، وغیرہ امور سنت ہیں (دیکھیے: الجزیری، ۱ : ۱۰۷۷ تا ۱۰۸۰)۔

سعی سے فارغ ہو کر حلق یا تقصیر کروائے (مرد کے لیے حلق اور عورت کے لیے تقصیر اولیٰ ہے) اور پھر احرام کھول دے۔ اس طرح عمرہ (مفرد) ادا ہوجاتا ہے۔ حج اور عمرے سے فراغت کے بعد مسجد نبوی کی زیارت کرنا اور آپؐ کے روضۂ اقدس پر حاضری دینا بھی مستحب ہے (ابو داؤد : السنن، ۲ : ۲۹۱، باب ۱۰۰؛ عبدالشکور : علم الفقہ، ۵۶۱ تا ۵۶۲)۔ عمرے یا حج کے سفر سے واپسی کے موقع پر یہ دعا پڑھنا مسنون ہے: اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر لا الٰہ الا اللہ وحدہ لاشریک لہ، لہ الملک ولہ الحمد و ھو علی کل شیء قدیر، آئبون تائبون عابدون ساجدون لربنا حامدون، صدق اللہ وعدہ و نصر عبدہ، وھزم الاحزاب وحدہ (البخاری : الصحیح، ۱ : ۳۳۹، ابواب العمرۃ، باب ۲۱؛ معجم الفقہ الحنبلی، ۱ : ۲۶۵)۔ اس دعا کو ہر بلند جگہ پر چڑھتے ہوئے پڑھنا چاہیے۔

عمرہ اور حج میں بہت سی باتیں مشترک ہیں، مثلاً احرام اور اس کے مسائل، مفسدات، فرائض و واجبات، محرمات، مستحباب وغیرہ، البتہ درج ذیل احکام میں فرق ہے: عمرہ کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں؛ عمرہ میں طواف قدوم و طواف وداع نہیں؛ وقوف عرفات و مزدلفہ اور دو نمازوں کا ایک ساتھ پڑھنا اور خطبہ وغیرہ بھی نہیں؛ جنایت کی صورت میں زیادہ سے زیادہ بھیڑ بکری یا اونٹ گائے کے ساتویں حصے کی قربانی واجب ہوتی ہے (علم الفقہ، ۵۶۲؛ الجزیری، ۱ : ۱۱۲۸)۔

۲ - تمتع : (مادہ م - ت - ع) مَتَعَ الشَّیْءُ (کسی چیز کا طویل ہونا) سے تَمَتُّع باب تفعل، بمعنی ایک زمانے تک اس سے فائدہ حاصل کرتے رہنا، فائدہ یا نفع اٹھانا ہے۔ اصطلاح شریعت میں اس سے مراد حج اور عمرے کا ایّام حج میں الگ الگ، مگر باہم ملا کر، ادا کرنا ہے۔ قرآن مجید میں ہے: فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلَی الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْیِ (۲ [البقرۃ] : ۱۹۶)، یعنی جو کوئی عمرے کو حج کے ساتھ ملا کر فائدہ اٹھائے تو وہ جو میسّر ہو، قربانی کا جانور ذبح کرے۔ تمتع کی دو صورتیں ہوتی ہیں: ایک یہ کہ متمتع اپنے ساتھ ھدی (قربانی کا جانور) لایا ہو اور دوسری یہ کہ نہ لایا ہو۔ اول الذّکر افضل ہے۔ اس صورت میں متمتع عمرہ کرنے کے بعد حلال نہیں ہوتا، بلکہ وہ بدستور محرم رہتا ہے۔ وہ اکٹھے ہی دونوں

احراموں سے دسویں تاریخ کو ذبح اور حلق، یا تقصیر کے بعد مُحِلّ ہوتا ہے ۔ اس کے صحیح ہونے کی آٹھ شرائط ہیں: (۱) عمرے کا پورا طواف یا اس کا بیشتر حصّہ زمانۂ حج، (یعنی شوّال، ذوالقعدہ اور ذوالحجہ کے دس دن) میں ادا کیا ہو؛ (۲) عمرے کا احرام حج سے پہلے باندھے؛ (۳) حج کے احرام سے پہلے پورا یا اکثر طواف کر چکا ہو؛ (۴) عمرے یا حج کو کسی جنایت کے ارتکاب سے فاسد نہ کیا ہو؛ (۵) عمرے اور حج کے مابین المام صحیح، (یعنی عمرے سے مکمل فراغت کے بعد گھر کو واپسی) اختیار نہ کر چکا ہو؛ (۶) عمرے اور حج دونوں ایک ہی سال کے موسم حج میں ادا کرنا چاہتا ہو؛ (۷) اس کا وطن مکّہ مکرّمہ نہ ہو؛ (۸) جب حج کا زمانہ شروع ہو، تو وہ مکّہ مکرّمہ میں غیر مُحرم نہ ہو (عبدالشکور: علم الفقہ، ۵۹۶؛ الجزیری، ۱۱۳۲ تا ۱۱۴۲) ۔ اگر متمتع اپنے ساتھ ھَدی نہ لایا ہو تو اس کے لیے ضروری ہے کہ عمرے کی سعی کے بعد حلق یا تقصیر کے ذریعے احرام کھول کر مُحِلّ ہو جائے اور دوبارہ اہل مکہ کی طرح حدود حرم ہی سے حج کا احرام باندھے ۔ بہتر ہے کہ آٹھویں تاریخ سے پہلے ہی حج کا احرام باندھ لے ۔ اگر آٹھویں یا نویں تاریخ کو باندھا تو تب بھی جائز مگر خلاف اولٰی ہو گا ۔ اگر متمتع اپنے ساتھ ھدی لایا ہے تو پھر دسویں تاریخ سے پہلے مُحِلّ نہیں ہو سکتا ۔ البتہ عمرے سے فراغت کے بعد اسے، اسی پر، دوسرا احرام حج کا باندھنا ہو گا (المرغینانی: ہدایہ، ۱: ۲۴۲)۔

حج اور عمرے سے فراغت کے بعد اس پر شکرانے کی قربانی واجب ہوتی ہے جو دسویں تاریخ کو ادا کی جانی چاہیے ۔ اگر قربانی کی استطاعت نہ ہو تو دس روزے اس ترتیب سے رکھے کہ تین روزے ایام حج میں، یعنی نویں تاریخ تک اور سات اپنے گھر میں واپسی کے بعد ۔ اگر تین روزے ایام حج میں نہ رکھ سکا تو اب احناف کے نزدیک اس پر قربانی واجب ہو گی (مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، ۱: ۳۲۶؛ ابوبکر جصاص رازی: احکام القرآن، بذیل ۲ [البقرۃ]: ۱۹۶)؛ امام شافعیؒ کے نزدیک ایام تشریق کے بعد بھی سابقہ تین روزے رکھے جا سکتے ہیں، البتہ خلاف سنت ہونے کی وجہ سے گناہگار ہو گا اور یہ روزے قضا شمار ہونگے ۔ مالکیہ کے نزدیک ایام تشریق اور مابعد میں بھی روزے قضا رکھے جا سکتے ہیں، مگر مکروہ ہیں ۔ امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک تاخیر کی صورت میں روزے ادا تو ہو جاتے ہیں، مگر واجب کو مؤخر کرنے کی وجہ سے قربانی دینا واجب ہو گی (الجزیری، ۱: ۱۱۳۲، ۱۱۳۵ ببعد، ۱۱۳۹؛ معجم الفقہ الحنبلی، ۱: ۲۲۸)۔

۳ - قِران: (از مادّہ ق - ر - ن)؛ قَرَنَ الشَّیْءَ بِالشَّیْءِ (ایک چیز کو دوسری چیز سے ملا دینا، جمع کر دینا) سے باب مفاعلہ کا مصدر: قَارَنَ قِرَانًا وَمُقَارَنَۃً، یعنی دو اشیاء کو باہم جمع کرنا اور ملانا ہے (ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ؛ المرغینانی، ۱: ۲۴۷)۔ اصطلاح شریعت میں اس سے مراد عمرے اور حج دونوں کا ایک ہی وقت اور ایک ہی احرام میں جمع کرنا ہے (الجزیری، ۱: ۱۱۳۹)۔

قِران کے صحیح ہونے کی احناف کے نزدیک سات شرائط ہیں: (۱) حج کا احرام عمرے کے طواف کے بیشتر پھیروں کے مکمل ہونے سے پہلے باندھا جائے؛ (۲) عمرے کو فاسد نہ کیا ہو؛ (۳) عمرے کا طواف یا اس کے بیشتر پھیرے وقوف عرفات سے پہلے مکمل کر لیے ہوں؛ (۴) حج اور عمرہ دونوں مفسدات سے محفوظ ہوں؛ (۵) طواف عمرہ کے بیشتر پھیرے ایام حج میں مکمل کیے ہوں؛ (۶) قارن مکہ مکرمہ کا باشندہ نہ ہو؛ (۷) وہ حج فوت نہ کرے (الجزیری، ۱: ۱۱۴۱ ببعد)۔

احناف کے نزدیک قِران میں دو طواف اور دو سعی ہیں جبکہ امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک قِران میں ایک طواف اور ایک سعی ہے (المرغینانی : ہدایہ، ۱ : ۲۳۷، ۲۳۸؛ الجزیری، ۱ : ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۷، ۱۱۳۹ ببعد؛ معجم الفقہ الحنبلی، ۱ : ۲۲۸)۔ امام احمدؒ سے دوسری روایت دو طوافوں اور دو سعیوں کی بھی ہے (معجم، ۱ : ۲۲۸)۔ قارن اپنے دونوں احراموں سے دسویں ذی الحجہ کو بعد از ادائے قربانی، حلق و تقصیر کے ذریعے محلّ ہو جاتا ہے (ہدایہ، ۱ : ۲۳۸)۔ قارِن کو متمتع کی طرح (دیکھیے حوالۂ مذکور) شکرانے کی قربانی کرنا واجب ہوتی ہے، البتہ اگر وہ عمرے کو باطل کر دے تو صرف حج افراد پر عامل ہونے کی وجہ سے قربانی کے حکم سے مستثنی ہوگا (علم الفقہ، ص ۳۶۵؛ ہدایہ، ۱ : ۲۴۰)۔ امام احمدؒ کے دوسرے قول، یعنی دو طواف اور دو سعی کے مطابق، کسی بھی جنایت یا روزے مؤخر کرنے کی صورت میں ایسے دو قربانیاں دینا ہونگی (الجزیری، ۱ : ۱۱۳۴)۔

عورتوں کے حج اور عمرہ کرنے کا طریقہ وہی ہے جو مردوں کا ہے، البتّہ ان کے لیے مندرجۂ ذیل خصوصی احکام ہیں : (۱) حالتِ احرام میں عورتیں سر کو بند اور منہ کو کھلا رکھیں، تاہم اگر لکڑی وغیرہ کی تیلیوں کے ذریعے، وہ اپنے منہ پر کپڑا ڈال لیں، جو جسم کو مس نہ کرتا ہو، تو زیادہ بہتر ہے؛ (۲) ان کے لیے حالت احرام میں سلے ہوئے کپڑے اور موزے اور زیورات پہننا ممنوع نہیں؛ (۳) تلبیہ آہستہ آواز سے پڑھیں؛ (۴) طواف کے وقت اضطباع نہ کریں؛ (۵) طواف میں رمل نہ کریں؛ (۶) میلین اخضرین کے درمیان نہ دوڑیں؛ (۷) حلق نہ کرائیں بلکہ بالوں کا چوتھائی حصہ کتروائیں۔ چوتھائی سر کے چوتھائی بالوں کا کتروانا بھی کافی ہوتا ہے؛ (۸) ازدحام کے وقت حجرِ اسود کا استلام نہ کریں؛ (۹) حیض یا نفاس کی حالت میں طواف اور سعی کے سوا باقی جملہ مناسک ادا کریں اور پاک ہونے کے فوراً بعد طواف اور سعی کریں۔ تاخیر کی صورت میں ان پر بدنے (اونٹ وغیرہ) کی قربانی واجب ہوگی (عبدالشکور : علم الفقہ، ص ۳۶۵ تا ۵۶۵؛ ہدایہ، ۱ : ۲۳۵؛ الجزیری، ج ۱، بذیل احرام، حج، عمرہ تمتع، قِران)۔

تاریخی جائزہ : کتب تاریخ عمرے کے آغاز اور اس کی تاریخ کے ذکر سے خالی ہیں، البتہ قرآن و حدیث میں چند مجمل اشارات سے اس کی تاریخ کو کسی قدر مرتب کیا جا سکتا ہے۔

حضرت ابراہیمؑ کی باقیات صالحات میں حج کی طرح عمرے کی عبادت بھی موجود تھی، مگر مرورِ ایام سے اس میں بہت سی کمزوریاں پیدا ہو چکی تھیں۔ اسلام نے ان سب کا قلع قمع کر کے ان عبادتوں کو ان کا جائز مقام دلایا۔ جن افعال میں واضح تبدیلی کا پتا چل سکا ہے ان کی تفصیل یہ ہے : (۱) احرام : زمانۂ جاہلیت میں بہت سے لوگ اس خیال سے کہ ہمارے کپڑے ناپاک ہیں، برہنہ حالت میں طواف کرتے تھے۔ اسلام نے اس رسم بد کو ختم کر دیا اور اعلان کیا : لَا یطوف بالبیت عُریان (مسلم : الصحیح، ۴ : ۱۰۶؛ البخاری، ۱ : ۴۰۹، کتاب الحج، باب ۶۷)، یعنی آئندہ کوئی شخص برہنہ حالت میں خانۂ کعبہ کا طواف نہ کرے؛ (۲) تلبیہ [رکّ بآں] میں مشرکین نے، اپنے شرک کو جائز ثابت کرنے کے لیے اِلَّا شریکًا ھُوَ لَکَ تَمْلِکُہٗ وَ مَا مَلَکَ، یعنی تیرا کوئی شریک نہیں، بجز ان کے جن کا تو مالک ہے اور وہ تیرے مالک نہیں ہیں (مسلم : الصحیح، ۴ : ۸)، کے جملے اضافہ کر لیے تھے۔ اسلام نے اس اضافے کو ختم کر دیا؛ (۳) اسلام سے قبل مواقیت [رکّ بہ میقات] کا

بھی کوئی تصور نہ تھا۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے مختلف علاقوں سے آنے والے وفود کے لیے الگ الگ میقات مقرر فرمائے (مسلم : الصحیح، ۴ : ۵)؛ (۴) سعی بین الصفا والمروہ : اہل عرب میں سے بعض قبیلے (مثلاً لات کے پجاری، نیز بنو اوس و خزرج) صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرنے کو برا سمجھتے تھے (البخاری : الصحیح، کتاب تفسیر القرآن، باب ۲۱)، لیکن قرآن مجید میں ان کے مابین سعی کرنے کی تلقین کی گئی (۲ [البقرة] : ۱۵۸)؛ (۵) ایام حج میں اہل عرب عمرے کی ادائیگی کو معیوب (افجر الفجور) خیال کرتے تھے۔ قرآن مجید (۲ [البقرة] : ۱۹۶) نے ایام حج میں، عمرے کی اجازت دے کر، اس جاہلی رسم کو ختم کر دیا (البخاری، ۱ : ۳۹۶، کتاب الحج، باب ۳۴؛ ابوداؤد : السنن، ۲ : ۲۷۶)؛ (۶) اسلام سے قبل عمرے کو حج سے ملا کر ادا کرنے، یعنی تمتع اور قران کا، کوئی تصور موجود نہ تھا (مسلم : الصحیح، ۴ : ۵۶)۔ اسلام نے ان عبادتوں کو ملا کر ایک جامع عبادت کا نقشہ پیش کیا؛ (۷) بعض قبیلے (مثلاً اہل یمن) بغیر زاد و راحلہ کے حج اور عمرے کا سفر اختیار کر لیتے، مگر یہاں پہنچ کر گداگری شروع کر دیتے تھے۔ ان کے لیے حکم ہوا : وَ تَزَوَّدُوْا فَاِنَّ خَیْرَ الزَّادِ التَّقْوٰی (۲ [البقرة] ۱۹۷)، یعنی زادِ راہ لے کر چلو، کیونکہ بہترین زادِ راہ ہی تقوی ہے (ابن کثیر : تفسیر، ۱ : ۴۶۱ قاہرہ ۱۳۳۳ھ؛ ابو داؤد : السنن، ۲ : ۱۹۲، باب ۵۶۱، روایت ۱۷۳۰)؛ (۸) صفا اور مروہ پر دو بت رکھے گئے تھے۔ یہی حال خانۂ کعبہ کا تھا۔ اسلام نے ان تمام بتوں کو پاش پاش کر کے توحید کے تصور کو راسخ کیا؛ (۹) رمل : طواف میں رمل کرنے کا طریقہ بھی اسلام کی ایجاد ہے، جس کی حکمت مشرکین کے سامنے اہلِ اسلام کی طاقت کا اظہار ہے (البخاری، کتاب الحج، باب ۵۵؛ ۱ : ۴۰۵؛ ابوداؤد : السنن، ۲ : ۴۴۲ باب ۶۰۸)؛ (۹) ذریعۂ تجارت : اسلام سے قبل حج اور عمرے جیسی عبادتیں، سیر و سیاحت اور تجارت وغیرہ کا ذریعہ خیال کی جاتی تھیں۔ اسلام نے ان عبادتوں کو خالص اور لوجہ اللہ رکھنے کی ضرورت پر زور دیا (امین احسن اصلاحی : تدبر قرآن، بذیل آیة ۱۹۶)؛ (۱۰) ان کے علاوہ موقع و محل کے مطابق نمازیں، دعائیں اور ذکر و اذکار کے بے شمار ایسے اشغال ہیں جو اسلام سے قبل موجود نہ تھے۔ اسلام کا امتیاز یہ ہے کہ اس نے فی الواقع حج اور عمرے کی تقدیس اور عظمت بحال کی اور ان کو صحیح معنوں میں نفس انسانی کا تزکیہ کرنے اور تطہیر قلب کرنے والے اعمال بنا دیا۔

اس بنا پر بلاشبہہ ہم یہ کہ سکتے ہیں کہ اسلام کا عمرہ اس عمرے سے جو جاہلی دور میں تھا، قطعی مختلف اور الگ چیز ہے [نیز رک بہ تلبیہ؛ حج؛ سعی؛ طواف؛ احرام وغیرہ]۔

مآخذ : متن میں مذکورہ بالا مآخذ کے علاوہ دیکھیے : (۱) صدیق حسن خان قنوجی : طراز العمرة الی الحجة و العمرة، مطبوعۂ حیدرآباد دکن؛ (۲) وہی مصنف : ایضاح الحجة للعمرة، آگرہ ۱۳۰۵ء؛ (۳) وہی مصنف : فضائل الحج و العمرة؛ (۴) عبد الحق : انیس السافرین، حیدر آباد دکن ۱۳۲۸ء؛ (۵) عبدالوہاب دہلوی : ادعیۂ حج، دہلی ۱۹۳۰ء؛ (۶) محمد زکریا کاندھلوی : فضائل حج (و عمرة)، دہلی ۱۹۵۴ء؛ (۷) غلام رسول سورتی : منسک البرة فی منسک الحج والعمرة؛ (۸) وحید الزمان : تشریح الحج والزیارت، بمبئی ۱۲۹۲ [محمود الحسن عارف، رکن ادارہ، نے لکھا]۔

(ادارہ)

⊗ **اَلْعُمَری** : شہاب الدّین ابو العبّاس احمد بن یحیٰی بن فضل اللہ کا تعلق بنو فضل اللہ سے تھا، جو حضرت عمر فاروق رض کی اولاد سے ہیں۔ اس

خاندان کے متعدد افراد مملوک سلاطین کے دربار میں منصبدار تھے۔ شرف الدّین ابو محمّد عبدالوھّاب (م ۷۱۷ھ / ۱۳۱۷ء) حکومت کے دبیر (کاتب السّر) کے عہدے پر متعین تھا۔ اس کی ملازمت کی ابتدا بیبرس [رک بآں] کے ماتحت دمشق میں ھوئی۔ ۶۹۲ھ / ۱۲۹۲ - ۱۲۹۳ء میں وہ قاھرہ پہنچا، جہاں سے ۷۰۹ھ / ۱۳۰۹ء میں النّاصر محمّد کے تیسری مرتبہ تخت نشین ھونے پر وہ دمشق واپس آ گیا۔ اس کا بھائی محی الدّین یحیی (م ۷۳۸ھ / ۱۳۳۷ء) النّاصر کے عہد میں پہلے دمشق اور بغداد اور بعد ازاں قاھرہ میں کاتب السّر کے عہدے پر مامور تھا۔ اسی یحیی کے تین بیٹے تھے: شہاب الدّین احمد؛ بدرالدّین محمّد (م ۷۴۵ھ) اور علاء الدّین علی (م ۷۶۹ھ)۔ یہ سب کے سب دیوان الانشاء میں کاتب السّر کے عہدے پر مامور رہے (اس خاندان کے حالات کے لیے دیکھیے: *Recueil de materiaux rel. à* : Tiesenhausen *l'Historie de le Horde d'or*، ص ۲۰۷ تا ۲۰۱؛ *Politische Geographie des* : Richard Hartmann *Mamlukenreiches*، در *Z.D.M.G.*، ۷۰ (۱۹۱۶ء): ۱ تا ۳، جہاں اس خاندان کا شجرۂ نسب بھی دیا گیا ہے [نیز رک بہ فضل اللہ العمری]).

شہاب الدّین ابو العبّاس احمد بن یحیی بن فضل اللہ ۳ شوال ۷۰۰ھ / ۱۲ جون ۱۳۰۱ء کو دمشق میں پیدا ھوا۔ اس نے عربی ادب کی تعلیم کمال الدّین بن قاضی شُہبہ (م ۷۲۶ھ / ۱۳۲۵ - ۱۳۲۶ء) سے، علم حدیث کی علامہ الحجّر (م ۷۳۰ھ / ۱۳۲۹ - ۱۳۳۰ء) اور ستّ القضاۃ بنت الشّیرازی سے اور فقہ اور اصول فقہ کی شہاب الدّین بن المجّد (م ۷۳۸ھ / ۱۳۳۷ - ۱۳۳۸ء) اور برھان الدّین بن الفرکاح الفزاری سے حاصل کی (براکلمان، ۲ : ۱۳۰)۔ اس کے اساتذہ میں ھمیں کمال الدّین الزّملکانی (کتاب مذکور، ۲ : ۱۰۸)، ابوحیّان (کتاب مذکور، ۲ : ۱۰۹)، شمس الدّین بن الصّائغ (کتاب مذکور، ۲ : ۹)، الوَدّاعی (کتاب مذکور، ۲ : ۹) اور اس عہد کے دوسرے علما کے نام ملتے ھیں۔ شہرۂ آفاق امام ابن تیمیہ (کتاب مذکور، ۲ : ۱۰۰) کا بھی ممکن ہے اس پر بہت کچھ اثر ھوا ھو۔ احمد کی علمی تربیت اس کے باپ اور شہاب الدّین ابو الثّنا محمود (م ۷۲۵ھ / ۱۳۲۴ - ۱۳۲۵ء) نے کی۔ اس طرح اسے اپنے منصب کے لیے بخوبی تیار کر دیا گیا تھا۔ بایں ھمہ اس کی ملازمت کا زمانہ اچھا نہیں گزرا۔ اس کی وجہ اس کا مزاج ھو سکتا ہے، کیونکہ وہ دبنگ شخصیت کا مالک تھا اور اس کے مزاج میں نرمی کے بجائے درشتی تھی؛ چنانچہ ایک مرتبہ جب کاتب مقرر کرنے کے لیے سلطان کا رجحان ایک قبطی کی طرف ھوا تو اس نے سلطان سے سخت اختلاف کیا اور یہ الفاظ کہہ کر اپنی ملازمت سے مستعفی ھو گیا: خِدْمَتُکَ عَلَیَّ حَرَامٌ (مجھ پر تیری ملازمت حرام ہے)، چنانچہ اس کا عہدہ اس کے چھوٹے بھائی علاء الدّین کو دے دیا گیا۔ بعد ازاں تنکز کی معزولی پر ۷۳۱ھ / ۱۳۳۰ - ۱۳۳۱ء میں اسے دمشق میں دبیر سلطنت کے عہدے پر مامور کیا گیا، لیکن دو سال بعد ھی اس کے بھائی بدرالدّین نے اس کی جگہ لے لی۔ اس طرح جب اسے کچھ فرصت ملی تو اس نے اسے علمی مشاغل میں صرف کیا۔ اگرچہ احمد ایک عہدے دار کے طور پر کامیاب نہیں ھوا، لیکن بحیثیت خادم علم و فضل وہ بڑا خوش نصیب اور کامیاب رھا۔ اس نے مختلف مضامین پر کئی کتابیں تصنیف کیں۔ اس کی جو تصانیف ھم تک پہنچی ھیں یا جن کا اس کے سوانح نگاروں نے ذکر کیا ہے، وہ حسب ذیل ھیں:

۱۔ مَسالِک الأبصار فی ممالک الأمصار: جغرافیہ، تاریخ، اور سوانح پر محیط ایک بہت ضخیم کتاب، جو ۲۰ تا ۲۷ جلدوں پر مشتمل ہے۔ اس میں

مضامین ذیل پر بحث کی گئی ہے: (ا) عمومی جغرافیہ (مسالک)، یعنی کرۂ ارضی (ہفت اقالیم، سمندر، دریا، پہاڑ، سمت قبلہ، راستے وغیرہ)؛ (ب) مختلف ملکوں کا بیان، جو ۱۴ ابواب میں آیا ہے (ممالک) اور (ج) دنیا کے باشندے (مشرق و مغرب کا امتیاز، مختلف مذاہب، ان کے فرقے اور ان کی تاریخ).

احمد زکی پاشا نے ۱۳۴۲ھ / ۱۹۲۳ - ۱۹۲۴ء میں قاہرہ سے صرف اس کی پہلی جلد طبع کی (دیکھیے Björkmann: *Oriental lit. Zeitung*، ۲۹ (۱۹۲۶ء): ۸۳۶؛ مخطوطات کے لیے دیکھیے براکلمان، تکملہ، ۲: ۱۷۵ تا ۱۷۶). جس حصے میں مختلف ممالک کا بیان ہے، اس کے حسب ذیل کے چند اجزا الگ الگ طبع یا ترجمہ ہوے ہیں:

ا - افریقیہ (تونس) اور اندلس، طبع حسن حسنی عبدالوہاب، تونس ۱۳۴۱ھ / ۱۹۲۲ - ۱۹۲۳ء، ترجمہ از Guadefroy Demombynes: *Bibliotheque des géographes arabes*، نشر *publ. sous la direction de Gabriel Ferrand*؛ ج ۲، پیرس ۱۹۲۷ء.

ب - مراکش: Gaudefroy Demombynes: *Quelques passages du Masālik el-Abṣār rélatifs à Maroc*، در *Memorial Henri Basset*، پیرس ۱۹۲۹ء.

ج - ممالک یورپ: بالخصوص اطالیا اطالوی میں طبع و ترجمہ از M. Amari: *Al-'Umari, Condizioni degli Stati cristiani dell' Occidente secondo una relazione di Domenichino Doria da Genova, Testo arabo con versione italiana e note in Atti della R. Accademia dei Lincei anno 280, 1882/83*، *Serie III memorie della classe di scienze morali storiche e filologiche*، ۰ : ۶۷ تا ۱۰۳، روم ۱۸۸۳ء، نیز ترجمہ، ۷ : ۱۰۶، روم ۱۸۸۳ء.

د - آناطولی: طبع Franz Taeschner، لائپزگ ۱۹۲۹ء.

(ہ) مختلف ممالک کے حالات کے اقتباسات کا فرانسیسی ترجمہ، از Quatremere: *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliotheque du Roi et autres bibliotheques*، ۱۳ : ۱۵۱ تا ۳۸۴، پیرس ۱۸۳۸ء.

و - خوارزم اور قبچاق سے متعلق فصل، طبع W. de Tiesenhausen: *Receuil de materiaux rel. a l'histoire de la Horde d'or*، ج ۱، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۸۴ء.

ز - ہندوستان: طبع اور جرمن زبان میں ترجمہ، از Otto Spies، لائپزگ ۱۹۴۳ء.

(ح) حرم بیت المقدس کا بیان، مترجمۂ A. L. Mayer، در *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*، ۱ : ۴۴ ببعد.

ط: نقد کتاب الدیارات فی الجزء الاول من مسالک الابصار، طبع حبیب الزیات، قاہرہ ۱۹۲۸ء.

ی - وصف دمشق: طبع صلاح الدین المنجد، در مجلۂ معہد المخطوطات العربیہ، ۳ : ۱۲۳ تا ۱۲۹ (۱۹۵۷ء).

۲ - التعریف بالمصطلح الشریف: سرکاری دفاتر (سفارت خانوں) میں استعمال کے لیے احکام، اسناد، معاہدات، صلح ناموں اور خطوط پر مشتمل ایک مختصر دستور العمل، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، پانچویں اور چھٹے باب کا جرمن ترجمہ از Richard Hartmann، در *ZDMG*، ۷۰ (۱۹۱۶ء): ۱ تا ۴۰، ۴۷۷ تا ۵۱۱.

۳ - الشتویات: ۷۴۴ - ۷۴۵ء کے برفانی جاڑے کے خطوط، متعدد فضلا کے نام اور ان کے جوابات؛ مخطوطات لائیڈن، عدد ۳۰۵، استانبول، Univ. R. (*Zeitschrift f. Semitistik*، ۳ : ۲۴۹).

۳ - مختصر قلائد العقیان لابن خاقان (دیکھیے احمد تیمور، در مجلہ مجمع العلمی العربی، دمشق، ۳ : ۳۴۳)۔

سوانح نگاروں نے بعض دوسری تصانیف کا بھی ذکر کیا ہے، جن کی کوئی خطی نقل ہم تک نہیں پہنچی۔

مآخذ : (۱) ابن حجر العسقلانی : الدرر الکامنۃ، ۱ : ۳۳۱ تا ۳۳۳، شمارہ ۸۲۸ء؛ (۲) ابن تغری بردی : النجوم، ۵ : ۹۴؛ (۳) شذرات الذہب، ۶ : ۱۱۰؛ (۴) المقریزی : الخطط، ۲ : ۶۵ ببعد؛ (۵) فوات، ۲ : ۱۷؛ (۶) *Orientalia*، طبع Juynboll، ۲ : ۲۸۹ سوانح نگار، شمارہ ۱۱۳؛ (۷) Wüstenfeld : *Geschichtschreiber*، عدد ۴۱۱؛ (۸) براکلمان : *GAL*، ۲ : ۱۴۱؛ بار دوم، ۲ : ۱۷۷؛ تکملہ، ۲ : ۱۷۵۔

(OTTO SPIES)

اَلْعَمْق : شمالی شام کا ایک وسیع اور دریائی مٹی سے ڈھکا ہوا (alluvial) میدان، جو انطاکیہ کے شمال مشرق میں واقع ہے۔ سطح سمندر سے اس کی اوسط بلندی دو سو ساٹھ فٹ ہے اور اس کے بیشتر حصے میں ایک جھیل ہے، جس کے گردا گرد دلدلیں ہیں اور جسے بحیرۃ انطاکیہ یا بحیرۃ یغرا اور ترکی میں آق دکیز کہتے ہیں۔

دلدل، جس کا رقبہ موسم کی تبدیلی کے ساتھ کم و بیش ہوتا رہتا ہے، بھینسوں کی پرورش اور مچھلی گیری کے لیے کار آمد ہے، اسی لیے اس کا متبادل نام بحیرۃ السلّور بھی ہے (جس کا ذکر صلیبیوں کے ہاں "Casal Sellorio" کی شکل میں ملتا ہے)۔ دلدل سے متصلہ رقبے، جہاں ہمیشہ سیلاب آتے رہتے ہیں، دالوں کی وسیع کاشت کے لیے مخصوص کر دیے گئے۔

پہاڑوں سے گھرے ہوئے اس میدان میں، جسے Amyk'es Pedion کہتے تھے اور جہاں سے انطاکیہ کو جانے والے تمام راستوں پر زد پڑتی ہے، یونانی عہد میں کئی اہم جنگیں لڑی گئیں۔ اسلامی فتوحات کے بعد یہ میدان عربوں اور بوزنطیوں کے درمیان متنازعہ فیہ علاقے کا حصہ بن گیا۔ آخر ۳۵۹ھ/۹۶۹ء کے صلح نامے کے مطابق اسے بوزنطی حکومت کو دے دیا گیا۔ اس جگہ متعدد قلعے (اَرْتاح، عِمّ، حارِم اور تِیزین) بھی تھے، جو اس کی حفاظت ہی نہیں بلکہ شام کے عقبی علاقوں سے اسے منقطع بھی کرتے تھے۔ انطاکیہ کی طرح العمق بھی تھوڑے عرصے کے لیے دوبارہ مسلمانوں کے قبضے میں آ گیا، مگر پھر صلیبیوں کے ہاتھ لگ گیا۔ بالآخر اس جنگ کے بعد، جو یغرا کے قریب لڑی گئی، ۵۴۴ھ/۱۱۴۹ء میں یہ مستقلاً سلطان نورالدین کے قبضے میں آ گیا۔ یغرا جھیل کے شمال میں واقع ہے اور یہیں سلطان قایت بای اس وقت خیمہ زن ہوا تھا جب اس نے اپنے شامی مقبوضات کے معائنے کے لیے اپنا مشہور دورہ کیا تھا۔ ممالیک اور عثمانی ترکوں کے دَورِ حکومت میں العمق صوبۂ حلب میں شامل تھا اور اس میں سے کئی سڑکیں گزرتی تھیں، مثلاً وہ سڑک جو انطاکیہ سے (براہ جِسر الحدید، جو جھیل کے جنوب میں ہے) حلب کو جاتی تھی اور وہ جو انطاکیہ سے مرعش کو جاتی تھی، نیز ایاس سے بغراس اور وہاں سے حلب جانے والی ڈاک کی شاہراہ جو جبل اَمانُوس کو درہ بیلانؔ [زلہ بہ بغراس] کی راہ سے عبور کرکے دلدل کے شمالی جانب سے گزرتی تھی۔

جب یہ علاقہ فرانس کے زیر انتداب آیا تو میدان کی حیثیت کو بڑھانے اور جھیل کا پانی نکالنے کے لیے کئی ایک منصوبے تیار کیے گئے، لیکن کسی سے بھی خاطر خواہ نتائج برآمد نہ ہوئے۔ آج کل اس علاقے کی حالت کس مپرسی کی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ۱۹۳۹ء

میں اسکندرونہ (Alexandretta) کی سنجاق، جس میں العمق بھی شامل تھا، ترکیہ کو واپس کر دی گئی، لہذا اس میدان کی وہ حیثیت جاتی رہی جو اسے بحیثیت ایک گزرگاہ حاصل تھی اور جس کی وجہ سے دراصل اس علاقے میں دلچسپی لی جاتی رہی تھی۔

مآخذ: (۱) البلاذری: فتوح البلدان، صفحہ ۱۶۱ تا ۱۶۲؛ (۲) الطبری، ۲ : ۲۰۱۹؛ (۳) ابن العدیم: زبدة، طبع الدهان، ۲ : ۲۹۲؛ (۴) ابن الاثیر، ۱۱ : ۸۹، نیز Hist. Or. Cr.، ۲ : ۱۶۳؛ (۵) یاقوت، ۱ : ۳۱۶، ۴۰۱، ۴۱۹، ۶۲۷؛ (۶) ابو الفداء: تقویم، ص ۲۰۴ تا ۲۳۲، ۲۳۹، ۲۶۱؛ (۷) Pauly-Wissowa، ۱ : ۱۹۹۶ و تکملة، ۱ : ۴۲؛ (۸) G. Le Strange: *Palestine Under the Moslems*، لنڈن ۱۸۹۰ء، ص ۶۰، ۱۴ تا ۷۲ (اس میں غلطی سے بحیرہ انطاکیہ اور بحیرہ بغرا کو علحدہ علحدہ جھیلیں بتایا گیا ہے)، ص ۳۹۱؛ (۹) R. Dussaud: *Topographie historique de la Syrie*، پیرس ۱۹۲۷ء، بمدد اشاریہ (خصوصاً ص ۴۲۴، ۴۲۵ تا ۴۳۹)؛ (۱۰) M. Canard: *Histoire de la dynastie des Hamdanides de Jazira et de Syrie*، الجزائر ۱۹۵۱ء، ۱ : ۲۲۹، ۸۳۱ ببعد؛ (۱۱) Cl. Cahen: *La Syrie du nord à l'époque des Croisades*، پیرس ۱۹۴۰ء، بمدد اشاریہ (خصوصاً ص ۱۲۳، تا ۱۲۸)؛ (۱۲) M. Gaudefroy Demombynes: *La Syrie à l'époque des Mameloukes*، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۲۲؛ (۱۳) Ch. Clermont-Ganneau: *Rec. Archéol. or.*، ۳ : ۲۰۰؛ (۱۴) J. Sauvaget: *La poste aux chevaux*، پیرس ۱۹۴۱ء، ص ۹۶؛ (۱۵) J. Weulersse: *L'oronte*، Tours ۱۹۴۰ء، ص ۷۷ تا ۸۰۔

(D. SOURDEL)

عَمَل: (عربی)، فعل یا کام، جس پر متکلمین اور فلسفیوں نے محض عقیدے [رک بہ علم؛ ایمان] یا علم و نظر کے سلسلے میں بحث کی ہے ۔ مسلم فلسفیوں نے فلسفے کی تعریف یوں کی ہے: ''حقائق اشیا کا جاننا اور نیک عمل کرنا'' (مفاتیح العلوم، طبع v. Vloten، ص ۱۳۱ ببعد) ۔ بہت سے اسلامی مفکرین نے علم و عمل کے اس اجتماع کی ضرورت یا کم از کم اس کے مستحسن ہونے پر زور دیا ہے (Goldziher: کتاب معانی النفس، ص ۵۵ تا ۶۰) ۔ یہ یونانی فلسفے بلکہ اخلاقیات میں بھی عقلیت کی طرف رجحان ہے جس کی وجہ سے نوے فی صد فلسفی اور صوفی، جو اس نظریے سے متاثر ہیں، عمل کو کمتر نہیں تو کم از کم علم پر موقوف ضرور مانتے ہیں ۔ افلاطون نے حکمت کو اپنے بنیادی فضائل میں پہلا درجہ دیا ہے ۔ رواقی اور نو افلاطونی بھی اسی کے ہم خیال ہیں ۔ ارسطو بھی نظری (dianoctic) فضیلت کو اخلاقی فضیلت پر ترجیح دیتا ہے ۔ ارسطو کی نام نہاد الٰہیات میں یہ اصل مسلم ہے کہ نفس انسانی کو اعمال سے نہیں بلکہ علم و معرفت سے رفعت حاصل ہوتی ہے، جس سے عالم عقلی کا مشاہدہ اور اس سے التذاذ حاصل ہوتا ہے ۔

التوحیدی نے اپنی مقابسات (قاہرہ ۱۹۲۹ء، ص ۲۶۲ ببعد) میں علم و عمل کے باہمی تعلق کے بارے میں مختلف اقوال نقل کیے ہیں ۔ ہم یہاں صرف اس تصور سے بحث کریں گے جس میں عقل کا عنصر غالب ہے اور مثال کے طور پر فلسفی ابو نصر الفارابی کو پیش کریں گے ۔ اس کی کتاب فصوص (*Philosophische Abhandlungen*، طبع Dieterici، ص ۷۲ ببعد) سے ہمیں اس کی تعلیمات کی نفسیاتی اور ماوراء الطبیعیاتی اساس کا علم ہوتا ہے ۔ اس کتاب میں اس نے نفس کی تین عملی صلاحیتوں کا بالاختصار

اور دو عملی صلاحیتوں کا بالتفصیل ذکر کیا ہے۔ نفس نباتی اور حیوانی کی قوت عملی ہے اور ایسے ہی نفس انسانی کی بھی، جسے نفس ناطقہ کہتے ہیں، کیونکہ نفس ناطقہ نہ صرف فائدہ مند بلکہ حسین چیز کو بھی پسند کرتا ہے اور اس زندگی میں جو مقصد حیات اس کے سامنے رکھا جاتا ہے اسے پورا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ قوائے نظریہ کا مقام بالا تر ہے۔ ادراک حسّی (روح حیوانی) سے شروع ہو کر نظری عقل مادّی دنیا سے آگے نکل جاتی ہے اور عالم عقلیات میں پہنچ جاتی ہے۔ عملی فکر محکوم ہے، لیکن نظری فکر آزاد اور خودمختار ہے (دیکھیے الفارابی: رسالة فی آراء اهل المدینة الفاضلة (طبع Dieterici، ص ۴۷).

آخر میں یہ بتا دینا مناسب ہوگا کہ ارسطو کے تتبع میں فلاسفہ نے علوم کو دو قسموں، یعنی علوم نظریہ اور علوم عملیّہ، میں منقسم کیا ہے۔ مؤخر الذکر میں اخلاقیات، اقتصادیات اور سیاسیات شامل ہیں۔

مآخذ: (۱) *The Muslim* : A. J. Wensinck *Creed*، کیمبرج ۱۹۳۲ء، دیکھیے اشاریہ بذیل مادہ *Works*؛ نیز (۲) راقم مقالہ: *Ethics and Morality* *(Muslim)*، در *Hasting's Enc. of Religion and Ethics*.

(TJ. DE BOER)

مسلمانان انڈونیشیا کے محاورے میں عمل (جس کا تلفّظ ان کے ہاں آمل ہے) ایک اسم صفت ہے، جس کے معنی ہیں ''اچھا، نیک، مستحق، جو سنّة نہ ہو، لیکن دین کے اخلاقی تقاضوں کے مطابق ہو''۔ یہ لفظ بطور فعل بھی مستعمل ہوتا ہے، جس کے معنی (اس طرح کا) کام کرنا ہیں۔

(R. K. KERN)

عمّار (بنو): قاضیوں کا ایک خاندان، جو ۵۰۲ھ / ۱۱۰۹ء میں صلیبیوں کے قبضے سے پہلے ۴۰ سال تک ریاست طرابلس (ملک شام) میں حکمران رہا۔

اس خاندان کے بانی امین الدّولہ ابو طالب الحسن بن عمّار نے، جو شہر کا قاضی رہ چکا تھا، فاطمی ناظم مختار الدّولہ بن بزّال کی وفات (۴۶۲ھ / ۱۰۷۰ء) پر اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ اس نے شہر کو ایک اہم علمی مرکز میں تبدیل کر دیا اور ایک وسیع کتب خانے کی بنا ڈالی۔ ۴۶۴ھ / ۱۰۷۲ء میں اس کی وفات پر اس کے دو بھتیجوں میں جانشینی پر جھگڑا ہو گیا اور جلال الملک علی بن محمّد اپنے بھائی کو بے دخل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ جلال الملک بڑا صاحب رسوخ تھا، اس لیے کہ اس نے کم و بیش تیس سال تک حکومت کی۔ ۴۷۳ھ/۱۰۸۱ء میں اس نے بوزنطیوں سے جَبلہ چھین لیا۔ وہ حتّی المقدور سلجوقیوں اور فاطمیوں کے درمیان جوڑ توڑ کرنے میں مشغول رہا، چنانچہ القلانسی لکھتا ہے: ''ساحل سمندر کے شہر صُور، جُبیدا اور طرابلس قاضیوں کے قبضے میں تھے، جو ان کے خود مختار حاکم تھے۔ یہ لوگ افواج کے امیر بدرالجمالی کے اقتدار کو ٹھکرا دینے پر بھی مطمئن نہ ہوئے، بلکہ انہوں نے حکمت عملی اور تحائف گزاری سے ترکوں کی حمایت حاصل کرنے کی کوشش بھی کی''۔

آخری حاکم فخر الملک عمار (سابق الذکر کا بھائی) ۴۹۱ھ / ۱۰۹۹ء میں تخت نشین ہوا اور چند سال تک صلیبی سردار ریمنڈ آف سینٹ گائلز Raymund of St. Giles اور اس کے جانشین کے حملوں کی روک تھام کرتا رہا۔ ۵۰۰ھ میں اس نے شہر چھوڑ دینے کا فیصلہ کیا تا کہ وہ فرنگیوں کے خلاف کمک مہیا کر سکے، مگر اہل شہر نے، جو فاطمی خاندان کے وفادار تھے، مصریوں سے مدد

طلب کی، تاہم فاطمیوں کی انتہائی کوشش کے باوجود ان کا بیڑا طرابلس کی فتح کے آٹھ دن بعد وہاں پہنچا۔ فخر الملک نے پہلے سلجوقیوں، اور اس کے بعد امیر موصل کی ملازمت اختیار کی اور بالآخر عباسی خلیفہ کے دربار سے منسلک ہو گیا اور ۵۱۲ھ/۱۱۱۸-۱۱۱۹ء میں اس نے انتقال کیا۔

جلال الملک کا ایک شکستہ کتبہ موجود ہے، جس پر صرف اس کا نام کندہ ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ بنو عمّار نے فاطمیوں سے علیحدگی اختیار کر لی تھی اور اس طرح عملی طور پر وہ خلفاے بغداد کی طرف کھنچ آئے تھے؛ تاہم انہیں بڑی احتیاط سے کام لینا پڑتا تھا، اس لیے کہ ان کی رعایا کا میلان علویوں کی طرف تھا۔

مآخذ: (۱) M. Sobernheim: Matériaux pour un corpus inscriptionum arabicarum، در Syrie du Nord، ص ۷۹ ببعد؛ (۲) ابن القلانسی: تاریخ دمشق، متن عربی و ترجمہ از Gibb و Le Tourneau؛ بمدد اشاریہ؛ (۳) Wiet: Inscription d'un Memorial prince de Tripoli، در Mémorial Henri Basset، ۲: ۲۷۹، ۲۸۵؛ (۴) R. Grousset: Histoire des Croisades، ۲: ۲۸۰؛ (۵) A History of the Crusades، پنسلوینیا یونیورسٹی، ۱: ۶۶۰۔

(G. Wiet)

عمّار، بنو (یا بنو ثابت): ایک خاندان، جو طرابلس الغرب میں ۷۲۴ھ/۱۳۲۴ء تا ۸۱۳ھ/۱۴۰۰ء حکمران تھا۔ اس خاندان کا بانی ثابت بن عمار، جو ہوارہ بربروں سے تعلق رکھتا تھا، چند ماہ کی حکومت کے بعد فوت ہو گیا اور اس کا بیٹا محمّد اس کا جانشین ہوا۔ محمّد کے بیٹے ثابت کے عہد میں اہل جینوآ نے طرابلس پر اچانک حملہ کر کے اسے تاراج کیا (۷۵۶ھ/۱۳۵۵ء)۔ ثابت نے بھاگ کر ہمسایہ عرب امرا کے پاس پناہ لینا چاہی، لیکن انہوں نے اسے قتل کر ڈالا۔ ۷۷۱ھ/۱۳۷۰ء یا ۷۷۲ھ/۱۳۷۱ء میں ابوبکر بن محمّد نے قابس (Gabès) کے بنو مکّی کے حاکم کو طرابلس سے نکال دیا۔ ابوبکر نے ۷۹۳ھ/۱۳۹۲ء میں وفات پائی اور اس کا بھتیجا علی بن عمار اس کا جانشین ہوا۔ ابو فارس حفصی ۸۰۰ھ/۱۳۹۷-۱۳۹۸ء میں علی کو گرفتار کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ اس کی جگہ اس نے اسی خاندان کے دو اور افراد یحیی ابن ابی بکر اور اس کے بھائی عبدالواحد کو جانشین کیا۔ ۶ رجب ۸۰۳ھ/۳۱ مئی ۱۴۰۱ء کو ابو فارس نے طرابلس پر قبضہ کر لیا اور دونوں بھائیوں کو قید کر کے عماری حکومت کا خاتمہ کر دیا۔

مآخذ: (۱) ابن خلدون: Hist. des Berb.، ۱: ۱۹۹ ببعد؛ (۲) منجم باشی، ۲: ۵۹۰؛ (۳) R. Brunschvig: La Berbérie orientale sous les Hafsides، ۱: ۱۵۰، ۱۷۳، ۱۹۱، ۲۰۵، ۲۰۷ تا ۲۱۲، ۲۱۳؛ ۲: ۱۰۶ (مع حوالہ ہائے دیگر)۔

(G. Wiet.)

عمّار الموصلی: ابو القاسم عمّار بن علی کا شمار عربوں کے مشہور ترین کحالوں (معالجین امراض چشم) میں ہوتا ہے۔ وہ ان میں سب سے زیادہ خلاق ذہن کا مالک تھا۔ پہلے اس کی سکونت عراق میں تھی، پھر وہ مصر میں جا بسا۔ اس نے، جیسا کہ وہ خود اپنی کتاب میں لکھتا ہے، بہت سے ممالک کی سیاحت کی اور اس کے دوران میں وہ ایک طرف تو خراسان میں اور دوسری طرف فلسطین اور مصر تک پہنچا۔ وہ جہاں گیا معالجہ چشم میں مشغول رہا اور جراحی کے عمل کرتا رہا۔ طب العیون پر اس کی کتاب مصر میں الحاکم (۹۹۶ تا ۱۰۲۰ء) کے عہد حکومت میں تصنیف ہوئی۔ اس سے ظاہر ہے کہ وہ اپنے زیادہ مشہور لیکن کم مبتکر الذہن کحال علی بن عیسی [رک باں] کا معاصر تھا۔ یہ اگر علی کی تصنیف تذکرہ عربوں کے ہاں طب العیون

کی معیاری کتاب مانی گئی اور اسے عمار کی تصنیف پر فوقیت حاصل ہو گئی تو اس کی وجہ محض یہ تھی کہ مقدم الذکر کتاب زیادہ مکمل اور جامع ہے۔ عمار کی تصنیف میں منطقی ترتیب کی سختی سے پیروی کی گئی ہے اور بیان میں انتہائی ایجاز و اختصار ہے، جیسا کہ اس کے نام المنتخب فی علاج العین سے ظاہر ہے۔ دیباچے کے بعد، جس میں اس کی تصنیف کی کیفیت بیان کی گئی ہے، پہلے علم تشریح کے لحاظ سے آنکھ کی بناوٹ سے بحث کی گئی ہے، پھر ان بیماریوں سے جو پلکوں، گوشہای چشم (ماق العین)، پپوٹوں کے اندرونی حصے (باطن الجفن)، قرنیہ، پتلی (الحدقہ)، رطوبت بیضیہ (Albumen) اور عصبات بصر سے تعلق رکھتی ہیں۔ بیماریوں کے کوائف اور علاج کی تفصیل عموماً بہت واضع ہے، بلکہ اکثر جب وہ اپنے کیے ہوئے اعمال جراحی کی تفصیل بیان کرتا ہے تو آنکھوں کے سامنے ایک سماں باندھ دیتا ہے۔ یہ بات موتیا بند کے ان چھے اعمال جراحی پر، جو عمار نے بیان کیے ہیں، خاص طور پر صادق آتی ہے۔ مجموعی طور پر اس کا نمایاں کارنامہ نرم موتیا بند کا وہ عمل جراحی ہے جس سے وہ دھات کی ایک مجوف نلکی (اُنبوبہ) کے ذریعے، جو اس کی اپنی ایجاد تھی، مواد کو باہر کھینچ لیتا تھا۔ صلاح الدین الحموی (ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی کا آخر) نے عمار کی کتاب کے اس حصے کو تقریباً لفظ بلفظ اپنی کتاب نور العیون میں نقل کر دیا ہے۔ اس سے پیشتر بھی الغافقی (چھٹی صدی ہجری/ بارھویں صدی عیسوی) نے اپنی طبی تصنیف المُرشد میں عمّار کی کتاب سے خاصا استفادہ کیا ہے۔

اصل عربی اسکوریال Escurial کے مخطوطات میں محفوظ ہے۔ اس کا ایک عبرانی ترجمہ از Nathan ha-Meathi (تیرھویں صدی عیسوی) بھی موجود ہے جو ایک قدرے مختلف متن پر مبنی ہے، لیکن لاطینی ترجمہ *Tractatus de oculis Canamusali* جعلی ہے (جرمن ترجمہ از J. Lippert، J. Hirschberg اور E. Mittwoch: *Die arabischen Augenärzte nach den Quellen bearbeitet*، لائپزگ ۱۹۰۵ء، ج ۲)۔

مآخذ: (۱) ابن ابی اُصَیبعہ، ۲: ۸۹؛ (۲) Hirschberg وغیرہ: کتاب مذکور کا مقدمہ؛ (۳) Steinschneider: *Die hebr. Übersetzungen d. Mittelalters*، ص ۹۶۶؛ (۴) G. Sarton: *Introduction to the Hist. of Science*، ۱: ۷۲۹؛ (۵) براکلمان: تکملہ، ۱: ۳۲۵۔

(E. MITTWOCH)

عَمّار بن یاسرؓ: بن عامر بن مالک، ابو الیقظان، رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے ایک صحابی اور بعدازاں حضرت علیؓ کے حلیف و طرف دار۔ حضرت عمّارؓ کے والد نے، جو ابو حُذیفہ المخزومی کے مولی تھے، اپنے مالک کی ایک کنیز سُمیّہؓ سے شادی کر لی تھی جسے آزاد کر دیا گیا؛ حضرت یاسرؓ اور ان کا کنبہ ابو حذیفہ کے پاس ہی رہے۔ یہ لوگ ابتدائی اسلام قبول کرنے والوں میں سے تھے اور انھوں نے سخت اذیتیں اٹھائیں۔ حضرت عمارؓ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ آخرکار ہجرت کر کے حبشہ چلے گئے، لیکن خود آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی مکّے سے ہجرت کے بعد وہ مدینے واپس آ گئے۔ انھوں نے تمام ابتدائی غزوات میں شرکت کی اور بدر، احد، [خندق] اور بالعموم رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی سب لڑائیوں میں آپؐ کے ساتھ رہے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے مہاجرین اور انصار کے درمیان مؤاخات کے وقت انھیں حُذَیفہؓ بن الیمان کا رفیق بنایا۔ حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت میں یمامہ کی جنگ

کے دوران میں ان کا ایک کان کٹ گیا - ۲۱ھ / ۶۴۱ء میں حضرت عمرؓ نے انہیں کوفے کا حاکم بنایا [دیکھیے انساب الاشراف، ۱ : ۱۶۳] - اس حیثیت میں انہوں نے خوزستان کی فتح میں حصہ لیا - وہ شروع ہی سے حضرت علیؓ کے طرفدار تھے اور ۳۵ھ / ۶۵۶ء کے بعد سے وہ حضرت علیؓ کے خاص معتمد بن گئے - جنگ جمل سے پہلے حضرت عمّارؓ نے کوفے کی آبادی کو حضرت علیؓ کی حمایت میں مجتمع کرنے میں مدد کی - وہ ۳۷ھ / ۶۵۷ء میں انتہائی ضعیف العمری میں جنگ صفّین میں شہید ہوئے - کئی صدیوں کے بعد تک بھی صفّین کے نزدیک ان کے مقبرے کی نشاندہی کی جاتی تھی۔

حضرت عمّارؓ حدیث نبوی کے اچھے عالم شمار ہوتے تھے اور اس کے علاوہ ان کی شہرت ان کے زہد اور اسلام سے وفاداری کے باعث بھی تھی - [کفار مکہ کو ظلم و ستم ڈھاتے دیکھ کر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم حضرت عمّارؓ کو صبر و استقلال اور عزیمت کی تلقین فرمایا کرتے اور جنت کی بشارت سنایا کرتے تھے - رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے حضرت عمّار بن یاسرؓ کو ''الطیّب المطیّب'' کا لقب عطا کیا - حضرت عمارؓ نے سب سے پہلے مدینہ منورہ میں ایک مسجد کی بنیاد رکھی اور اس کا نام قباء رکھا] - آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی ایک حدیث میں باغیوں [فئة باغیة] کے ہاتھوں حضرت عمّارؓ کے شہید ہونے کی طرف اشارہ ملتا ہے [دیکھیے سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۲۹۹ و ۳۰۰].

حضرت عمّارؓ کے ایک بیٹے تھے، جن کا نام محمّد تھا - وہ بھی حدیث کے علم کی بنا پر مشہور ہیں - ان کی ایک بیٹی تھی، جس کا نام اُمّ الحکَم تھا.

[عبداللہ السبیتی النجفی نے حضرت عمارؓ کی سیرت پر ایک کتاب بعنوان عمار بن یاسر تصنیف کی ہے، جو طبع ہوچکی ہے].

مآخذ : (۱) ابن سعد، ۲/۳ : ۱۷۶ ببعد؛ (۲) ابن قتیبہ : المعارف، ص ۳۸، ۱۱۱-۱۱۲، ۲۳۹، ۲۵۲؛ (۳) النووی : تہذیب، ص ۴۸۵، ۴۸۷؛ (۴) ابن حجر : الاصابة، شمارہ ۵۷۰۴ [= ۴ : ۲۷۳]؛ (۵) الجاحظ : عثمانیه، طبع Pallat، بمدد اشاریه؛ (۶) البلاذری : انساب الاشراف، جلد اوّل، بمدد اشاریہ؛ (۷) ابن الاثیر : اسد الغابة، ۴ : ۴۳؛ (۸) ابو نعیم : حلیة الاولیاء، ۱ : ۱۳۹؛ (۹) ابن الجوزی : صفة الصفوة، ۱ : ۱۷۵؛ (۱۰) الذھبی : سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۲۹۱ تا ۳۰۶].

(H. Reckendorf [و ادارہ])

عمّاریہ : الجزائر کی ایک مذہبی جماعت یہ عمّار بوسِنَہ سے منسوب ہے، جو ۱۷۱۲ء کے قریب پیدا ہوا. اس کی قبر بوحمام میں ہے، جو صوبۂ قسنطینہ Constantine میں واقع ہے اور یہیں اس جماعت کا مرکزی زاویہ بھی ہے - درحقیقت یہ جماعت ۱۸۲۳ء میں الحاجّ مبارک (Embarek) المغربی البخاری نے قائم کی تھی - Depont و Coppolani : *Les Confreries religieuses musulmanes*، الجزائر ۱۸۹۷ء، ص ۳۵۹ ببعد، کے مطابق انیسویں صدی عیسوی کے آخر میں اس جماعت کے ۲۶ زاویے اور ۶۳۳۵ پیرو تھے.

(د، لائیڈن، بار اوّل)

عَمّان : اُردن کی ہاشمی سلطنت کا دارالحکومت؛ [آبادی (۱۹۷۳ء) تقریباً ۵۸۳۰۰۰]؛ علاوہ ازیں ایک قلیل تعداد ایسے باشندوں کی بھی ہے جو ادھر ادھر آتے جاتے ہیں، [بالخصوص ہزاروں فلسطینی مہاجر] - جبل القلعہ بلاشبہہ اس قدیم شہر کی جاے وقوع ہے، جس کا ذکر عہد نامۂ عتیق میں Rabbath Ammon کے نام سے اکثر آتا ہے، یعنی Rabba of Ammon - پہاڑیوں کے پہلو میں واقع مقبروں اور دور آہن کی فصیل کے ایک مختصر سے ٹکڑے کے سواء

جو شاید آٹھویں یا نویں صدی قبل مسیح کی ہے، اس قدیم شہر کے بہت کم آثار باقی ہیں۔ شروع کے اسرائیلیوں (۱۳۰۰ ق م) کو اس شہر یا ضلع پر قبضہ کرنے میں ناکامی ہوئی، یہاں تک کہ گیارھویں صدی ق م میں حضرت داؤد[ؑ] نے ایک زبردست حملہ کیا۔ اس حملے کے دوران حِتّی اوریا Uriah کا واقعہ پیش آیا، جس کا نام دسویں صدی عیسوی تک بھی اس شہر سے وابستہ رہا ہے (المقدسی، ص ۱۷۵)۔ حضرت سلیمان[ؑ] کے عہد میں اس شہر نے اپنی آزادی دوبارہ حاصل کر لی۔ باقی ممالک کی طرح آٹھویں اور ساتویں صدی ق م میں یہ بھی آشوری سلطنت کا باجگزار رہا، لیکن بابلی عہد میں اس نے اپنی آزادی برقرار رکھی، جو خطرات سے خالی نہ تھی۔ جب بطلیوس فیلادلفوس Ptolemy Philadelphus (۲۸۵ تا ۲۴۷ ق م) نے اس شہر کو فتح کیا تو اس نے اس کا نام بدل کر فیلاڈلفیا Philadelphia رکھ دیا اور یہ اسی نام سے رومی اور بوزنطی عہد میں معروف رہا۔ سلوقی بادشاہ انطیوخوس Antiochus ثالث نے اس پر ۲۱۸ ق م میں قبضہ کر لیا۔ پہلی صدی قبل مسیح میں عمان Decapolis (دس شہروں) کے وفاق میں شامل ہو گیا اور کچھ عرصے کے لیے نبطی بھی اس پر قابض رہے، لیکن تقریباً ۳۰ ق م میں انھیں ہیرودوس (Herod) اعظم نے نکال دیا۔ اس سے یہ رومیوں کے پاس آیا اور انھوں نے اسے معیاری یونانی نقشے کے مطابق از سر نو تعمیر کیا اور تھیٹر، معبد، عدالت، پری گاہ اور ایک بڑا بازار بنوایا، جس میں ستون تھے۔ ان عمارتوں میں سے بعض آج بھی باقی ہیں۔ بوزنطیوں کے زمانے میں عمان Philadelphia اور Petra کی اسقفی کا مرکز تھا، جو بصریٰ میں Palestina Tertia کی ایک اسقفی (Sees) تھی (قدیم تاریخ کی تفصیلات کے لیے دیکھیے Pauly-Wissowa، بذیل مادہ Philadelphia)۔ موجودہ عجائب خانے کی جائے وقوع پر قلعے میں جو کھدائی کی گئی ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ۱۴ھ / ۶۳۵ء میں، یعنی دمشق کی تسخیر کے فوراً بعد جب اس شہر کو عرب سپہ سالار حضرت یزید بن ابی سفیان[ؓ] نے سر کیا تو یہ بہت خوشحال تھا اور کم از کم قلعے میں اموی عہد کے چند نفیس مکان بھی موجود تھے۔ علم آثار قدیمہ کے نقطۂ نظر سے یہ خاص اہمیت رکھتے ہیں، کیونکہ ابھی تک صرف اموی خلفا کے محلوں کی کھدائی ہوئی ہے اور ان سے ہمیں اس کی شہادت ملتی ہے کہ اس عہد میں معمولی آدمی کس طرح رہتے سہتے تھے۔ قلعے میں ایک غسانی یا اموی مربع عمارت بھی ہے۔

اردن کے باقی شہروں کی طرح عمان بھی دارالسلطنت دمشق سے بغداد میں منتقل ہو جانے کے بعد سے زوال پذیر ہونے لگا۔ ابن الفقیہ (ص ۱۰۵) ۲۹۲ھ / ۹۰۳ء میں لکھتا ہے کہ عمان دمشق کے ماتحت تھا۔ المقدسی نے کوئی اسّی سال بعد اس شہر کا، جیسا کہ وہ اس زمانے میں تھا، خاصا مفصل حال لکھا ہے (ص ۱۷۵)، جسے یاقوت نے بھی نقل کیا ہے (۳ : ۷۶۰)۔ المقدسی نے اس شہر کو فلسطین کے ضلع میں بتایا ہے اور اسے ضلع بلقاء کا مرکز حکومت کہتا ہے (ص ۱۵۶، نیز ۱۸۰ و ۱۸۳)۔

یاقوت (۳ : ۷۱۹) ۶۲۲ھ / ۱۲۲۵ء میں اسے دقیانوس یعنی شہنشاہ Decius کا شہر قرار دیتے ہوئے اسے فلسطین کا ایک خوشحال شہر اور بلقاء کا مرکز حکومت بتاتا ہے، لیکن الدّمشقی (ص ۲۱۳) تخمیناً ۶۹۹ھ / ۱۳۰۰ء میں لکھتے ہوئے اسے کرک کی سلطنت سے منسوب کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اب اس کے صرف شکستہ

آثار باقی ہیں۔ ابوالفداء (ص ۲۴۷) اس کے محض بیس سال بعد لکھتا ہے کہ یہ ایک بہت پرانا شہر ہے اور عہد اسلامی سے پہلے تباہ ہو چکا تھا۔

اس شہر کے اتنی تیزی سے زوال پذیر ہونے کی تشریح ذرا دشوار ہے، کیونکہ اس زمانے میں کسی تاریخی یا قدرتی آفت کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ اس کے بعد کے مصنفین عمان کا کوئی ذکر نہیں کرتے اور جب انیسویں صدی عیسوی کی ابتدا میں یورپی سیاحوں نے پہلے پہل دریائے اردن کے مشرق میں آمد و رفت شروع کی تو اس کی حیثیت ایک چھوٹے سے گاؤں سے زیادہ نہ تھی۔ ۱۲۹۵ھ/۱۸۷۸ء میں ترکی حکام نے یہاں چرکسیوں کی ایک جماعت کو آباد کر دیا تھا، لیکن عرصے تک یہاں صرف گنتی کے مکان نظر آتے تھے۔

شہر اور اس کے مضافات کی سب سے پہلی باقاعدہ مساحت ۱۸۸۱ء میں میجر کونڈر Conder اور اس کے ساتھیوں نے کی اور اس وقت اس مسجد کے، جس کے ساتھ ایک چوکور مینار تھا اور جو شاید وہی ہو جس کا ذکر الدمشقی نے کیا ہے، کھنڈر بھی موجود تھے۔ جب ۱۹۰۷ء میں بٹلر Butler نے زیادہ تفصیل سے جائزہ لیا تو اس وقت بھی یہ دونوں عمارتیں کھڑی تھیں، لیکن اس کی رائے میں بڑی فصیل یا تو رومی تھی یا بوزنطی۔ یہ فصیل صحیح طور پر کب تباہ ہوئی؟ اس کے بارے میں یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا، لیکن ممکن ہے کہ ایسا پہلی جنگ عظیم کے بعد ہوا ہو۔

۱۳۴۰ھ/۱۹۲۱ء میں عبداللہ بن الحسین [رک بآں] نے اسے اردن کا دارالسلطنت بنا دیا اور جب سے اس نے بہت ترقی کی ہے۔ اس کی خوشحالی کا سب سے عظیم عہد دوسری عالمی جنگ کے بعد شروع ہوا، کیونکہ جب سے یہ شہر وسعت میں کم از کم دوگنا ہو گیا ہے۔ اب یہ ہاشمی سلطنت کا، جو دریائے اردن کے دونوں طرف پھیلی ہوئی ہے، دارالحکومت اور انتظامی مرکز ہے اور اس میں شاہی محل، پارلیمنٹ کی عمارتیں اور سب وزارتوں کے اعلیٰ دفاتر ہیں۔ کئی نفیس سرکاری عمارتیں، جن میں ایک عجائب گھر اور کئی تعلیمی ادارے بھی شامل ہیں، گزشتہ چند سالوں میں تعمیر ہو چکے ہیں۔ [شاہ حسین کے عہد میں عمان نے ہر شعبے میں بڑی ترقی کی ہے]۔

مآخذ: (۱) البلاذری، ص ۱۲۶؛ (۲) Brunow و Domaszewski: *Provincia Arabia*، ۲: ۲۱۶؛ (۳) J. S. Buckingham: *Travels among Arab Tribes*، ص ۸۹ تا ۹۶؛ (۴) H.C. Butler: *Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria*، قسمت ۲، صیغہ اے، حصہ ۱، ص ۳۴ ببعد؛ (۵) Major Conder: *Survey of Eastern Palestine*، ص ۱۹ ببعد؛ (۶) وہی مصنف: *Heth and Moab*، ص ۱۰۲؛ (۷) Laborde: *Voyage de la Syrie*، ۱۸۳۷ء، ص ۹۹ ببعد، لوحہ LXXXII؛ (۸) G. Le Strange: *Palestine under the Moslems*؛ (۹) *Letters of Lord Lindsay*، ۱۸۳۹ء، ۲: ۱۰۸ ببعد؛ (۱۰) اے ایس مرمرجی: بلدانیۃ فلسطین العربیۃ، ۱۹۳۸ء؛ (۱۱) S. Merrill: *East of Jordan*، ۱۸۸۱ء، ص ۳۹۹ ببعد؛ (۱۲) Puchstein، در *Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts*، ۱۹۰۲ء، ص ۱۰۸؛ (۱۳) Bagatti و Saller: *Town of Nebo*، ص ۲۲۵؛ (۱۴) J. Strzygowski، در *Jahrbuch der Koniglich Preusszischen Kunstsammlungen*، ۱۹۰۳ء؛ (۱۵) H. B. Tristram: *Land of Israel*، ص ۵۳۵؛ (۱۶) M. van Berchem، در *Journal des Savants*، ۱۹۰۳ء، ص ۳۷۶؛ (۱۷) *Annual of the Department of Antiquities of Jordan*،

۱ : ۷ ببعد؛ (۱۸) Bolletina de Arte، دسمبر ۱۹۳۴ء؛ (۱۹) Quarterly of the Department of Antiquities of Palestine، ج ۱، ۱۱، ۱۲، ۱۳؛ (۲۰) خیرالدین الزرکلی: عامان فی عمان، قاہرہ ۱۹۲۵ء۔

(G. LANKESTER HARDING)

عَمْواس: نیز عَمَواس؛ زمانۂ قدیم کا عمّاوس Emmaus جس کی جگہ اب بھی ایک بڑا گاؤں آباد ہے۔ کوہستان کے دامن میں یہودیّہ Judaea کے میدان میں بیت المقدس سے کوئی انیس میل کے فاصلے پر بیت المقدس کو جانے والی ایک اہم شاہراہ پر واقع تھا۔ یہوذا المکّابی Judas Maccabaeus نے ۱۶۶ قبل مسیح میں اسی مقام پر ایک فتح حاصل کی تھی اور ایک سلوقی سپہ سالار نے ۱۶۰ ق م میں اسے مستحکم کیا تھا۔ سیزر [قیصر روم] کے تحت یہ شہر ایک مقامی سلطنت کا صدر مقام بنا، لیکن ۴ ق م میں جب قیصر وارس Varus نے اسے آگ لگوادی تو یہ ایک چھوٹی سی منڈی رہ گیا۔

عربوں کی فتح کے بعد جو مآخذ کی رو سے ۱۳ھ/۶۳۴ء میں اجنادین کی فتح کے بعد یا ۱۷ھ/۶۳۸ء میں جنگ یرموک کے بعد ظہور میں آئی، اس شہر کی رونق کم ہو گئی۔ اسلام کی تاریخ میں اس مقام کی شہرت اس خوفناک طاعون کی وجہ سے ہے جس کا المناک حال معاصر تاریخوں میں درج ہے۔ اس وبا میں جو پچیس ہزار مجاہدین طاعون کا شکار ہوے، ان میں ابو عُبَیدہؓ، معاذؓ بن جبل اور یزید بن ابی سفیان جیسے مشہور سپہ سالار بھی شامل تھے۔ انتظامی مرکز کے لحاظ سے اس کی جگہ پہلے لُدّ نے اور بعد ازاں رَمْلَہ نے لے لی جس کی بنیاد امویوں کے عہد میں رکھی گئی تھی۔ عرب جغرافیا نگاروں نے اس چھوٹے سے قصبے کا محض نام دیا ہے جس نے صلیبی جنگوں کے دوران میں بھی کوئی خاص کردار ادا نہیں کیا۔ اس دور میں اسے بھی انہیں انقلابات سے دو چار ہونا پڑا جو یروشلم کو پیش آئے یہاں تک کہ یہ معاہدہ یافہ کی رو سے جو الملک الکامل اور فریڈرک دوم کے درمیان ہوا، ایک بار پھر فرنگیوں کے عارضی قبضے میں چلا گیا۔

مآخذ: (۱) الیعقوبی، ۱ : ۱۷۲؛ (۲) البلاذری: فتوح، ص ۱۳۸؛ (۳) الطبری، ۱ : ۲۵۱۶ تا ۲۵۲۰؛ (۴) ابن الاثیر، ۲ : ۳۸۸ تا ۳۸۹؛ (۵) المقدسی، ص ۱۷۶؛ (۶) البکری: مُعجم (طبع Wüstenfeld)، ۲ : ۶۶۹؛ (۷) الہروی: زیارات، دمشق ۱۹۵۳ء، ص ۲۴؛ (۸) یاقوت، ۳ : ۷۲۹؛ (۹) Caetani: Chronographia Islamica، ص ۲۰۹؛ وہی مصنف: Annali، ۳، بذیل سنہ ہجری ۱۳، ص ۶۰۹؛ سنہ ہجری ۱۷، ص ۱۳۱؛ ج ۴ : سنہ ہجری ۱۸، ص ۴ و ۳۷؛ (۱۰) G. Le Strange: Palestine under the Moslems، لندن ۱۸۹۰ء، ص ۳۹۳؛ (۱۱) A. S. Marmardji: Textes geographiques arabes sur la Palestine، پیرس ۱۹۵۱ء، ص ۱۵۰؛ (۱۲) Vincent و Abel: Emmaüs، پیرس ۱۹۳۲ء؛ (۱۳) F. M. Abel: Histoire de la Palestine، پیرس ۱۹۵۲ء، ۱ : ۱۳۶ تا ۱۳۹، ۱۷۶، ۳۱۱ تا ۳۱۳؛ ۲ : ۶، ۱۸۷ تا ۱۸۹، ۲۹۳ تا ۳۰۶؛ (۱۴) R. Grousset: Histoire des Croisades، پیرس ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۶ء، ۳ : ۳۰۸۔

(J. SOURDEL-THOMINE)

عَمُود: (ع)؛ (خیمہ کی چوب، لہٰذا وہ ستون جو ایک ہی پتھر سے تراشا گیا ہو، نیز شاذ و نادر تعمیر کیا ہوا ستون)۔ مسلمانوں کے فن تعمیر میں، بالخصوص ان کی مذہبی عمارتوں میں ستون کا استعمال مساجد و مصلّی کو چند در چند دالانوں میں تقسیم کرنے اور صحن مسجد کے اردگرد غلام گردشیں بنانے کے سلسلے میں ہوتا رہا ہے۔ اس قسم کے مصلّوں اور غلام گردشوں کی طرح یہ

ستون بھی یونانی فنِ تعمیر کا ورثہ معلوم ہوتے ہیں، بالخصوص اس لیے کہ شام، مصر، افریقیا اور ہسپانیا کی ابتدائی دور کی مساجد میں ایسے ستون لگے ہوے ہیں جنھیں استعمال شدہ مسالے سے بنایا گیا ہے؛ تاہم سابقہ نمونوں کی کم و بیش مکمل نقالی کا دور گزر جانے کے بعد ایک ایسا دور آیا جس میں امتیازی طور پر اسلامی طرز کے ستون بننے لگے جن کی وضع قطع نسبتاً سادہ ہے۔ ان ستونوں کے عمود پہلے دور کے ستونوں کی طرح کسی قدر محدب نہیں ہوتے اور ان کا قطر پورے طول میں یکساں رہتا ہے۔ ان کی وضع عموماً مدوّر یا کثیر الاضلاع ہوتی ہے۔ سرستون مختلف شکلوں کا ہوتا ہے جنھیں دو بڑی قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ یہ دونوں قسمیں شاید کورنتھی سرستونوں سے اخذ کی گئی ہیں، لیکن ہر قسم میں واضح طور پر مقامی خصوصیات اور ارتقائی صورتیں موجود ہیں۔

پہلی قسم میں وہ سرستون شامل ہیں جن کے گھنٹی نما پھول یا بربطی وضع کے خطوط (Herzfeld) شاید مصر قدیم کے ستونوں کے کنول کی کلی کی شکل کے گلدستوں سے متاثر ہو گئے ہیں۔ اس نوع کے سرستون تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کی سامرّا اور رقّہ کی عباسی عمارتوں میں نظر آتے ہیں۔ (الف) پھر یہ سرستون بہت سے نئے عناصر کے ساتھ قاہرہ میں طولونیوں کی عمارتوں میں (تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے اواخر) میں نظر آتے ہیں؛ (ب) اور مصر میں برجی؛ (ج) اور چرکسی (د) مملوکوں کے دور میں بھی باقی رہے؛ ان کی بنیادیں اسی وضع قطع کی لیکن معکوس ہیں۔ گھنٹی کی شکل کے یہ گلدستے (سرستون) ایران میں بھی ملتے ہیں جس کی اینٹوں اور ٹائیلوں کی عمارتوں میں حقیقی ستونوں کی بہت کم گنجایش ہے۔ یہ گلدستے کاشی یا چینی کی محرابوں کے چھوٹے چھوٹے نقلی ستونوں کے اوپر نظر آتے ہیں۔

گلدستوں کی دوسری قسم کی شکلوں کا خاکہ کسی حد تک کورنتھی چھجوں (corbels) کا سا ہے۔ یہ مؤخرالذکر کی ایک سادہ تر صورت ہے جس میں کورنتھی زور دار ابھرے ہوے نقوش اور اس کی مختلف شکلوں کو ترک کر دیا گیا ہے اور جو زیادہ تر مغرب کی اسلامی تعمیرات میں نظر آتی ہے۔ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں، القیروان میں ستونوں کے ایسے گلدستے موجود تھے جو قبطی نمونوں سے مشابہ تھے۔ ان میں چار مسطح پتیاں پیندے پر آ کر ملتی ہیں اور اس نقطے پر آنکڑے (hook) کی طرح اندر کی طرف مڑ جاتی ہیں؛ (و) ان سے اسی علاقے میں چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی اور پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی کے فاطمی گلدستے نکلے، جن میں پھول پتیوں کے دوران نقش و نگار ہوتے تھے اور جو ایسے عمودوں (shafts) پر بنائے جاتے تھے جنھیں ابھرے ہوے حلقوں سے یا سجلی شکل کے کتبوں سے مزین کیا جاتا تھا؛ (ز)، نیز ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی اور اس کے بعد تونسی گلدستے بھی؛ (ح) تقریباً اسی زمانے میں اندلس کے بنو امیّہ کی یادگار عمارتوں کی تزیین ایسے گلدستوں سے کی جاتی تھی جن میں عہد قدیم کے دونوں نمونوں، یعنی کورنتھی اور مرکب شکلوں کی نقل کی گئی تھی۔ انھیں اوپر جا کر گول کر دیا جاتا تھا، جیسے کہ قرطبہ کی جامع مسجد میں، یا ان پر گہری دھاریاں کھود دی جاتی تھیں جیسی کہ مدینۃ الزھرا میں (چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی کا نصف آخر)۔ یہ ان خوبصورت اور مختلف الانواع گلدستوں کے اصلی نمونے تھے جو سرقسطہ کے قصر الجعفریہ پانچویں صدی ہجری/

گیارھویں صدی عیسوی) اور تینمال اور مراکش کی الموحدون کی مساجد میں بنائے گئے تھے (چھٹی صدی ھجری / بارھویں صدی عیسوی) ۔ ساتویں صدی ھجری / تیرھویں صدی عیسوی میں ھسپانوی مراکشی گلدستے بننے لگے جن کا نچلا حصہ بیلن نما (اسطوانی) ھوتا تھا اور اوپر کا حصہ متوازی الاضلاع پہلوؤں پر مشتمل تھا؛ (ک) اسے کورنتھی چھجوں کی ایک ترقی یافتہ شکل کہا جا سکتا ھے، جو اسلام کے صورت آفرین (plastic) تخیلات سے ھم آھنگی رکھتی ھے اور اس کا منطقی نتیجہ بھی ھے ۔ شمالی افریقہ کی مسجدوں اور مدرسوں میں نیز غرناطہ کے قصرالحمرا میں متعدد قسم کے گلدستے ملتے ھیں ۔ الحمرا میں بعض گلدستے چونے یا نمک کی معلق شاخوں (stalactites) کی مانند بھی ھیں جو غالباً ایرانی گلدستوں کی نقل ھیں ۔

(G. MARÇAIS)

* **عَمّور (جبل)** : جنوبی الجزائر کا ایک کوھستانی سلسلہ؛ کوھستان عَمّور، جو اس میں بسنے والی ایک قوم کے نام سے موسوم ھے، الجزائر کے صحراے اعظم کے سلسلۂ کوھستان اطلس کا ایک حصہ ھے جس میں قصور اور اولاد نَیل (Ouled Nail) کے پہاڑی سلسلے بھی آملتے ھیں۔ یہ سب پہاڑ تقریباً ۳۹۰۰ فٹ بلند ھیں اور وھران (Oran) کے اونچے گیاھی میدانوں (۳۲۷۵ تا ۳۹۰۰ فٹ) سے ذرا اور اونچے ھیں اور پھر ایک دم نیچے ھو کر صحرا کی نچلی پہاڑیوں (۲۹۷۵ تا ۳۲۷۵ فٹ) سے جا ملتے ھیں ۔ کوھستانی سلسلوں کے درمیان جو جنوب مغرب سے شمال مشرق کی طرف چلے گئے ھیں، ایک ھی سمت کو بہنے والے پہاڑی نالے پھیلے ھوے ھیں جن کی گزرگاھیں مسطح ھیں، اگرچہ اس کے برخلاف کہیں کہیں عمیق وادیاں بھی آ جاتی ھیں جو عمودی مرتفع سطحیں بناتی ھیں، مثلاً الجعلہ جس کی سطح مرتفع بلندی کی وجہ سے اس علاقے کا موسم سرما سرد اور موسم گرما معتدل ھوتا ھے اور بارش نسبۃً زیادہ ھوتی ھے ۔ یہی وجہ ھے کہ عَمّور کے پہاڑ جنگلوں سے ڈھکے ھوے ھیں ۔ خصوصاً شمالی مغربی کوھستانی سلسلے میں (بلندی ۳۹۲۰ تا ۵۵۷۵ فٹ)؛ اور الجعلہ بسر (بلندی ۳۹۳۵ فٹ تا ۳۵۹۰ فٹ)؛ ان جنگلوں میں عام طور پر زیتون اور نوکدار پتوں والے سدا بہار درخت اگتے ھیں اور بحیرہ روم کے خطے کی نباتات بھی پیدا ھوتی ھیں، مثلاً الفا گھاس جو جنوبی ڈھلوانوں پر بکثرت ھوتی ھے ۔

جبل عَمّور، جیسا کہ چٹانوں پر کندہ نقوش اور پہاڑوں پر جا بجا کثرت سے پھیلی ھوئی قبروں سے ظاھر ھوتا ھے، بہت ھی قدیم زمانے سے آباد رھا ھے؛ اگرچہ مؤرخین نے مدتوں اس کی طرف توجہ نہیں کی ۔ تاریخوں میں جن قدیم ترین باشندوں کا ذکر آیا ھے، وہ رشیدی بربر تھے، چنانچہ اس کوھستان کا نام انھیں کے نام پر رکھا گیا ھے، لیکن آٹھویں صدی ھجری / چودھویں صدی عیسوی میں صحرا کے خانہ بدوش مستعرب عَمّور نے انھیں ان پہاڑوں سے ایک حد تک بے دخل کر کے ان کی جگہ خود لے لی ۔ غالباً یہ لوگ اصلاً آل ھلال سے تھے ۔ عَمّور کے اقتدار کے بعد کوھستان کا نام جبل رشید سے جبل عمور ھو گیا ۔

ان پہاڑوں پر دیہات (تصور) کے متعدد آثار اس بات کی طرف اشارہ کرتے ھیں کہ کسی زمانے میں یہاں زراعت آج کل کے مقابلے میں زیادہ وسیع پیمانے پر ھوتی تھی ۔ جبل عَمّور اصلاً ایک چراگاھی پہاڑی علاقہ ھے ۔ بھیڑ بکریوں کے گلے کوھستان کے شمال سے جنوب کی طرف اور اس کے کناروں کے متوازی آتے جاتے نظر آتے ھیں ۔ باشندے بالعموم خیموں میں رھتے ھیں جنھیں وہ بیلوں پر لاد کر

ادھر سے اُدھر لے جاتے ھیں۔ اہل عمّور عمدہ قسم کے گُتھے ہوئے (گرہ دار) قالین بنتّے ھیں۔ اس کوھستان کا انتظامی اور اقتصادی مرکز آفلو ہے جس کی ترقی نے چار باقی ماندہ قصور (دیہات) کو تقریباً ختم کر دیا ہے۔

مآخذ: (۱) Derrien : Le Djebel Amour، در *Bull. de la Soc. de geog. d' Oran*، ۱۸۹۰ء؛ (۲) Cauvet : *Le Djebel Amour*، در *Bull. de la Soc. de geog. d' Alger*، ۱۹۲۰ء؛ (۳) L. Golvin : *Les Tapis algériens*، الجزائر ۱۹۰۳ء؛ (۴) J. Despois : *Pasteurs et villageois du Djebel Amour*۔

([J. Despois] G. Yver)

عمّوریّہ: مشہور قلعہ Amorium (سریانی: اموریَن Amorin) واقع فریجیا (Phrygia) کے نام کی عربی شکل۔ یہ قلعہ اس عظیم بوزنطی فوجی سڑک پر واقع ہے، جو قسطنطنیہ سے کیلیکیا Cilicia کو جاتی ہے اور دُرولیّۃ Dorylaeum کے جنوب مشرق، انقرہ کے جنوب مغرب اور بالائی سقاریہ یا ساغری (Sangarios) کے جنوب میں ہے۔ ایک مدت تک اس کا محل وقوع نامعلوم رہا۔ انگریزی سیاح ھملٹن Hamilton نے اس کے کھنڈروں کا پتا چلایا۔ یہ امیر طاغ (سابق عزیزیّہ) سے تقریباً ۱/۲ میل مشرق کی جانب موضع حمزہ حاج ایلی اور حصار کے قریب اس جگہ ملے ھیں جسے بقول سیاح مذکور مقامی لوگ ھرگن قلعہ Hergan Kale کہتے تھے۔ آج کل ھرگن کا نام کوئی نہیں جانتا اور ان کھنڈروں کو اَسَر Asar یا سَرے کے گاؤں کے بموجب اسَر قلعہ Asar Kale کہتے ھیں۔ ریمزے Ramsay کے قول کے مطابق اموریم Amorium کا نام اس میدان کے نام میں بھی باقی رہ گیا ہے جو مشرق کی جانب پھیلا ہوا ہے، یعنی حاجی عمر Hacíömera-owa۔

عمّوریہ کو جس کے استحکامات زانون Zanon (۴۷۴ء تا ۴۹۱ء) نے تعمیر کیے تھے؛ بقول المسعودی: مروج، ۲: ۳۳۱، یہ قلعہ انسطاس Anastasium (۴۹۱ء تا ۵۱۸ء) نے تعمیر کیا تھا؛ عربوں کے حملوں کے خطرے میں رہا اور انہوں نے اسے فتح بھی کیا۔ امیر معاویہؓ یہاں ۲۵ھ / ۶۴۶ء میں پہنچے، عبدالرحمن بن خالد بن الولید نے اسے ۴۶ھ / ۶۶۶ء میں اطاعت پر مجبور کیا۔ یزید نے ۴۹ھ / ۶۶۹ء میں اپنے قسطنطنیہ پر حملے کے دوران اس پر قبضہ کیا، مگر اینڈریاس Andreas نے جو قونستانس Constans کا سپہ سالار تھا، اسے پھر چھین لیا۔ ۸۹ھ / ۷۰۸ء میں مَسْلَمہ بن عبدالملک نے بوزنطی فوج کو عمّوریہ کے سامنے شکست دی۔ جب ۹۸ھ / ۷۱۶ء میں مَسْلَمہ نے قسطنطنیہ پر چڑھائی کی تو اس کے ایک فوجی افسر نے عمّوریہ کا محاصرہ کر لیا۔ اس محاصرے کو لیو دی ایسوریَن Leo the Isaurian نے جو بعد میں شہنشاہ بنا، توڑا۔ لیو نے اس کے بعد اسے ایک زبردست اور مستحکم قلعہ بنا دیا جس نے ۱۶۲ھ/ ۷۷۹ء میں الحسن بن قحطبہ کی خلیفہ المہدی کے عہد میں اور پھر ۱۸۱ھ / ۷۹۷ء میں ہارون الرشید کے عہد میں کامیابی سے مقاومت کی۔ یہ قلعہ آخر کار المعتصم کی زبردست افواج کے ہاتھوں سر ہوا جنہوں نے بارہ دن تک اس کا محاصرہ کیے رکھا اور آخر میں کسی شہری کی مدد سے ۲۲۳ھ/۸۳۸ء میں اس پر قبضہ کر لیا۔

فتح عمّوریہ کے موقع پر ابو تمّام نے اپنا مشہور قصیدہ لکھا [جس کا مطلع ہے: السیف اصدق انباءً بن الکُتب۔ فی حدّہ الحدّ بین الجدّ و اللعب، اس پر دیکھیے الصولی: اخبار ابی تمام، قاہرہ ۱۳۵۶ھ، ص ۱۰۹ ببعد، ص ۲۹ ببعد]۔ المعتصم نے اس شہر کو تباہ کر دیا تھا، لیکن بعد ازاں از سر نو

تعمیر کیا گیا مگر ثمل، امیر طرسوس، نے ۳۱۹ھ / ۹۳۱ء میں اسے نذر آتش کر دیا۔ اس کے بعد سے بظاهر اس نے تاریخ میں کوئی کردار ادا نہیں کیا، تاهم بارهویں اور چودهویں صدی عیسوی تک بھی، جیسا کہ جغرافیا نویس الادریسی اور حمد اللہ المستوفی کے بیانات سے مترشح هوتا هے، اس کی اهمیت باقی تھی۔

مآخذ: (۱) W. Hamilton: *Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia*، ۱ (۱۸۴۲ء): ۳۸۳ ببعد؛ (۲) Ch. Texier: *Description de l'Asie Mineure*، ۱۸۳۹ء، ص ۳۷۱؛ (۳) W. Ramsay: *The Historical Geography of Asia Minor*، ۱۸۹۰ء، ص ۲۳۰-۲۳۱؛ (۴) Pauly-Wissowa، ۱۸۹۳ء، ص ۱۸۷۶؛ (۵) Murray: *Hand-book for travellers in Asia Minor*، ۱۸۹۵ء، ص ۱۶؛ (۶) Le Strange، ص ۱۳۷ تا ۱۳۹، ۱۵۳؛ (۷) یاقوت: [معجم البلدان]، ۱: ۳۹۱، ۵۶۸، ۹۲۸ و ۲: ۸۰۵، ۸۶۳ و ۳: ۲۹۳، ۶۹۲، ۷۳۰ و ۴: ۹۵؛ ۵: ۲۵؛ عرب حملوں کے لیے دیکھیے: (۸) E. Brooks: *The Arabs in Asia Minor*، ص ۶۳۱ تا ۱۵۷، نیز در *Journal of Hellenic Studies*، ۱۸۹۸ء، ص ۱۸۱ تا ۲۰۸؛ (۹) وهی مصنف: *The Campaign of 716-18 from Arabic Sources*، ۱۸۹۹ء، ص ۱۹ تا ۳۳؛ (۱۰) وهی مصنف: *Byzantines and Arabs in the time of the Early Abbasids*، در *English Historical Review*، ۱۹۰۰ء، ص ۷۲۸، ۷۴۷ و ۱۹۰۱ء، ص ۸۴ تا ۹۲؛ (۱۱) J. Wellhausen: *Die Kämpfe der Araber mit den Romäern in der Zeit der Umaididen*، در NGW، گوٹنجن، *Phil. Hist. Klasse*، ۱۹۰۱ء، ص ۴۱۴ ببعد؛ (۱۲) A. Vasiliev: *Byzance et les Arabes*، فرانسیسی طبع: *La Dynastie d' Amorium*، ۱۹۳۵ء، ۱: ۱۴۴ تا ۱۷۴ و عربی ترجمہ: العرب و الرّوم، مطبوعۂ قاهره، ص ۱۳۰ تا ۱۵۷؛ نیز فرانسیسی طبع، ج ۲: *La dynastie macedonienne*، حصہ ۲: *Extraits des sources arabes*، ۱۹۵۰ء، ص ۱۵۲ تا ۲۳۸؛ روسی طبع، ص ۲۲۲-۲۳۳۔

(M. CANARD)

عَمِید: (۱) ایک اصطلاح، جو ازمنۂ متوسطہ میں مشرق قریب کے اسلامی ۔ ترکی ممالک میں بعض سرکاری عہدے داروں کے القاب اور اسمائے ماموریت کے جز کے طور پر استعمال هوتی تھی، مثلاً عمید الجیوش، امیر عمید، عمید الملک، عمید الدّوله، عمیدالدین وغیرہ۔ چونکہ اب تک اس امر کی تحقیق نہیں کی گئی کہ مختلف سلطنتوں میں یہ اصطلاح کیونکر اور کن معنوں میں استعمال کی جاتی تھی، اس لیے شروع هی میں یه بیان کر دینا ضروری هے که جو تصریحات هم کر رهے هیں وہ قطعی اور یقینی نہیں هیں۔ هماری موجودہ معلومات کے مطابق یه اصطلاح سب سے پہلے سامانیوں کے عہد میں ملتی هے۔ النَّرشخی نے سامانی حکمران نَصْر بن احمد کے زمانے کے بخارا کی تاریخ اور سرمح نگاری کے موضوع پر کتاب لکھی اور اس میں مختلف سرکاری محکموں کا حال بتایا تو اس میں دیوان ”عمید الملک“ کا ذکر بھی کیا (دیکھیے C. Schefer: *Description topogr. et histoire de Boukhara*، پیرس ۱۸۹۲ء، ص ۲۴ [طبع مدرس رضوی، تهران ۱۳۱۷ ھ ش، ص ۳۱، میں اس دیوان کو حذف کر دیا گیا هے، مگر دیکھیے R. N. Frye: *The History of Bukhara*، مخطوطۂ کیمبرج، عدد ۱۷۵۳، ص ۱۲۵]۔ بارتولڈ نے اپنی مشہور کتاب میں سامانیوں کا ذکر کرتے هوئے اس مواد کو نقل کیا هے (دیکھیے *Turkestan down to the Mongol Invasion*، سلسلۂ یادگار گب، جدید، ۵ (۱۹۲۸ء): ۲۲۹)۔ چونکہ همارے سامنے النرشخی کا اصل

عربی متن (جو ۳۳۲ھ / ۹۴۳ء میں مکمل ہوا) موجودہ نہیں اور نہ اس کا فارسی ترجمہ (مختصر) موجود ہے، بلکہ فقط فارسی ترجمے کا دوسرا خلاصہ ملتا ہے جو ۵۷۴ھ / ۱۱۷۸-۱۱۷۹ء میں کیا گیا تھا: لہٰذا ہمیں نہایت احتیاط سے اس پر غور کرنا چاہیے کہ آیا اصل مصنف نے یہ اصطلاح استعمال کی ہے یا نہیں؛ تاہم چونکہ ہمیں معلوم ہے کہ بویہی سلاطین دسویں صدی کے آخر میں دوبارہ اپنے سپہ سالار کو ''عمید الجیوش'' کے لقب سے ملقب کرنے لگے تھے (رک بہ الحسن بن استاذ ہرمز)، اس لیے شاید اس امکان کو تسلیم کر سکتے ہیں کہ سامانیوں کے ہاں دیوان ''عمیدالملک'' موجود ہوگا۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ غزنویوں کے ماتحت ان کی بڑی بڑی ولایات کی اداری اور مالی تشکیلات کا ایک وسیع الاختیار حاکم ہوتا تھا، جو ''عمید'' کہلاتا تھا (دولت شاہ: تذکرہ، طبع براؤن، ص ۵۰، عمید خراسان)۔

سلجوقیوں کی عظیم قلمرو میں اور ان مختلف سلطنتوں میں جو سلاجقہ کی رسم و آئین کی وارث ہوئیں مختلف القاب ملتے ہیں، جو لفظ عمید سے مرکب ہیں؛ مثلاً طغرل بیگ کے وزیر ابونصر الکندری کا لقب عمید الملک تھا؛ نظام الملک کے داماد ابو منصور محمد کو عمید الدولہ کا خطاب حاصل تھا (رک بہ ابن جہیر) اور اتابک زنگی کا وزیر البرزی [رک بان] بھی عمید الدین کے لقب سے ملقب تھا۔ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ غوریوں کی مملکت میں ایک حاکم کا لقب ''امیر عمید'' تھا (نظامی العروضی السمرقندی: چہار مقالہ، سلسلۂ یادگار گب، ص ۱۱، ۵۲)۔ دسویں اور گیارھویں صدیوں کے دوران میں اسلامی حکومتوں میں یہ القاب بہت عام ہو گئے، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ مبتذل ہو گئے، تاآنکہ اتابکوں کے زمانے میں ''عمید'' کا لقب ''الدین'' کے ساتھ مرکب ہونے لگا۔ رسمی القاب [رک بان] کے متعلق جو کچھ ہمیں معلوم ہے اس کے ساتھ یہ صورت حال پوری موافقت رکھتی ہے۔

بہر حال ایک عہدے کے نام یا ایک لقب کی حیثیت سے اس لفظ سے متعلق جو تصریحات کی گئی ہیں، وہ معین اور واضح صورت میں پیش نہیں کی جا سکتیں۔ اگر مذکورۂ بالا تاریخی مآخذ کو ان معلومات کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے جو ان القابات کی بابت سلجوقیوں کے مشہور وزیر نظام الملک نے اپنے سیاست نامہ میں مہیا کی ہیں، تو استدلال استخراجی سے بعض نتائج نکالے جا سکتے ہیں۔ نظام الملک کی بہم کردہ اطلاع کے مطابق ''عمید'' بھی ''خواجہ'' اور ''متصرف'' کی طرح حکومت کے بعض انتظامی و مالی (فوجی نہیں) محکموں کے حکام کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ یہ حکام، جو تأسیسات اداری (bureaucracy) سے متعلق ہوتے تھے، ''عمیدالدولہ'' کے لقب سے ملقب کیے جاتے تھے؛ تاہم معلوم ہوتا ہے کہ ان شعبوں کے بعض غیر اہم حاکم بھی ''عمید الملک'' کہلاتے تھے اور یہی وہ امر ہے جس کا نظام الملک شاکی ہے۔ اس کے علاوہ نظام الملک کی تحریر سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ سلجوقیوں کے دور میں بغداد، خراسان اور خوارزم میں ''عمید'' موجود تھے۔ نظام الملک کی شہادت کی تصدیق قدیم ترین مآخذ کی اطلاعات سے بھی ہوتی ہے (*Recueil du Textes* ‹‹*relatifs al'histoire des Seldjoukides*، ۲ : ۳۴) کہ ملک شاہ کے زمانے میں خراسان اور بغداد میں حکومت سلجوقی کے نمائندۂ اعلیٰ کو ''عمید'' کا لقب حاصل تھا (سیاست نامہ، طبع سید عبدالرحیم خلخالی، تہران ۱۳۱۱ھ ش، ص ۱۰۷، ۳۳ : ببعد)۔ اسمعیل حقی اوزون چار شیلی اپنی کتاب عثمانلی دولتی تشکیلاتینہ مدخل (استانبول ۱۹۳۱ء، ص

۵۴) میں سلاجقہ کے نظام حکومت کا ذکر کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ ''عمید'' لگان کے محصّلین ہوتے تھے؛ تاہم شیفر نے اپنے ترجمۂ سیاست نامہ میں، جو اغلاط و نقائص سے پر ہے، اس لفظ کا ترجمہ ص ۲۰۳ پر زیادہ صحیح کیا ہے اور اس کو ''والی'' (گورنر) کہا ہے۔ نظام الملک ان تعبیرات کے غلط استعمال کا شدید مخالف تھا اور یہ جائز نہیں سمجھتا تھا کہ وزیر اور طغرائی اور مستوفی اور عارض سلطان اور عمید بغداد و عمید خراسان کے سوا کسی بھی حاکم کے لقب عمید کے ساتھ الملک لگایا جائے۔

مندرجۂ بالا معلومات سے ہم حسب ذیل نتائج اخذ کر سکتے ہیں:-

(الف) دسویں صدی کے آغاز میں سامانی حکمران ''عمید'' کا لقب ان مأموروں کو دیتے تھے جو اداری اور مالی امور سر انجام دیتے تھے۔ سامانیوں میں ''عمید الملک'' کا لقب موجود تھا، بویہیوں کے ہاں ''عمید الجیوش'' کا، جس سے سپہ سالار موسوم ہوتا تھا، اور غوریوں کے ہاں ''امیر عمید'' کا، جس سے غالباً فوجی اور غیر فوجی دونوں قسم کے اختیارات رکھنے والے اعلٰی حاکم موسوم ہوتے تھے۔ یہ کوئی اعزازی شخصی القاب نہیں تھے، بلکہ صرف سرکاری عہدوں کے نام تھے۔ سلاجقۂ کبیر کے عہد میں ''عمید'' کا لفظ ایک دیوانی (غیر فوجی) عہدے کا نام تھا اور ''عامل'' کا مترادف سمجھا جاتا تھا۔ مختلف ملکوں میں جن عمیدوں کا سراغ ملتا ہے وہ اداری و مالی فرائض اور اس وقت کے نہایت وقیع اور مشکل فرض، یعنی مختلف محاصل کی وصولی کے اہم کام پر مأمور ہوتے تھے، لیکن ان مالی اور تحصیلی فرائض کے پیش نظر انہیں محض محصّل سمجھ لینا ایک شدید غلطی ہو گی کیونکہ عمید حقیقت میں نظم و نسق حکومت کا بہت بڑا حاکم ہوتا تھا، جسے اداری اور مالی دونوں طرح کے کام سپرد ہوتے تھے۔ شاہی حکومتوں کے زیر اقتدار ممالک کے عمیدوں میں سے چار عمید، یعنی بغداد، خراسان، عراق عجم اور خوارزم کے عمید، مرتبے میں بہت بلند سمجھے جاتے تھے اور پایۂ تخت کے اعلٰی ترین عہدے داروں کے برابر اقتدار و حیثیت رکھتے تھے کیونکہ جن علاقوں پر وہ متعین تھے وہ جغرافیائی اعتبار سے بہت وسیع اور اہم تھے۔ نظام الملک کی شہادت سے یہ امر بالکل واضح ہو جاتا ہے۔

(ب) لقب اور عنوان کے طور پر سلجوقی اپنے اعلٰی سرکاری حکام کو پہلے عمید الملک، پھر عمید الدّولہ اور بعد میں عمید الدّین کہنے لگے تھے۔ اس کے بعد اتابکوں کے زمانے میں یہ لقب وزرا کو دیا جانے لگا؛ تاہم نظام الملک کی شہادت سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ لقب بعض ثانوی درجے کے عمیدوں کے لیے بھی استعمال ہوتا تھا۔

مآخذ: چونکہ اس موضوع کے بارے میں قبل ازیں کوئی تحقیق نہیں کی گئی اس لیے تمام اہم مآخذ کا ذکر متن ہی میں کر دیا گیا ہے۔

(فواد کوپرولو)

[تعلیقہ: وو، لائیڈن، بار دوم، ۱: ۴۳۴ (بذیل مادّہ عمید) سے ایک دل چسپ بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ بارتولڈ Barthold کی تحقیق کی رو سے عمید الملک کا لقب سامانیوں اور غزنویوں کے عہد میں صاحب البرید (پوسٹ ماسٹر) کو دیا جاتا تھا، جس کی تائید الباخرزی کی دُمْیۃ القصر کے بیانات سے بھی ہوتی ہے، بلکہ ممکن ہے کہ طغرل بیگ کے مشہور وزیر عمید الملک الکُندری نے اپنی ملازمت کا آغاز اسی عہدے (صاحب البرید) سے کیا ہو۔

(محمدؐ وحید مرزا)]

(۲) (عربی) سامانی و غزنوی نظام حکومت میں عمید اونچے درجے کے عہدے داروں کا لقب ہوا کرتا تھا، جسے سلاجقہ نے جو ان کے ادارات و آئین بلکہ عملے کے بھی وارث بنے، اپنی سلطنت کے طول و عرض میں وسعت دے دی۔ وسیع معنوں میں اس لفظ سے کسی خاص عہدے کا اظہار نہیں ہوتا بلکہ اس طبقے کے عہدے داروں کو ظاہر کرتا ہے جن میں سے ملکی حکام یعنی عامل (برخلاف فوجی حکام کے جو سالار اور شِحنہ کہلاتے تھے) بھرتی کیے جاتے تھے، مثلاً سبط ابن الجوزی: مرآۃ الزّمان، مخطوطۂ پیرس، عدد ۳۔۵۰۱، ص ۱۹۳۔ الف، میں لکھا ہے کہ عُمدا میں سے ایک کو والی بنا دیا جاتا ہے۔ اسی مصنف کے، نیز ابن الاثیر کے بیان سے ہم سلاجقۂ اعظم کے عہد میں بغداد کے عمداء کے سوانح خاصی صحت سے معلوم کر سکتے ہیں۔ بعض اشخاص ولایت و حکومت کے عہدے سے برطرف ہونے کے بعد بھی عمید کے لقب سے معروف رہے، مثلاً عمید خراسان محمّد بن منصور النّسوی، جو سلاجقۂ اعظم کے عہد میں ایک مشہور و معروف شخص گزرا ہے اور (ابن خلّکان کے بیان کے مطابق) آل بُویہ کے صاحب حکمرانوں کے صاحب ذوق وزیر ابن العمید کا عرف عام بھی اپنے باپ کے لقب سے ماخوذ تھا۔

دوسری جانب بارٹولڈ (Kurdistan، ص ۲۲۹) نے یہ ثابت کیا ہے کہ سامانیوں اور غزنویوں کے عہد حکومت میں عمید الملک صاحب البرید کا لقب ہوا کرتا تھا۔ اس بیان کی تائید دمیۃ القصر کی متعدد عبارتوں سے بھی ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ طغرل بیگ کے بڑے وزیر عمید الملک الکُندُری نے اپنی ملازمت اسی عہدے سے شروع کی ہو۔ غالباً وزرا وزیر بننے کے بعد بھی اپنا پہلا لقب عمید باقی رکھتے تھے، مشہور وزیر جیہانی کو شاید اس قسم کی مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے (ابن فضلان، طبع کراتشکوفسکی Kratchkovsky، ص ۱۹۷ ب)۔

آل بُویہ کے عہد میں لفظ عَمید مرکب القاب میں پایا جاتا تھا، مثلاً عَمید الدّولہ، عَمید الدّین، عَمید الجُیوش.

چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی میں بھی یہ لقب کہیں کہیں، حتی کہ خود بغداد میں، نظر آ جاتا ہے، لیکن ایک ایسے دور میں جب کہ فوجی والی ملکی حکام کے حقوق و اختیارات میں تخفیف کرتے چلے جاتے تھے، یہ لقب الشاذ کالمعدوم بنتا جا رہا تھا۔ مغلوں کے عہد میں یہ لقب نظر نہیں آتا۔

معلوم ہوتا ہے کہ دیگر اسلامی ملکوں نے اس لقب کو اختیار نہیں کیا بلکہ ان کے القاب میں صرف عماد اور عمدۃ استعمال ہوتے تھے۔

مآخذ: عربی اور فارسی کو جملہ تواریخ اور عہد سلاجقہ اور سلطنت سلجوقیہ میں شرقی ایران کے منظومات اور مخطوط کے تمام مجموعے، نیز لین Lane: [*Lexicon*]۔

(CL. CAHEN)

عَمیدالدّین: الاَبزاری الانصاری، اسعد بن نصر، وزیر اور شاعر، جو شیراز کے جنوب میں واقع ایک مقام ابزار کا رہنے والا تھا۔ وہ فارس کے اتابک سعد ابن زنگی کا ملازم تھا۔ سعد بن زنگی نے اُسے سفیر بنا کر محمد خوارزم شاہ کے پاس بھیجا، جس کی پیشکش اس نے مسترد کر دی۔ اس کے بعد وہ رکن الدین صلاح کرمانی کی جگہ سعد بن زنگی کا وزیر بنا اور سعد کی وفات تک اس عہدے پر فائز رہا۔ سعد کے بیٹے اور جانشین ابوبکر نے اُسے اس الزام میں گرفتار کروا دیا کہ اس کی خوارزم کے حکمران سے خط و کتابت ہے اور اس کی طرف سے جاسوسی

کرتا رہا ہے۔ اسے اصطخر کے قریب اشکنوان کے قلعے میں قید کر دیا گیا جہاں وہ پانچ چھے ماہ بعد فوت ہو گیا (جمادی الاولی یا الآخرہ ۶۲۴ھ / اپریل تا جون ۱۲۲۷ء)۔ مرنے سے پہلے اس نے اپنے بیٹے تاج الدین محمد کو ۱۱۱ اشعار کا ایک عربی قصیدہ (القصیدۃ الاشکنوانیہ) لکھوایا جس میں اس نے اپنے مصائب کا ماتم کیا ہے اور جو صنائع و بدائع کا ایک مجموعہ ہونے کی حیثیت سے بہت مشہور ہوا۔

مآخذ: (۱) میر خواند، ۴ : ۷۴ (W. Morley: Hist. of the Atabeks، ص ۲۸)؛ (۲) خواند میر، ۲ : ۴، ۱۲۹؛ (۳) وصاف، ص ۱۵۶؛ (۴) Cl. Huart: L'ode arabe d'Ochknowân، در Revue Semitique، ۱۸۹۳ء؛ (۵) براکلمان، ۱ : ۲۹۸؛ ۲ : ۶۶۷؛ تکملہ، ۱ : ۴۵۶۔

(CL. HUART)

* **العَمیدی**: رکن الدین ابو حامد محمد بن محمد السمرقندی، حنفی فقیہ، جس نے ۹ جمادی الثانیہ ۶۱۵ھ / ۳ ستمبر ۱۲۱۸ء کو بخارا میں وفات پائی۔ اس کا خاص وصف مباحث منطقیہ (جدل dialectics) کے فن میں مہارت تھا، جس پر اس نے اپنی الارشاد اور الطریقۃ العمیدیہ فی الخلاف و الجدل (مخطوطہ) میں بحث کی ہے۔

اس کا نام یوگ کے موضوع پر ایک ہندی تصنیف بعنوان ''امر کنڈ'' کے ترجمے کے سلسلے میں بھی لیا جاتا ہے۔ اس کتاب کا ایک عربی ترجمہ مرآۃ المعانی لادراک العالم الانسانی کے عنوان سے موجود ہے، جس کے متعدد مخطوطات میں تھوڑا بہت اختلاف پایا جاتا ہے۔ یہ ترجمہ یوسف حسین نے پانچ مخطوطات (جن کے علاوہ اور بھی موجود ہیں) کی بنا پر GA، ۱۹۲۸ء، ص ۲۹۱ ببعد، میں شائع کیا تھا۔ فارسی اور ترکی ترجمے بھی موجود ہیں (دیکھیے نیز (۱) M. de Guignes در Memoires de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres، سلسلۂ قدیمہ، ۲۶ : ۷۹۱؛ (۲) J. Gildemeister: Script. ar. de rebus Indicis، ص ۱۱۵؛ (۳) W. Pertsch، در Festgruss an Roth، ۱۸۹۳ء، ص ۲۰۸ تا ۲۱۲)۔ اس کتاب کے دیباچے میں ایک بھجرا برہمن یوگی کی کہانی بیان کی گئی ہے جو علاء الدین علی بن مردان (حدود ۶۰۵ھ / ۱۲۰۸ء) کی صوبے داری کے زمانے میں کامروپ (موجودہ آسام) سے چل کر لکھنوتی پہنچا تھا اور رکن الدین سمرقندی نے اسے مشرف بہ اسلام کیا تھا۔ خود رکن الدین نے اس سے یوگ کے اعمال سیکھے اور بعض مخطوطات کے بیان کے مطابق مذکورہ کتاب کا ترجمہ پہلے فارسی میں اور پھر عربی میں کیا؛ تاہم اس بیان جس کے ساتھ ایک دوسرا اس سے مختلف بیان بھی موجود ہے، اس ترجمے کی صحیح تاریخ پر پوری روشنی نہیں پڑتی اور بالخصوص اس سے نہیں پتا چلتا کہ اس میں العمیدی کا حصہ کس قدر ہے۔

مآخذ: (۱) ابن خلکان، شمارہ ۵۷۵؛ (۲) ابن قطلوبغا: تاج التراجم، طبع Flügel، ص ۱۷۱؛ (۳) الصفدی: الوافی، ۱ : ۲۸۰؛ (۴) حاجی خلیفہ، بذیل مادہ ارشاد الطریقۃ؛ مرآۃ المعانی؛ (۵) براکلمان، ۱ : ۵۶۸، تکملہ، ۱ : ۷[illegible]۔

(S. M. STERN)

* **عَناق**: یہ نام عربوں نے (حضرت) آدمؑ کی اس بیٹی کو دیا ہے جو (حضرت) شیث کے ساتھ توام پیدا ہوئی اور بعد میں قابیل (Cain) کی بیوی اور عوج (رک بان) کی ماں بنی، الجاحظ: تربیع، (طبع Pellat) اشاریہ۔ علم الحیوانات میں عناق اصطلاحی طور پر ایک قسم کے بن بلاؤ (lynx) کو کہتے ہیں (بمعنی Caracal؛ ترکی: قرہ قولاق، فارسی: سیاہ گوش) جو ایشیا و افریقہ کے اکثر علاقوں میں پایا جاتا ہے اور جس کی بابت کہا جاتا ہے

کہ وہ شیر ببر کے آگے آگے چلتا ہے اور اس طرح وہ شیر کی آمد کا اعلان کرتا ہے۔ علم ہیئت میں عناق بنات النعش (الدب الاکبر) کے ستارے کو کہتے ہیں اور عناق الأرض السّلسلة (Androir.edac) کے ستارے کو، دیکھیے A. Benhamouda : Les Noms arabes des etoiles، در AIEO، الجزائر، ج ۹، ۱۹۵۱ء، ص ۸۳، ۹۷۔

(مدیر و و / ۲)

• **عنایت اللہ کنبوؒ**: بہار دانش اور تاریخ دلکشا کا مصنف؛ ثانی الذکر تاریخ عالم ہے جو حضرت آدم علیہ السلام سے شروع ہو کر مغلیہ خاندان تک پہنچتی ہے۔ خلفائے راشدینؓ کے حالات بھی اس میں موجود ہیں۔ شیخ عنایت اللہ مغلیہ حکومت میں لاہور میں کسی عہدے پر فائز تھا، لیکن آخر عمر میں اس نے ترک دنیا کر کے اپنی زندگی عبادت اور دینی کتب کے مطالعہ کے لیے وقف کر دی۔ اس نے ۱۰۸۰ھ/ ۱۶۶۹ء یا بعض بیانات کی رو سے ۱۰۸۲ھ میں ۶۵ برس کی عمر پا کر انتقال کیا۔ اس کا بھائی محمد صالح جس نے اس سے پانچ سال بعد وفات پائی، اس کے پہلو میں دفن ہوا۔ اس نے زندگی ہی میں اپنا مقبرہ تعمیر کروا لیا تھا۔ یہ ایک ہشت پہلو عمارت تھی اور اس پر ایک گنبد بنا ہوا تھا جسے چار بڑی بڑی محرابوں نے سہارا دے رکھا تھا۔ دونوں بھائیوں کی قبروں کے تعویز سنگ سرخ کے بنے ہوئے تھے، لیکن انہیں سکھوں نے تباہ کر کے عمارت کو بارود خانے میں تبدیل کر دیا۔ [بہار دانش کئی مرتبہ طبع ہو چکی ہے۔ اس کا انگریزی ترجمہ ۱۸۷۷ء میں پھر ۱۸۹۹ء میں طبع ہوا۔ اور جرمن ترجمہ ۱۸۰۲ء میں]۔

مآخذ: (۱) Riou: Cat. Pers. Mss. Brit. Mus.، ۳ : ۷۹۵ ببعد، ۳ : ۱۰۹۳ ب؛ (۲) سید محمد لطیف : Lahore, its history, architectural remains and antiquities، لاہور ۱۸۹۲ء، ص ۲۰۸ ببعد؛ (۳) Ethe : Grundries der iran. Philologie، ۲، ۳۲۵۔

(ووُ، لائڈن، بار اول)

⊗ **عنایت اللہ خان المشرقی**: (المعروف بہ علّامہ مشرقی): خاکسار تحریک کے بانی، امرتسر میں ۲۵ اگست ۱۸۸۸ء کو خان عطا محمد خان کے گھر پیدا ہوئے۔ ان کے مورث اعلٰی دیوان لعل محمد خان دربار عالمگیری میں عہدۂ دیوانی و پنج ہزاری پر فائز تھے۔ شاہزادہ معظم اور شاہ عالمگیر ثانی کے درباروں میں بھی دیوانی کا عہدہ ان کے خاندان میں رہا۔ خان عطا محمد خان کے والد دیوان کمال الدین خان مہاراجا شیر سنگھ کے زمانے میں توشہ خانہ کے مہتمم تھے۔ مہاراجا رنجیت سنگھ کے زمانے میں بھی یہ عہدہ ان کے خاندان میں تھا۔ امرتسر اور بٹالہ میں خان عطا محمد خان کی بہت سی جائیداد تھی۔

المشرقی نے انٹرمیڈیٹ تک تعلیم امرتسر میں حاصل کی۔ بعد میں مختلف یونیورسٹیوں میں نمایاں تعلیمی درجے حاصل کر کے ۱۹۰۹ء میں کیمبرج یونیورسٹی سے ریاضی کا ٹرائی پوس آنرز پاس کیا اور رینگلر (Wranglor) کہلائے۔ علم طبیعات میں بی۔ ایس، سی اور مکینیکل سائنس یعنی انجینئرنگ کا بھی سب سے بڑا امتحان ۱۹۱۲ء میں پاس کیا اور السنۂ شرقیہ (عربی و فارسی) میں بی۔ او۔ ایل کیا۔ الغرض پانچ سال کی مختصر مدت میں چار آنرز حاصل کیے۔ ہندوستان واپسی پر پہلے ۱۹۱۳ء سے ۱۹۱۵ء تک اسلامیہ کالج پشاور کے وائس پرنسپل اور بعد میں ۱۹۱۷ء تک پرنسپل کے فرائض انجام دیتے رہے۔ ۱۹۱۷ء سے ۱۹۲۰ء تک حکومت ہند کے انڈر سیکرٹری کے طور پر کام کرتے رہے۔ پھر ان کی تعیناتی انڈین

ایجوکیشن سروس میں ہو گئی۔ بعض وجوہات کی بنا پر حکومت ناراض ہو گئی؛ چنانچہ بطور سزا انہیں ہیڈ ماسٹر مقرر کر دیا جو انہیں بہت ناگوار گزرا۔ اب انہوں نے مسلمانوں کی قومی زندگی کا گہرا مطالعہ کرنا شروع کر دیا اور ۱۹۲۴ء میں اپنی مشہور کتاب تذکرہ اردو زبان میں شائع کی جس کا خلاصہ یہ تھا کہ مسلمانوں کا نصب العین خلافت ارضی حاصل کرنا ہے اور اس کے لیے سعی و عمل اور مستحکم تنظیم ضروری ہے۔ [کتاب کے بعض مباحث سے علما نے اختلاف کیا اور دینی حلقوں میں شدید رد عمل ہوا (دیکھیے محمد منظور نعمانی: خاکسار تحریک، مذہب و سیاست کی روشنی میں، مطبوعہ بریلی)]۔ فرانس کی ایشیاٹک سوسائٹی اور جیاگرافیکل سوسائٹی پیرس نے ان کو اپنا فیلو مقرر کیا۔ مؤتمر کے اجلاس سے فارغ ہو کر ۱۹۲۶ء میں انہوں نے یورپ کی سیاحت کی۔ ۱۹۳۱ء میں انہوں نے اپنی کتاب اشارات تصنیف کی اور ملازمت کو خیرباد کہہ کر خاکسار تحریک کا آغاز کیا۔ خاکی وردی میں ملبوس بیلچہ بردار خاکساروں کی ایک فوج تیار ہو گئی جو شام کے وقت نماز مغرب کے بعد کم از کم دس دس کی ٹولیوں میں اپنے سردار کے تحت چپ راست، چپ راست کی آواز کے ساتھ پریڈ کیا کرتے تھے۔ ان کا نعرہ اور شعار فرمانبرداری اور خدمت قوم تھا۔ اصلاح رسومات بھی ان کے مقاصد میں شامل تھا۔ ان کا ایک اصلاحی کارنامہ یادگار رہے گا۔ ضلع حیدر آباد سندھ میں لواری کے مقام پر ذوالحجہ میں ہر سال حج کے موقع پر دو یوم کے لئے میلہ لگتا تھا جو لواری حج کہلاتا تھا۔ لواری کے کنویں کو چاہ زمزم اور وہاں کے قبرستان کو جنت البقیع کہا جاتا تھا۔ وہاں کی ہر بات کو مراسم حج کی حیثیت دے دی گئی تھی۔ المشرقی کے حکم سے خاکساروں کے ایک وفد نے وزیر اعظم سندھ سے ۲ جنوری ۱۹۳۹ء کو ملاقات کی اور ان کے پر زور مطالبہ کی بنا پر ۸ جنوری ۱۹۳۹ء کو ایک اعلان کے ذریعے لواری حج کو بند کر دیا گیا۔ خاکسار عالمگیر اخوت کے علمبردار تھے وہ اپنی عسکری تنظیم اور طور طریقوں کے باوجود، تالیف قلوب کے تصور کے بھی حامی تھے؛ اگرچہ ہندوستان کے غیر مسلم طبقوں کے علاوہ، انگریزی حکومت اور حریف سیاسی جماعتیں اسے عسکری تنظیم کہتی رہیں۔ المشرقی انگریزوں کی تاجرانہ شہنشاہیت اور نیشنل کانگریس کی فرقہ وارانہ ذہنیت دونوں کے خلاف تھے۔ اچھرہ، لاہور میں خاکسار تحریک کا مرکزی دفتر تھا۔ ۱۹۴۰ء کے اوائل تک خاکسار تحریک پشاور سے رنگون تک مقبول ہو گئی تھی۔ خاکساروں نے برصغیر کے مختلف شہروں میں باری باری کیمپ لگا کر اپنے نظم و ضبط کا مظاہرہ کیا۔ خاکی وردی پوش بیلچہ بردار خاکسار بعض اوقات ایک ایک لاکھ کی تعداد میں جمع ہوتے تھے۔ ۱۹ مارچ ۱۹۴۰ء کو ایک حادثہ پیش آیا۔ ۳۱۳ خاکساروں کا ایک دستہ جب لاہور میں عالمگیری شاہی مسجد کی جانب جا رہا تھا تو حکومت نے گولی چلانے کا حکم دے دیا اور المشرقی کو گرفتار کر کے مدراس کی ویلور جیل میں نظر بند کر دیا۔ [بہت سے خاکسار جان بحق اور کئی زخمی ہوئے]۔ یہ ان کی گرفتاری و نظر بندی کا پہلا موقع نہ تھا۔ وہ مجموعی طور پر دس برس تک اسیر زندان رہے۔ آخر ۲۵ اگست ۱۹۶۳ء کو مرض سرطان سے فوت ہوئے۔ تذکرہ اور اشارات کے علاوہ تکملہ، حدیث القرآن، ارمغان حکیم بھی ان کی تصانیف ہیں۔ تحریک کا اخبار ہفتہ وار الاصلاح تھا۔ المشرقی کی جد و جہد اور مساعی کا مقصد مسلمانوں کو قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دعوت عمل دے کر نئی زندگی عطا

کرنا اور انھیں خلافت ارضی کے لیے تیار کرنا تھا۔ تنظیم آج کل (بوقت تحریر مقالہ ۱۹۸۱ء) بھی موجود ہے اور اس کے دو حصے ہیں۔ پر امن جماعتی مظاہرے اب بھی ہوتے ہیں۔ اب خدمت خلق اس تنظیم کا ہدف ہے۔

[یہاں یہ اضافہ لازم معلوم ہوتا ہے کہ المشرقی کا سیاسیات میں مسلم لیگ اور دوسری سیاسی جماعتوں سے اختلاف رہا جس پر بہت سی تحریریں مل جاتی ہیں۔ موجودہ مقالے میں زیادہ تر ان کی علمی و تصنیفی سرگرمیوں کو مد نظر رکھا گیا ہے۔ سیاسی و دینی اختلاف کی بحث کو کم سے کم چھیڑا گیا ہے]۔

(حشمت علی (تلخیص از ادارہ)

⊗ **عنایت (شاہ) قادری**: شاہ عنایت اللہ قادریؒ قصوری ثم لاہوری پنجاب کے اکابر علما و صوفیہ میں سے تھے۔ بابا بلھے شاہ قصوریؒ انھی کے مرید تھے۔ اب تک ان کی سولہ عربی و فارسی تصانیف کا سراغ ملا ہے، جن میں سے غایۃ الحواشی ایک ضخیم، معروف اور اہم کتاب ہے۔

انھوں نے اپنا پورا نام اس طرح لکھا ہے: ابو المعارف محمد عنایت اللہ الحنفی القادری الشطاری القصوری ثم اللاھوری (شاہ عنایت: غایۃ الحواشی، قلمی) ان کے والد کا نام پیر محمد تھا (محمد اکبر علی: سلیم التواریخ، ص ۳۶۶)۔ وہ قرآن مجید کے حافظ بھی تھے (شاہ عنایت: ذیل الاغلاط، قلمی)۔ ان کے اسلاف باغبانی سے تعلق رکھتے تھے (غلام سرور: خزینۃ الاصفیاء، طبع اول لاہور ۱۲۸۴ھ، ص ۱۷۸)۔ شاہ عنایت نے ظاہری علوم کی تحصیل مولانا سید ابو النصر عرف سید الیاس (شاہ عنایت: غایۃ الحواشی، لطائف غیبیہ، قلمی) اور مولوی عبدالہادی لاہوری، شارح شمائل النبویہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم (شاہ عنایت: کلمات التامات، قلمی) سے کی اور انھوں نے شاہ علی رضا فاروقی (م ۱۱۴۱ھ / ۱۷۲۸ء) نبیرۂ حضرت مجدد الف ثانیؒ (شاہ عنایت: لطائف غیبیہ (قلمی) ورق ۶۰-الف)، شیخ محمد سلطان بخاری (کتاب مذکور - ۶۳ب) اور حضرت شاہ محمد رضا بن قاضی شیخ محمد فاضل لاہوری (م ۱۱۱۸ھ / ۱۷۰۶ء) (غلام سرور: خزینۃ الاصفیا، ۱ - ۱۸۹) سے باطنی فیض حاصل کیا۔

شاہ عنایت ۱۱۳۲ھ / ۱۷۲۰ء تک قصور میں رہے۔ بہر حسین خان خویشگی (حاکم قصور) سے نزاع ہوئی تو اس نے انھیں قصور چھوڑنے کا حکم دے دیا (غلام سرور: خزینۃ الاصفیاء، طبع اول، لاہور، ص ۱۸۶ تا ۱۸۷)۔ اس طرح انھوں نے لاہور میں مستقل سکونت اختیار کر لی۔

شاہ عنایت کے تعلقات معاصر علما و مشائخ سے بڑے گہرے تھے۔ حضرت حاجی محمد شریف قصوری (م ۱۱۵۳ھ / ۱۷۴۰ء) سے علمی مراسلت تھی۔ انھوں نے حاجی صاحب کے جواب میں پانچ رسائل تالیف کیے۔ ان سے مراسلت میں عموما امور شرعیہ کی تحقیقات ہوتی تھیں (غلام رسول قصوری: شجرۃ الانساب، لاہور ۱۹۳۵ء، ص ۲۲ تا ۲۴)۔ شاہ عنایت اور حاجی محمد شریف کے مابین "حقہ پینے" کے موضوع پر بھی مکاتبت ہوئی تھی (غلام حسین قصوری: شجرۃ الانساب، قلمی)۔

شاہ عنایت کا سال وفات کسی معاصر تذکرہ نویس نے نہیں لکھا۔ سب سے پہلے مفتی غلام سرور نے ۱۱۴۱ھ نظم کیا ہے (خزینۃ الاصفیا، ص ۱۸۷)۔ اس کے بعد تمام تذکرہ نویس مثلاً مولوی رحمٰن علی اور مولانا عبدالحی حسنی نے یہی سال وفات نقل کیا ہے، لیکن یہ سال وفات اس لیے غلط ہے کہ شاہ عنایت کے ایک معاصر عالم حاجی محمد شریف قصوری جن سے انکے روابط کا ذکر کیا جا چکا ہے، اپنے ایک مکتوب (محررہ ۱۱۴۸ھ/۱۷۳۵ء)

میں انھیں ''سلمہ اللہ تعالٰی'' لکھا ہے، جس سے ظاہر ہے کہ شاہ عنایت ۱۱۴۸ھ / ۱۷۳۵ء تک بقیدِ حیات تھے اور تقریباً ۱۱۵۰ھ / ۱۷۳۷ء کے بعد فوت ہوے (دیکھیے حیات شاہ عنایت قادری).

ان کی اولاد میں سے دو صاحبزادے محمد زاھد اور محمد زمان تھے جن کی اولاد ۱۹۱۹ء تک پنجاب کے مختلف اضلاع میں موجود تھی (محمد اکبر علی: سلیم التواریخ، ص ۳۷۴). شاہ عنایت کے متعدد مرید و خلفا تھے، ان میں سے پنجاب کے مشہور صوفی شاعر بابا بلھے شاہ قصوریؒ کا نام سر فہرست ہے۔ اپنے مرشد کے بارے میں کہتے ہیں ؎

بلھا شاہ عنایت دے بوہے
جس پہنائے سانوں ساوے سوہے

(کلیات بلھے شاہ، ص ۵۰).

شاہ عنایت کی اب تک صرف ان سولہ عربی و فارسی تصانیف کا سراغ مل سکا ہے۔ (۱) تنقیح المرام فی مبحث الوجود۔ سال تصنیف ۱۱۱۰ھ (عبدالحی حسنی: نزھة الخواطر، ۶: ۱۹۵)؛ (۲) لطائف غیبیہ (فارسی نثر) سال تصنیف ۱۱۱۰ھ مشتمل بر سلوک سلسلۂ شطاریہ، قلمی مخزونہ کتابخانہ مرکز تحقیقات فارسی، ایران و پاکستان۔ راولپنڈی؛ (۳) اذکار قادریہ (Ivanov: *Catalogue of the Mss. of the Asiatic Society of Bengal*، کلکتہ ۱۹۲۴ء مخطوطہ نمبر ۱۳۲۳)؛ (۴) غایة الحواشی (عربی منثور) حواشی شرح وقایہ، سال تصنیف ۱۱۳۴ھ، قلمی مخزونہ کتابخانہ دانش گاہ پنجاب، نمبر ۶۳۱۰؛ (۵) ملتقط الحقائق شرح کنز الدقائق؛ (۶) مجموعہ عرفانی شرح مجموعہ سلطانی (فارسی منثور) قلمی ذخیرہ شیرانی، کتابخانہ دانش گاہ پنجاب، نمبر ۶۵۷؛ (۷) رسالہ، در مسئلہ حرب و دارالحرب بجواب مکتوب حاجی محمد شریف قصوری (فارسی منثور) (قلمی) مملوکہ محمد اقبال مجددی؛ اس رسالے میں ہندوستان کی اس وقت کی حالت کے پیش نظر ہندوستان کے ہندو اکثریت والے صوبوں کو دارالحرب قرار دیتے ہوے بتایا ہے کہ اس وقت مرکزی حکومت بہت کمزور پڑ گئی ہے، اقوام راجپوت اور برار علانیہ علامات کفر کے مرتکب ہیں؛ (۸) ذیل الاغلاط فی مسائل الغصب بالافراط (فارسی منثور) در رد حاجی محمد شریف قصوری قلمی مملوکہ محمد اقبال مجددی؛ (۹) الکلمات التامات فی رد مطاعن الثقات (عربی منثور) در رد حاجی محمد شریف قصوری، قلمی مملوکہ محمد اقبال مجددی؛ (۱۰) رسالہ ھبة الطاعات (عربی منثور) در رد حاجی محمد شریف قصوری؛ قلمی مملوکہ اقبال مجددی؛ (۱۱) رسالہ فی حل شرب الدخان (عربی منثور) در رد حاجی محمد شریف قصوری، قلمی مملوکہ مولانا عبدالرشید شاھدرہ، لاھور؛ (۱۲) رسالہ فی حل تنباکو (عربی منثور) قلمی مملوکہ معین الدین، لاھور؛ (۱۳) رسالہ فی رد من قال ان الدعا فی الرزق کفر (عربی منثور) قلمی مملوکہ محمد اقبال مجددی؛ (۱۴) لباس برھنہ حواشی بعض مقامات مغلق فتاوی برھنہ، تصنیف مولوی نصیر الدین لاھوری (فارسی منثور) قلمی مملوکہ مولانا محمد طیب ھمدانی قصور؛ (۱۵) فتاوی عنائتیہ (بحوالہ تحریر حاجی محمد شریف قصوری قلمی مذکورہ بالا)؛ (۱۶) دستور العمل (بحوالہ محمد اکبر علی: سلیم التواریخ، ص ۳۶۷، ۳۷۰).

مآخذ: (۱) غلام رسول قصوری بن محمد حسن بن حاجی محمد شریف: شجرة الانساب، (قلمی) مملوکہ مولانا غلام رسول مہر؛ (۲) غلام حسین قصوری بن محمد حسن: شجرة الانساب، (قلمی) مملوکہ ڈاکٹر محمد شفیع لاھوری؛ (۳) محمد عاقل لاھوری: تحفة المسلمین، بخط مصنف قلمی مملوکہ محمد اقبال مجددی؛

(۴) غلام سرور مفتی لاہوری: خزینۃ الاصفیاء، مطبوعہ لاہور ۱۲۸۴ھ؛ (۵) وہی مصنف: حدیقۃ الاولیاء، طبع محمد اقبال مجددی، لاہور ۱۹۷۶ء؛ (۶) رحمٰن علی: تذکرہ علمائے ہند، اردو ترجمہ، محمد ایوب قادری، کراچی ۱۹۶۱ء؛ (۷) عبدالحی حسنی: نزہۃ الخواطر، جلد ششم، دکن ۱۹۵۷ء؛ (۸) فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیہ، لکھنؤ ۱۹۰۲ء؛ (۹) محمد شفیع لاہوری: اولیائے قصور، لاہور ۱۹۳۷ء؛ (۱۰) محمد اقبال مجددی: حیات شاہ عنایت قادری، زیر طبع؛ (۱۱) بلھے شاہ: کلیات پنجابی، نظم، لاہور ۱۹۶۷ء؛ (۱۲) Ivanov: مخطوطہ نمبر ۱۳۲۳ *Cat. Mss.* *Asiatic Society* کلکتہ ۱۹۲۴ء؛ (۱۳) نوق، محمد دین: تذکرہ عنایت، لاہور ۱۹۲۰ء؛ (۱۴) محمد اکبر علی: سلیم التواریخ، امرتسر ۱۹۱۹ء۔

(محمد اقبال مجددی)

● **عَنْبَر**: (ع)؛ جسے انگریزی میں Ambergris کہتے ہیں، اسے ambre jaune سے تمیز کرنے کے لیے (= amber) مشک کی سی خوشبودار ایک چیز، جو آسانی سے پگھل جاتی ہے اور روشن شعلے کے ساتھ جلتی ہے۔ مشرقی ممالک میں بطور دوا اور خوشبو اس کی بہت قدر کی جاتی ہے۔ یہ منطقۂ حارہ کے سمندروں میں پانی کی سطح پر تیرتی ہوئی ملتی ہے (وزن مخصوص ۰.۷۸ تا ۰.۹۳) یا ساحل سمندر پر، بعض دفعہ بڑے بڑے ڈھیلوں کی شکل میں پائی جاتی ہے۔ عنبر غالباً عنبر ماہی (sperm-whale) کے پتّے کی فاسد تراوش ہوتی ہے اور اس کی انتڑیوں میں پائی جاتی ہے۔ قزوینی اس کا شمار روغنی معدنیات جیسے پارہ، گندھک، معدنی قیر (asphalt)، مومیا، (mineral tar) میں کرتا ہے اور اس کی اصل کے متعلق مختلف اور عجیب و غریب باتیں بیان کرنے کے علاوہ یہ بھی کہتا ہے کہ عنبر کسی جاندار کی تراوش ہے اور اکثر کھاری پانی والی مچھلی کے پیٹ میں پایا جاتا ہے۔ وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ عنبر سمندر میں پیدا ہوتا ہے، خصوصاً بحرالزنج میں یعنی بحرالہند کے اس حصے میں جو افریقہ کے مشرقی ساحل کے ساتھ ساتھ چلا جاتا ہے۔ بعض اوقات یہ سمندر اسے بڑے بڑے ٹکڑوں کی شکل میں ساحل پر پھینک دیتا ہے جو اکثر انسانی کھوپڑی کے برابر ہوتے ہیں، اور جن میں سے بڑے سے بڑے ڈھیلوں کا وزن ایک ہزار مثقال (۴ تا ۵ کیلو گرام) تک ہوتا ہے۔ وہ یہ بھی بیان کرتا ہے کہ یہ دماغ اور حواس، نیز دل کو حیرت انگیز قوت دیتا ہے، جوہر دماغ (Mental substance) میں اضافہ کرتا ہے اور اپنی لطیف حرارت افزا صفت کے باعث عمر رسیدہ اشخاص کے لیے بہت ہی مفید ہے۔ عنبر کے طبّی فوائد کی مکمل ترین تفصیل ابن البَیطار نے دی ہے اور عنبر کی اصل اور مختلف تجارتی اقسام اور ان اقسام کے معاون کے بارے میں مفصل ترین اطلاعات النُّویری کے دائرہ معارف [نہایۃ الارب] میں پائی جاتی ہیں جو اس نے احمد بن ابی یعقوب (یعنی الیعقوبی) اور الحسین بن یزید السِّیرافی (یعنی ابو زید الحسن السِّیرافی مصنف ذیل اخبار الصین و الہند) کے فراہم کردہ کوائف کی رو سے دی ہیں۔ ان دونوں مآخذوں کا علم اسے محمد بن احمد التَّمیمی الطَّبیب کی جیب (یا طیب) العروس و ریحان النفوس (*GAL*، ۱: ۲۳۷) کے ذریعے ہوا۔ اس کے ہاں ان اقسام کی بابت جو عنبر ماہی و عنبر مناقری کہلاتی ہیں، ایک دلچسپ حوالہ بھی ہے۔ مؤخرالذکر کے بارے میں، جسے ”نگلا ہوا عنبر“ (یعنی المبلُوع) بھی کہتے ہیں، کہا جاتا ہے کہ وہ ایک بڑی مچھلی

’’بال‘‘ یا ’’عنبر‘‘ نامی کے پیٹ سے حاصل کیا جاتا ہے جو سمندر کی سطح پر تیرتے ہوئے عنبر کو نگل جاتی ہے اور اس وجہ سے ہلاک ہو جاتی ہے۔ سمندر اسے ساحل پر پھینک دیتا ہے۔ اس کا پیٹ پھٹ جانے پر وہ عنبر جو اس میں ہوتا ہے، باہر نکل آتا ہے۔ عنبر المنَاقری میں اس پرندے کے پنجے اور چونچ بھی ہوتی ہے جو عنبر کے ڈھیلوں پر آ بیٹھتا ہے اور چونکہ اس کے بعد اپنے آپ کو ان سے چھڑا نہیں سکتا، اس لیے وہیں ہلاک ہو جاتا ہے۔ یہ داستان بظاہر اس حقیقت پر مبنی ہے (جس کا پتا Dr. Swediaur نے نکالا) کہ عنبر میں اکثر ماہی سرکب Cuttle Fish کے سخت جبڑے (mandibles مناقر) پائے جاتے ہیں جنھیں عنبر ماہی کھاتی ہے۔ الدمشقی نے عنبر کی مختلف اقسام کے خصائص ان اقسام کی تجارتی اہمیت کو مدنظر رکھ کر بیان کیے ہیں۔

مآخذ : (۱) الیعقوبی : البلدان، ۷ : ۳۶۶ بعد؛ (۲) المسعودی : مروج، ۱ : ۳۳۳ بعد، ۳۳۶؛ (۳) المُقدّسی، ص ۱۰۱ (ترجمہ E. Wiedemann : *SB Phys. Med. Soz. Erlangen*، ۴۴ : ۳۰۶ بعد)؛ (۴) الادریسی، مترجمہ Jaubert، ۱ : ۶۳۰؛ (۵) ابن البیطار، ۱۲۹۱ھ، ۳ : ۱۳۲ بعد (ترجمہ Leclerc : *Notices et Extraits*، ۲۵ : ۴۶۹ بعد)؛ (۶) القزوینی : عجائب المخلوقات، (طبع Wüstenf.)، ۱ : ۱۳۰؛ (۷) الدّمیری : حیاة الحیوان، بولاق ۱۲۸۴ھ، ۲ : ۱۸۶؛ (۸) الدّمشقی : الاشارة الی محاسن التجارة، ۱۳۱۸ھ، ص ۱۹ (ترجمہ از E. Wiedemann، کتاب مذکور ۴۴ : ۳۸ بعد)؛ (۹) النویری : نهاية الأرب، ج ۱۲، ۱۹۳۷ء، ص ۱۶ تا ۲۲ (ترجمہ E. Wiedemann، کتاب مذکور، ۴۸ : ۱۶ بعد)؛ (۱۰) G. Ferrand : *Voyage du marchand arabe Sulayman etc.*، ۱۹۲۲ء، ص ۱۳۲-۱۳۳ ’’بال‘‘ پر دیکھیے القزوینی، ۱ : ۱۳۱؛ اور الدّمیری، ۱ : ۱۲۱۔

(J. Ruska M. Plessner)

العَنْبَر : (بنو العنبر) ایک عرب قبیلہ جس کا نام عنبر یا وہیل مچھلی سے مشتق ہے (رک بہ عنبر)۔ نحویوں کے نزدیک بلعنبر، بنو العنبر کا مخفف ہے (لسان العرب، ۶ : ۲۸۸، مطبوعۂ قاہرہ)، لیکن ادب میں اس کا استعمال شاذ و نادر ہی ہوا ہے۔ ان کے جدّ کا نام خدّم بتلایا جاتا ہے۔

ان کا نسب نامہ یہ ہے : العنبر بن عمرو بن تمیم۔ بنو ہُجَیم، بنو اُسَیّد وغیرہ ان کے ہم قبیلہ تھے، بنو جندب، بنو کعب، بنو مالک اور یَشّہ، بنو عنبر کے یک جدّی تھے۔ بنو عُریج اور بنو حُنجود بنو جندب سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کی جدّہ اُمّ خارجہ کی بہت سی شادیوں کی داستان الاَغانی (۱۲ : ۷۹، بار اوّل، مطبوعۂ قاہرہ، ۱۲ : ۵۷، بار دوم قاہرہ) اور الکامل (طبع Wright، ۱ : ۲۶۵) میں مرقوم ہے۔ ان کی منازل یمامہ میں تھیں۔ ان کے پہاڑ المغیزبل، طُمَیّہ تھے۔ الاَعزلہ، اَلفَقی (جنگ یمامہ میں مقامی باشندوں کی ہلاکت کے بعد اس پر قبضہ کیا گیا) فلج، الخل، الخرائیک، اللُّبیان، ماویہ (در وادی فلج)، موشوم، مُنجِس، الترغشہ، تبراک اور اُسَیلہ ان کے کنوئیں اور چشمے تھے۔ ذوسُدَیر، الفق (جس میں بنو ضبّہ اور بنو عنبر آباد تھے)، حسی ذی تمنا (نخلستان)، لغاط (جس میں میذول اور بنو عنبر سکونت رکھتے تھے)، مقامہ، الرائغہ (نخلستان)، الرقمتان، شط فیروز (نخلستان اور کھیت) ان کے مقامات تھے۔

تاریخ : جب بنو تمیم نے مال پر زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کر دیا تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم نے عُیَینہ کو بنو عنبر کے خلاف مہم پر روانہ کیا۔ بنو عنبر کو شکست ہوئی اور ان کے بہت سے آدمی قیدی بنا لیے گئے۔ اس پر بنو تمیم نے اپنے شیوخ کے واسطے سے اطاعت قبول کر لی۔ ۱۱ھ / ۶۳۲ء کی شورش میں بنو عنبر، بنو تمیم کے ساتھ مل

کر مسلمانوں کے مطیع و فرمانبردار رہے اور بعد ازاں انہوں نے عِکرمہ کی مہم میں حصہ لیا ۔

(RECKENDORF)

- **عَنْتَر** : رَکَ بہ سیرة عَنْتَر ۔
- **عَنْتَرہ** : ''مرد شجاع'' (دیکھیے لسان العرب ۶ : ۲۸۳، جس میں اس کے معنی ''نیلی مکھی [الذباب الازرق) بھی دیے گئے ہیں]؛ یہ لفظ غالبًا مادہ عنتر سے مشتق ہے جس میں تشدد کا مفہوم پایا جاتا ہے ۔ اسلام سے پہلے کے زمانے میں بہت سے جنگجو شاعر اس نام کے ہوئے ہیں (دیکھیے الآمدی، ص ۱۵۱ تا ۱۵۲) ۔

عنترہ بن شداد چھٹی صدی عیسوی کا جنگ آزما شاعر، وسطی عرب کے قبیلۂ عبس سے تعلق رکھتا تھا (رَکَ بہ غطفان) ۔ الاصفہانی نے الاغانی میں اس کا جو مختصر سا حال بیان کیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ چوتھی صدی ہجری / دسویں عیسوی میں ثقہ لوگوں کا میلان اس طرف تھا کہ ان مبالغہ آمیز کہانیوں کو جو عوام میں مشہور ہو گئی تھیں اور جنہوں نے عنترہ کو اس وقت تک ایک بطل افسانہ بنا دیا تھا، ناقابل التفات سمجھا جائے ۔ اگر اصل واقعات کی حد کے اندر رہا جائے تو اس شخص کی تاریخ حیات بہت ہی سرسری طور پر ملتی ہے ۔ اس کا باپ عربی اور ماں ایک حبشی کنیز تھی ۔ اپنے لڑکپن میں ایک چرواہے کی حیثیت سے غلام کی زندگی بسر کرتا رہا ۔ ان لڑائیوں میں جو عبس اور ان کے وسطی عرب ہمسایوں کے مابین ہوتی رہیں اسے اپنی بہادری دکھانے کا موقع مل گیا ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حرب داحس وغبراء میں جو پہلے خاص طور پر عبس اور ذبیان کے اور پھر عبس اور تمیم کے درمیان ہوئی، اس نے خاص طور سے نام پیدا کیا (دیکھیے شیخو Cheikho، ص ۸۰۵ ببعد، اور دیوان شمارہ ۱۳ ببعد؛ نیز دیکھیے دیوان، شمارہ ۱۲ اور ۲۶ جن میں دیگر شعرا کی ہجو ہے) ۔ غالبًا ان شجاعانہ کارناموں کی بنا پر عنترہ کو آزاد کر دیا گیا اور وہ بڑی عمر پا کر بنو طیّ کے خلاف ایک غزوے میں مارا گیا ۔ (اس کی موت کے بارے میں مختلف روایات کے لیے دیکھیے الاغانی) ۔ بنو عبس کی قبائلی عصبیت اور خارجیوں کی مساوات پسندی کے زیر اثر عنترہ کی زندگی کے اس مختصر سے خاکے پر جلد ہی افسانوں کا ایک رنگ چڑھا دیا گیا ۔ گویا عنترہ اس بات کا ثبوت فراہم کرتا تھا کہ زمانۂ جاہلیت میں بھی کوئی مخلوط النسل شخص کسی خالص عربی النسل شخص کا مرتبہ حاصل کر سکتا تھا ۔ ان رنگ آمیزیوں کا تعلق محض چند محدود موضوعات سے تھا، یعنی اس بطل کے شجاعانہ کارنامے، اپنی بنتِ عم عَبْلَہ سے اس کا والہانہ عشق، اس سنگدل حسینہ کی حقارت کو مغلوب کرنے اور اپنے آپ کو اس کے قابل بنانے کے لیے اس کی ناکام مساعی؛ بڑھتے بڑھتے انہیں قصوں سے آخر میں ایک مشہور افسانوی رزمیہ مرتب ہوگیا جس کا نام سیرة عنترہ [رَکَ باں] ہے ۔ جیسا کہ اکثر ہوتا ہے اس افسانوی سیرت کی بنیاد مختلف قطعات اور قصائد ہیں ۔ تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی میں بصرے کے ارباب علم بالخصوص الاصمعی [رَکَ باں] نے ان قطعات و قصائد کی جمع و تدوین شروع کی ۔ اس مجموعۂ اشعار کے ایک نظرثانی کردہ نسخے میں جس کے ساتھ اندلسی عالم الاعلم الشنتمری (م ۴۷۶ھ / ۱۰۸۳ء) کی شرح بھی ہے، ۲۷ قصائد اور قطعات ہیں ۔ ان میں سے ایک قصیدۂ میمیہ معلقات کے اندر بھی ملتا ہے ۔ شیخو نے کثیر التعداد قطعات کو جن میں سے اکثر بہت طویل اور عنترہ سے منسوب ہیں اور مختلف تصانیف میں ملتے ہیں، جمع کیا ہے، ص ۸۱۶ تا ۸۸۲ (ٹھیک ٹھیک حوالے دیے بغیر) ۔ یہ آخری

نظمیں مجموعی طور پر محض بھونڈی نقلیں معلوم ہوتی ہیں؛ مثلاً دیکھیے: شیخو کے دیے ہوے قطعات، عدد ۸۱۲، ۸۲۰، ۸۲۹، ۸۵۵۔ بعض جعل سازوں نے اکثر ایسا کیا ہے کہ جس قصیدے میں عبلہ کا نام دیکھا اسے عنترہ پر چسپاں کر دیا (دیکھیے: شیخو، عدد ۸۳۶، ۸۳۸ تا ۸۳۹، جہاں ایک شاعر عبلہ کو مخاطب کرتا ہے اور ایرانیوں کے خلاف اپنے کارنامے فخریہ انداز میں بیان کرتا ہے)؛ بہت سے قطعات و قصائد جو عنترہ سے منسوب ہیں، مشکوک و مشتبہ ہیں (دیکھیے شیخو، عدد ۸۵۳)۔ معلقات میں اس کے نظم کا قصیدہ اپنی طوالت کی وجہ سے موردِ شک و شبہہ ہے اور پہلی بات یہ ہے کہ وہ ایسے عناصر سے مرکب ہے جو باہم مساوی دکھائی دیتے ہیں۔ بحیثیت مجموعی یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ قصائد و قطعات جو عنترہ کے ہو سکتے ہیں، اور جن میں جعل سازی کی علامات کھلم کھلا نمودار نہیں ہیں، بالعموم مختصر ہیں۔ ایسے قصائد جو نسیب سے شروع ہوتے ہیں شاذ ہیں (دیکھیے دیوان، طبع Ahlwardt، عدد ۱۳، ۲۱؛ اور شیخو عدد ۸۱۷، قصیدۂ بائیہ)۔ ایک مرثیے (دیوان، عدد ۲۳) اور چند ہجائیہ قطعات (مثلاً دیوان، عدد ۱۱) کو چھوڑ کر اکثر منظومات میں شاعر کی شجاعت و دلیری اور اس کے جنگی کارنامے مذکور ہیں اور ان کی بنا پر عَبلہ کی محبت کا استحقاق جتایا گیا ہے۔ ان اشعار کی، جن کے بھدے اور جعلی نہ ہونے کا کسی قدر امکان ہے، نمایاں خصوصیت سادگی زبان و اسلوب ہے۔

مآخذ: (۱) ابن سلام: طبقات الشعراء، طبع Shair، ص ۱۲۸؛ (۲) ابن قتیبہ: الشعر، طبع De Goeje، ص ۱۳۰ تا ۱۳۴؛ (۳) الاغانی، ۸: ۲۳۷ تا ۲۴۶ (جنھیں شیخو نے شعراء النصرانیہ، بیروت ۱۸۹۰ء، ۱: ۷۹۴ تا ۸۸۲ میں دیوان (طبع Ahlwardt) اور بہت سے متون شعریہ کو منتخ شکل میں نقل کیا ہے)؛ (۴) Caussin de Perceval: *Essai sur l'histoire des Arabes*، پیرس ۱۸۴۷ء، ۲: ۴۲۳ ببعد، ۵۱۲ تا ۵۲۱؛ (۵) ابن عبد ربّہ: العقد، طبع سید العریان، اشاریہ؛ (۶) الآمدی: المؤتلف، ص ۱۵۱؛ (۷) Noldeke: *Fünf Mu'allaqat*، ۲: ۱ تا ۴۹؛ (۸) Thorbecke: *Anterah*، لائپزگ ۱۸۶۷ء، جس کا تتبع Derenbourg: *Le Poète antéislamique Antar*، در *Opuscules d'un Arabisant*، پیرس ۱۹۰۵ء، ۳ تا ۹ نے کیا ہے؛ (۹) Ahlwardt: *Bemerkungen über die Ächtheit der alten arab. Gedichte*، Griefswald ۱۸۷۲ء، ص ۵۰ تا ۵۷؛ (۱۰) Nallino: *La Littérature arabe*، ترجمہ Pellat، پیرس ۱۹۵۰ء، ص ۴۴ تا ۴۶؛ (۱۱) اسکندر آغا: مُنیَة النفس فی اشعار عنتر عبس، بیروت ۱۸۶۴ء؛ دیوان عنترہ کو Ahlwardt نے طبع کیا ہے: *The Diwans of the six ancient Arabic poets*، لنڈن ۱۸۷۰ء، ص ۳۳ تا ۵۲ + اضافات ص ۱۷۸ ببعد؛ (دیکھیے براکلمان: تکملہ، ۱: ۴۵؛ [تعریب، ۱: ۹۰ تا ۹۱]؛ (۱۲) لسان العرب، بمدد عبدالقیوم: فہارس لسان العرب، ۱: ۱۱۳ تا ۱۱۵]۔

(R. BLACHÈRE)

عَنْتَری: (ع)؛ عنتر [رک بآں] سے مشتق ایک اسم، جس سے مصر میں مراد: (۱) وہ داستان گو ہے، جو سیرۃ عنتر بیان کرے؛ (۲) ایک مختصر سا لباس جو قفطان [خفتان] کے نیچے پہنا جاتا ہے۔ اس دوسرے مفہوم میں یہ لفظ ترکی لفظ انتاری (یا انتری) سے ماخوذ ہے، جو یونانی الاصل ہے، اور جسے عوامی تلفظ میں عنتری کی شکل دے دی گئی ہے [ترکی لغات، لہجۂ عثمانی کی رو سے انتری، انتاری یا عنتری قبا اور خفتان کے بیچ میں پہننے کا لباس ہے]۔

مآخذ: Dozy: *Supplément*، ۲: ۱۸۰؛ اردو میں حوالے جو وہاں مذکور ہیں۔

(ادارہ)

عَنَزہ :(ع)؛ چھوٹی برچھی یا عصا (لسان العرب، بذیل مادہ)، جو عموماً حربہ کا مرادف ہوتا ہے۔ اسلامی مذہبی رسوم میں عنزہ کا ذکر سب سے پہلے ۲ھ/ ۶۲۴ء میں آتا ہے، یعنی جب رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے پہلی بار عید الفطر منانے اور مصلّی [رک بآں] کی طرف روانہ ہوے۔ حضرت بلال رضؓ آپؐ کے آگے آگے ایک برچھی لیے جا رہے تھے (کہتے ہیں کہ یہ برچھی حضرت زبیرؓ کو نجاشی نے دی تھی، انہوں نے اسے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی خدمت میں پیش کر دیا تھا)۔ نماز کے وقت یہ برچھی زمین میں گاڑ دی گئی اور اس نے سترے [رک بہ سترہ] کا کام دیا۔ اسی طرح عیدالاضحے کے موقع پر کیا گیا؛ رسمی تقریبوں میں اس قسم کی برچھی یا عصا لے کر چلنے کے دستور کو خلفاے راشدینؓ نے نہ صرف قائم رکھا، بلکہ وسعت دی؛ چنانچہ خطیبوں کے لیے یہ معمول ہو گیا کہ جب وہ خطبۂ جمعہ کے لیے منبر پر چڑھتے تو اپنے ہاتھ میں ایک عصا (قضیب) یا تلوار یا کمان رکھتے یا اس پر سہارا لیتے۔ یہ تمام امتیازی علامات عنزہ کی طرح بنیادی طور پر اقتدار و اختیار کا تصور ظاہر کرتی ہیں (دیکھیے مردک کا نیزہ [نیز دیکھیے انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا، طبع ۱۹۵۰ء، ۱۳: ۸۷۳، فہرست مآخذ]۔ قدیم عربوں میں عصا اور منبر قاضی اور خطیب کی مخصوص علامات میں داخل تھے۔

المغرب میں یہ لفظ فن عمارت کی اصطلاح کے طور پر باقی ہے، جہاں اس کے معنے اس بیرونی محراب کے ہیں، جو صحن مسجد میں نماز ادا کرنے والوں کے لیے بنایا جاتا ہے، دیکھیے قرطاس (طبع Tornberg)، ص ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۷ (کتبہ مؤرخہ ۳۰۲ھ؛ نیز دیکھیے RCIA، شمارہ ۳، ۳۰)؛ E-Pauty، در Hesp.، ۱۹۲۳ء، ص ۵۱۵ تا ۵۱۹.

مآخذ: (۱) البخاری، ۱: ۱۰۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۲۳۱؛ (۲) ابن سعد، ۳/۱: ۱۶۷ ببعد؛ (۳) السمہودی، بولاق ۱۲۸۵ھ، ص ۱۸۴- ترجمہ وستنفلٹ (Wüstenfeld)، ص ۱۲۷ تا ۱۲۸؛ (۴) [مفتاح کنوز السنّۃ، بذیل مادۂ حربہ، سترہ، عصا]؛ (۵) Wensinck: *Mohammed en de Joden te Medina*، ص ۱۰۱ ببعد؛ (۶) Juynboll: *Handbuch*، ص ۸۳، ۸۷ تا ۸۸ ببعد؛ (۷) Schwarzlose: *Waffen der alten Araber*، لائپزگ ۱۸۸۹ء، ص ۲۱۲ ببعد؛ (۸) G. C. Miles: *Mihrab and ʿAnazah*، در *Archaeologica Orientalia in memoriam Ernst Hrezfeld*، نیو یارک ۱۹۵۲ء، ص ۱۵۶ تا ۱۷۱ (قدیم تصویر، مکمل حوالے)؛ [نیز رک بہ سترہ].

(G. C. MILES)

عَنَزۃ : (ع)؛ ایک بہت قدیم عربی قبیلہ جو اب بھی موجود ہے۔ قدیم ترتیب نسب عنزہ بن ربیعہ (Wüstenfeld، 4A Tab.)، موجودہ زمانے میں اسی طرح تبدیل کر دی گئی ہے، جس طرح کہ دیگر قبائل، مثلاً شمالی حجاز کے بنو عطیّہ کی صورت میں، اور وائل کو، جو بکر اور تغلب کا مورث اعلٰی ہے، عنزہ کا بھی قبائلی مورث اعلٰی تسلیم کیا جاتا ہے۔ جدید ترین انساب میں قریش [رک بآں] کا نام وائل سے اوپر آتا ہے۔ قبائل ربیعہ میں باہمی قرابت (جیسا کہ شجرۂ نسب میں مضمر ہے) رہی ہو یا نہ رہی ہو، وہ بہرحال اپنے وطن یمامہ میں ہمسایگی اور دیگر تعلقات سے مربوط تھے۔ عنزہ وادی نساح کے جنوب میں طُوَیق میں رہتے تھے؛ اس جگہ بنو ہزّان جو ان کے بقایا میں سے ہیں، آج بھی ہدّار میں مقیم ہیں۔ ان کے جو گروہ الافلاج میں مقیم تھے وہ نابود ہو گئے ہیں اور طائف کے جنوب میں عنزہ کے جو دیہات تھے، وہ ۱۲۰۰ء کے قریب طاعون سے برباد ہو گئے۔ بنو عُتبہ (عُتوب) جن میں سے کویت اور بحرین کے حکمران خاندان ہیں، وہ بھی ہدّار ہی کے رہنے والے ہیں۔

چھٹی صدی کے نصف آخر میں بعض بنو بکر کے ہمراہ، جو ہجرت کر رہے تھے، عنزہ کے کچھ گروہ دریاے فرات تک پہنچ گئے اور ان کی طرح آخر کار وہ بھی وہیں مقیم ہو گئے۔ انہوں نے مشرقی عرب کے ارتداد میں قَیس بن ثعلبہ کے حلیف ہونے کی حیثیت سے حصّہ لیا، جن کا علاقہ بصرے کے جنوب کی طرف تھا۔ یہ معلوم نہیں کہ یہ اور بقیہ عنزہ جو اپنے قدیم وطن میں رہ گئے تھے کب اور کیسے مسلمان ہوے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ پہلے سُعَیر یا سُعَیر دیوتا کی پرستش کرتے تھے، اور بنو ربیعہ کے ساتھ محرّق کی بھی، جن کا بت حیرہ کے جنوب میں، سَلْمان [یاقوت: معجم البلدان، ۳ : ۱۲۱] میں نصب تھا۔

کچھ عنزہ کوفے میں مقیم ہو گئے؛ کچھ شیبان (بکر) کے ایک گروہ کے ساتھ موصل کے نواح میں جا بسے، جہاں نویں صدی عیسوی کے نصف آخر تک ان کا پتا چلتا ہے۔ موجودہ عنزہ کے اجداد حرّۃ خیبر میں بارھویں صدی عیسوی تک ملتے ہیں۔ ہم یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ وہ کہاں سے آئے تھے۔ شاید طُوَیق سے آئے ہوں یا عینِ التمر اور الانبار سے (ابن خلدون: *Hist. des Berbères*، ۱ : ۳۰ بحوالہ ابن سعید)۔ یہ نئی ہجرت یقیناً مشرقی عرب کے قرامطہ کے اقدامات سے تعلق رکھتی ہے، جنہوں نے بدوی عرب کا نقشہ مکمل طور پر بدل دیا۔ سولھویں صدی میں وہ مشرق میں قَصِیم تک اور شمال میں جفر عنزہ (= واقصہ؟) تک جو شمال میں واقع العُلا کے مشرق میں ہے، پھیل چکے تھے۔ بعد میں انہوں نے خود اس نخلستان پر بھی قبضہ جما لیا اور مدائن صالح پر بھی قابض ہو گئے۔ جو قبائلی تقسیم آج نظر آتی ہے وہ ۱۷۰۰ء ہی سے شناخت ہونے لگی تھی: یعنی جِلاس (الروالہ) حرۃ خیبر کے جنوب میں مدینے سے براستہ حناکیہ سُمَیرا تک؛ الاسبعہ وادی الرمہ میں قصیم تک؛ اور العمارات جبال شمّر اور مشرقی عرب میں آباد تھے۔ ممکن ہے کہ الفدعان حرّہ کے شمال میں وہاں تھے، جہاں آج کل ولد سلیمان پائے جاتے ہیں جو ان سے نزدیکی تعلق رکھتے ہیں۔ الولد علی خیبر کے مغرب میں رہتے تھے اور ان کے قرابت دار الاحسنہ بھی غالبًا وہیں رہتے تھے۔

عنزہ کی جدید نقل مکانی، جس کا پہلا دور ایک صدی سے زائد عرصے تک جاری رہا، (اور اٹھارھویں صدی کے نصف آخر میں جِلاس (الروالہ) کے ورود شام پر ختم ہوا) ۱۷۰۰ء سے پیشتر شروع ہوا تھا۔ ۱۷۰۳ء میں ان کے عُمان میں اور ۱۷۰۵ء میں دریاے فرات پر موجود ہونے کا ذکر ملتا ہے۔ یہ ہجرت اپنے مقاصد میں کامیاب رہی، کیونکہ بادیۃ الشام کے شمال میں موالی رؤسا کی طاقت سترھویں صدی کے اختتام سے کم ہوتی جا رہی تھی اور قبیلۂ غُزیّہ بھی کربلا کے عقبی علاقے کو خیرباد کہہ کر فرات کے اس پار جانے کے لیے تیار بیٹھا تھا۔ شام اور الجزیرہ میں ان کی مہاجرت کا دوسرا دور ۱۸۰۰ء کے قریب شروع ہوا اور عبدالوہاب نجدی کی تحریک کے زیر اثر تھا۔ عنزہ میں سے بعض لوگ تو ان کے طرفدار تھے (العمارات) اور کچھ ان کے محصّلوں سے تنگ آ کر بھاگ گئے۔ انیسویں صدی میں عنزہ کی تاریخ ان تعلقات سے وابستہ ہے، جو اس قبیلے کے، ترکی حکومت اور آل رشید یعنی حایل کے شُمّر امیروں سے تھے۔ بیسویں صدی کے آغاز میں الروالہ اور ان کے خاندانی شیوخ بنو شعلان ایک اہم کردار ادا کرتے رہے (جوف کا نخلستان ۱۹۰۹ء سے ۱۹۲۲ء تک شعلان کے قبضے میں تھا)۔ پہلی عالمی جنگ میں سقوط بغداد (۱۱ مارچ ۱۹۱۷ء) کے بعد العمارات انگریزوں سے مل گئے۔ الروالہ نے ۱۹۱۸ء تک اتحادیوں کی جنگی کاروائیوں میں کوئی شرکت نہ کی۔ ان کا شیخ النوری بن

شعلان اکتوبر ۱۹۱۸ء میں انگریزی اور عربی فوجوں کے ساتھ دمشق میں داخل ھوا۔ جنگ کے بعد کی کشمکش میں عنزہ اکثر کبھی اس طرف ھو جاتے کبھی اس طرف۔ مشرقِ وسطٰی کے علاقائی ردّ و بدل کے سلسلے میں عنزہ شام، عراق، شرق اردن اور سعودی عرب میں بٹ گئے۔ فدعان و الاسبعہ اور الروالہ شامی تصور ھوتے ھیں اور العمارات کا شمار (ماسوا ان کے جو نجد میں مستقل طور پر مقیم ھیں) عراقی رعایا میں ھوتا ھے، اگرچہ وہ اپنی موسمی نقل مکانیوں کے دوران عراقی علاقے سے باھر بھی نکل جاتے ھیں۔

عنزہ کے اندر ھمیشہ سے دو حریف گروہ موجود رھے: (۱) ضنا مسلم (الاحسنہ، الولد علی، جلاس/الرّوالہ)، اور (۲) بشر (فدعان، الاسبعہ اور العمارات)۔ اس دیرینہ عداوت کے شعلے جب آخری مرتبہ ۱۹۲۹ء میں بھڑکے تو فرانسیسیوں نے انھیں بجھا دیا۔ شمّر، خصوصاً عنزہ کی شمالی پیش قدمی کے وقت سے، اور صفا اور حوران کے باشندے، بالخصوص دروز عنزہ کے موروثی دشمن ھیں۔ یہی وجہ ھے کہ دروزوں نے جب بھی بغاوت کی عنزہ نے ھمیشہ حکومت کا ساتھ دیا۔

عنزہ کی موجودہ چراگاھیں حسب ذیل ھیں: قبیلہ فدعان: موسمِ گرما میں: حلب و حماۃ کے مشرق میں خصوصاً دریاے فرات کے مشرق کی طرف کا علاقہ، اور سرما میں بادیۂ شام (البشری تا القمرۃ، بعض اوقات الروضہ تک)؛ قبیلہ الاسبعہ: گرما میں: حماۃ کے مشرق اور شمال مشرق میں؛ سرما میں: بادیۂ شام میں، شام و عراق کی سرحد کے جنوب میں؛ قبیلۂ العمارات: گرمیوں میں: الجزیرہ میں خابور کے جنوب مشرق کی طرف عموماً عراقی علاقے کے اندر؛ جاڑے میں: بادیۂ شام کے جنوب مشرقی حصے (الودیان) میں؛ قبیلۂ الاحسنہ موسمِ گرما میں حمص کے مشرق میں، جاڑے میں بادیۃ الشام، شام عراق کی سرحد کے متصل؛ الولد علی: گرمیوں میں دمشق کے شمال مشرق کو اور حوران کے میدان میں، جاڑے میں بادیۃ الشام کے وسط میں، جوف اور تیماء تک۔ ان قبائل کے ان حصوں میں سے جو عرب ھی میں مقیم ھیں، الفقرا اوز الولد علی (ھر دو ضنا مسلم) کے خیمے العُوَیرِض اور خیبر کے حرّوں کے درمیان ملتے ھیں اور ولد سلیمان (بشر) خیبر کے حرّے اور نفود کی جنوبی سرحد کے درمیان بیضا نثیل تک (حایل کے جنوب مغرب میں) نقل مکانی کرتے رھتے ھیں، جہاں ۱۹۲۰ء اور بعد کے دس سالوں میں، اخوان کی ایک ''حجّرہ'' بستی کی بنیاد رکھی گئی تھی۔

شمالی عنزہ اونٹ پالتے ھیں۔ الاحسنہ کا بڑا مشغلہ عموماً بھیڑیں پالنا ھے۔ الولد علی (۱۹۰۰ء سے) اور فدعان اور الروالہ بھی ۱۹۲۰ء سے بیش از بیش انھیں پیشوں میں مشغول ھو گئے ھیں۔ کچھ عرصے سے الاحسنہ اور الولد علی اور نسبتاً قریب کے زمانے سے الاسبعہ بھی کاشت کاری کی طرف مائل ھو گئے ھیں۔ سابق میں عنزہ خیبر کی فصل کے ایک حصے کے حقدار گردانے جاتے تھے اور جو قبائل اس جگہ مقیم ھیں ان کے یہ حقوق اب بھی قائم ھیں۔ عثمانلی دور میں عنزہ ''صرّہ'' [تھیلی، نقدی کی] کے بھی حقدار تھے، یعنی اس رقم کے جو انھیں اپنے علاقے میں حاجیوں کے قافلوں کی حفاظت کے صلے میں ملتی تھی۔ اگر یہ رقم ادا نہ ھوتی یا پوری وصول نہ ھوتی تو اس کی تلافی وہ حاجیوں کو لوٹ کر کر لیتے تھے (مثال کے طور پر ۱۷۰۰ء، ۱۷۰۳ء اور ۱۷۵۷ء میں بھی ھوا)۔ آمدنی کا مزید ذریعہ سڑک کا محصول تھا جو وہ قافلوں سے وصول کرتے تھے، اور نیز خُوّۃ (زر حفاظت) جو وہ شہری آبادی سے جمع کرتے تھے، نسبتاً زیادہ ممتاز خاندان

جن میں سے شیخ منتخب کیے جاتے ہیں، وسیع اراضی کے مالک ہیں ۔ ان میں سے کچھ سلطان عبدالحمید کے وقت کی عطا کردہ ہیں ۔ الجزیرہ میں اس اراضی کا کچھ حصہ امریکی طریق پر زیر کاشت بھی ہے، اور یہ کاشت شہر والوں کی شرکت میں ہوتی ہے ۔ [اب متعلقہ حکومتوں نے ان قبائل کی بستیاں قائم کر دی ہیں اور یہ بدوی زندگی کو چھوڑ کر تمدنی زندگی اختیار کر رہے ہیں].

مآخذ: (۱) Max Freiherr von Oppenheim، بشرکت E. Braunlich اور W. Caskel: *Die Beduinen*، ج ۱، لائپزگ ۱۹۳۹ء، ص ۶۲ تا ۱۲۰، ۳۰۰ (سوال)؛ ج ۲، لائپزگ ۱۹۴۳ء، ص ۲۲۳ تا ۲۰۱؛ ج ۳، (مولفہ و مرتبہ W. Caskel (Wiesbaden) ۱۹۵۲ء، ص ۱۰۱، ۳۰۱، ۳۱۲ (عنزہ) مع مکمل فہرست مآخذ؛ (۲) *The manners and customs of the Rwala*، نیویارک ۱۹۲۸ء؛ (۳) احمد وصفی زکریا: عشائر الشّام، دمشق ۱۹۴۵ء تا ۱۹۴۷ء؛ (۴) عبّاس العزّاوی: تاریخ العراق بین احتلالین، بغداد ۱۹۳۵ء تا ۱۹۴۹ء باسداد اشاریہ، بذیل مادہ عنزہ؛ (۵) Ashkenazi: *The Anazah Tribes*، در *South-western Journal of Anthropology*، نیو میکسیکو ۱۹۴۸ء، ص ۲۲۲ تا ۲۳۹ (نیز دیکھیے مادہ رولا).

(E. GRAF)

• **عَنْسارہ**: ایک تیوہار کا نام ہے ۔ ابن الحاجّ (تاج المُلوک، قاہرہ ۱۳۱۲ھ) نے اس لفظ کو عربی کے مادے عصر سے مشتق بتایا ہے ۔ ایک صدی کے تین چوتھائی حصے سے زائد عرصے تک ایک طرف Dozy اور دوسری طرف Eguilazy Yancas اسے عبرانی زبان کے لفظ عَصارا (عَصِرِت) سے ماخوذ سمجھتے رہے ہیں، جس کے معنی ہیں ''کسی دینی تہوار بالخصوص یوم خمیس (Pentecost) منانے کے لیے لوگوں کا جمع ہونا ۔ قبطیوں میں اب بھی یوم خمیس کے تیوہار کا یہی نام ہے (Lane: *Modern Egyptians*، ۲: ۵۶۳) ۔ ہسپانیا میں جہاں اس لفظ کی صورت اَلْہَنْزَرو، اَلْہَنْزَرہ، اَلْہَنْسَرہ ہے، عیسائی اور مسلمان دونوں اس لفظ کو سینٹ جان کے تیوہار کے لیے استعمال کرتے ہیں (دیکھیے (۱) Dozy و Engelmann: *Glossaire*، ص ۱۳۵ تا ۱۳۷؛ (۲) Eguilazy Yancas: *Glosario*، ص ۱۸۷ - ۱۸۸) ۔ المغرب میں ''عَنْصَرہ'' (جس کی دوسری شکلیں مختلف اضلاع میں یہ ہیں: عَنْصَرہ، عَنْصَلہ، عَنْسارہ، عَنِیسَرت) راس الشمس صیفی (summer solstice) یعنی وسط گرما کے میلے کا نام ہے، جو جولین Julian تقویم کے مطابق ۲۴ جون کو اور تقویم گریگوری Gregory کے مطابق ۵ - ۶ جولائی کو منایا جاتا ہے ۔ اگرچہ یہ تیوہار مراکش میں ایک سرے سے لے کر دوسرے سرے تک اور الجزائر میں ہر جگہ معلوم و معروف ہے، تاہم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تونس میں اسے کوئی نہیں جانتا ۔ اس تیوہار پر عوام جس قسم کی رسمیں مناتے ہیں ان کی جادو گرانہ ۔ مذہبی نوعیت میں کوئی شبہ نہیں ہے: (الف) آگ کی رسمیں جنھیں ادا کرنے کا مقصد غالباً یہ ہوتا ہے کہ راس الشّمس کے موقع پر آفتاب کو مزید قوّت دی جائے، جیسے پودوں سے بھری ہوئی انگیٹھیوں، شہد کی مکھیوں کے چھتوں، یا جھونپڑیوں کو جلا کر بڑی مقدار میں دھواں پیدا کرنا، جس کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ پاک کرنے اور بار آور بنانے کی صفت رکھتا ہے؛ (ب) پانی کی رسمیں: غسل اور طہارت، پانی چھڑکنا، اور رسمی انگیٹھی کی راکھ میں پانی ملانا، جس کی برکت سے گردش آفتاب کا ایک نیا دور شروع ہونے کے موقع پر گرمی کے ساتھ پودوں کو بار آور کرنے والی نمی کی آمیزش مطلوب ہوتی ہے ۔ المغرب کے عَنْصَر اور مشرق

وسطیٰ کے ''نوروز'' [رَكّ باں] کے درمیان ایک واضح تعلق کی موجودگی کو تسلیم کر لینا خالی از معقولیت نہیں اور اسی طرح یہ بات بھی قابل تسلیم ہے کہ عنصرہ تیوہار کی بعض عوامی رسمیں ایک اور تیوہار عاشوراء [رَكّ باں] میں منتقل ہو گئی ہیں .

مآخذ : (۱) Dozy, Engelmann : *Glossaire des mots espagnols derives de l'arabe*، ص ۱۲۵ تا ۱۲۷، جس کے ساتھ ان اطلاعات کا خلاصہ بھی شامل ہے جو المغرب کا سفر کرنے والے شروع زمانے کے یورپی سیاحوں نے بہم پہنچائی ہیں؛ (۲) Equilaz y. Yancas : *Glosario de palabras espanolas de origen oriental*، ص ۱۸۲-۱۸۸، جس کے ساتھ ہسپانوی مآخذ کے بارے میں متعدد حوالے درج ہیں؛ (۳) Destaing : *Fetes et coutumes saisonnieres chez les Beni Snous*، *R. Afr.*، ۱۹۰۷ء؛ اس کے ساتھ ان اہم عرب مصنفین کا ایک اقتباس بھی دیا گیا ہے، جنھوں نے عنصرہ کا ذکر کیا ہے (المقریزی، ابن الحاجّ، السنوسی، المجاوی، الوزریزی، البنونی)؛ (۴) Westermarck : *Midsummer customs in Morocco*، در *Folklore*، ۱۹۰۵ء؛ (۵) وہی مصنف : *Ritual and belief in Morocco*، ۲ : ۱۸۲ تا ۲۰۷؛ (۶) E. Doutte : *Merrakech*، ص ۳۷۷ تا ۳۸۲؛ (۷) وہی مصنف : *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*، ص ۵۰۰ ببعد؛ (۸) W. Marcais : *Textes arabes de Tanger*، ص ۱۵۲ ببعد و ۳۹۲؛ (۹) A. Bel : *Feux et rites du solstice d'été en Berbérie*، *Melanges Gaudefroy - Demombynes*، قاھرہ ۱۹۳۵ تا ۱۹۴۵ء، ص ۴۸ تا ۸۲؛ (۱۰) G. S. Colin : *Chrestomathie marocaine*، ص ۲۰۰؛ (۱۱) E. Laoust : *Noms et ceremonies des feux de joie chez les Berberes du haut et de l'anti-Atlas*، *Hesperis*، ۱۹۲۱ء.

(PH. MARÇAIS)

عَنْصَر : (جمع عَناصِر) اَصل، رُکن، اِسطقِس (στοιχεῖον) وغیرہ کی طرح اس کا عام مفہوم بھی اُصول اور اساس اور عنصر (element) پر ہے، خاص مفہوم میں اسے جوہر اَوّلی کے معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے ۔ یونان پرست فلسفی بالعموم عالم تحت القمر کے عناصر اربعہ کے لیے جو مادے اور شکل پر مشتمل ہیں اور جن کی، مروّجہ رائے کے مطابق قلب ماہیت ہوتی رہتی ہے، ارکان یا اُسْطُقُسات کے الفاظ استعمال کرتے ہیں ۔ کُرّہ ہائے سماوی کے مادّے کو یہ فلسفی رُکن سے موسوم کرتے ہیں لیکن زیادہ تر اسے ایک پانچویں طبیعت (طبع) کہتے ہیں .

مآخذ : (۱) Sprenger : کشّاف اصطلاحات الفنون ص ۹۶۰ ببعد.

(TJ. De Boer)

عُنْصُری : ابوالقاسم حسن بن احمد العنصری البلخی، ایک ایرانی شاعر جس کی تاریخ ولادت معلوم نہیں اور تاریخ وفات کے متعلق مختلف اقوال ہیں جن میں سے ۴۴۱ھ / ۱۰۴۹ء - ۱۰۵۰ء سب سے زیادہ قرین قیاس ہے ۔ اس کی زندگی کے حالات بہت کم معلوم ہیں ۔ ایرانی تذکرہ نگاروں نے جو کچھ لکھا ہے اور جو زیادہ تر حکایتوں پر مشتمل ہے، اس کی کوئی خاص قدر و قیمت نہیں ۔ بہت بعد کے ایک ماخذ یعنی رضا قلی خان کی کتاب مجمع الفصحا (طبع تہران ۱۲۹۰ھ، ۱ : ۳۵۵) کی رو سے عنصری جوانی کے دنوں میں ایک تجارتی سفر پر جا رہا تھا تو راستے میں ڈاکوؤں نے اس کا تمام سامان لوٹ لیا اور اسے قید کر لیا ۔ پھر بعد میں (سلطان) محمود غزنوی کا بھائی امیر نصر اسے سلطان کے دربار میں لے آیا جہاں اس کی درباری شاعر کی حیثیت سے بہت قدر و منزلت ہوئی ۔ ایرانی مآخذ کے مطابق

اسے شاہ شعراء یعنی ملک الشعراء کا منصب حاصل تھا اور چار سو شاعر اس کے ماتحت تھے ۔ اس قول کی صحت کے متعلق کچھ کہنا نا ممکن ہے ۔ البتہ یہ ظاہر ہے کہ اپنے معاصرین میں عنصری کی عظمت صاحب فن ہونے کی حیثیت سے مسلم تھی ۔ کم از کم منوچہری نے جس احترام سے اس کا ذکر کیا ہے اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے؛ چنانچہ اس نے اپنے مشہور قصیدے (در مدح کلیم . . . عنصری . . . لغز شمع، شمارہ ۳۳ طبع Kazimirski میں اس کی بڑی تعریفیں کی ہیں .

رہیں یہ حکایتیں کہ سلطان محمود نے عنصری کو ایران کا ایک منظوم رزمیہ (شاہ نامہ) مرتب کرنے کے لیے کہا اور اس نے اپنے آپ کو یہ مہم سر کرنے کے قابل محسوس نہ کرکے اس کام کے لئے بادشاہ کی خدمت میں فردوسی کا نام پیش کر دیا (مثلاً دیکھیے دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، طبع Browne، ص ۵۱) تو یہ سب قصے دراصل ان افسانوں میں ہیں جو شاہنامہ کے عظیم القدر مصنف کے متعلق وضع کر لیے گئے ہیں .

تصانیف: عنصری نے تین مثنویاں لکھیں جواب نہیں ملتیں ۔ ان کے عنوان ہیں (۱) خنگ بت و سرخ بت، (۲) نہر عین الحیات (زیادہ قرین قیاس قراءت یہی ہے، لیکن یہ عنوان مختلف شکلوں میں دیا گیا ہے) اور (۳) وامق و عذرا ۔ آخر الذکر مثنوی کا ایک نا مکمل نسخہ (۳۷۲ ابیات) [پروفیسر محمد شفیع صاحب مرحوم لاہوری کو مل گیا تھا اور ان کے خلف اکبر احمد ربانی نے اسے ان کے انتقال کے بعد شائع کر دیا] .

بہر حال اس کا دیوان باقی رہ گیا جس کے قلمی نسخے بھی ہیں اور تہران کا چھپا ہوا نسخہ بھی (۱۲۹۸ھ / ۱۸۸۱ء) .

(الف) مثنویاں: پہلی دونوں مثنویوں کے تو ہم صرف نام جانتے ہیں، لیکن تیسری مثنوی وامق و عذرا کا کم از کم مضمون ہمیں معلوم ہے ۔ اس مثنوی کے موضوع کو بعد میں ایران کے متعدد شعرا نے اپنایا، لیکن پھر بھی معلوم نہیں ہوتا کہ اس مثنوی کا کچھ زیادہ حصہ باقی رہ سکا ہے ۔ ایک فارسی وامق و عذرا از میرزا محمد صادق نامی کا ایک ناقص نسخہ کتابخانہ برٹش میوزیم میں موجود ہے (Add، دیکھیے Rieu : *Catalogue*، ۲ : ۸۱۳) ۔ (عثمانی شاعر لامعی م حدود ۹۴۰ھ (۱۵۳۳ء) کی اس نام کی مثنوی مشہور و معروف ہے ۔ (دیکھیے : G. V. Hammer-Purgstall : *Geschichte der osmanischen Dichtkunst bis auf unsere zeit*، ۲ : ۵۴ بعد جس میں اس کا مکمل خاکہ دیا گیا ہے ۔ یہاں ہمیں یہ بھی کہنا ہے کہ Von Hammer نے اس کا جو نہایت مختصر منظوم ترجمہ کیا ہے یعنی *Wamik Und Asra* (طبع وی آنا ۱۸۳۳ء)، اس سے اصل نظم کے مضامین کا صحیح تصور قائم نہیں ہوتا) .

اس رومان کا مضمون خاقان چین کے فرزند وامق اور شہزادی عذرا کا قصۂ عشق ہے ۔ یہ نوجوان شخص شہزادی کی تصویر دیکھ کر اس کا عاشق ہو جاتا ہے اور اپنی محبوبہ کا وصال حاصل کرنے سے پہلے بہت سی مصیبتوں اور پریشانیوں میں مبتلا ہوتا ہے، مثلاً ایک مرتبہ وہ جنگ کرتے گرفتار ہو جاتا ہے اور حبشی آتش پرستوں کے ہاتھ لگ جاتا ہے جو اسے قربان کرنا چاہتے ہیں، لیکن وہ بچ نکلتا ہے کیوں کہ شعلے اس پر اثر نہ کر سکتے تھے اور اسے پریوں (جن کا بادشاہ اس کا دوست ہے) جنوں کے ساتھ بہت سے واقعات پیش آتے ہیں .

عذرا کی قسمت بھی کچھ زیادہ بہتر نہ رہی، وہ بھی ہر قسم کی بلاؤں میں گھرتی ہے تاآنکہ عاشق و معشوق دونوں طوس کے شاہ میزبان کے ہاں

مل جاتے ہیں جہاں نہ صرف نہایت دھوم دھام سے ان دونوں کی شادی ہو جاتی ہے بلکہ اس رومان میں جو محض ثانوی درجے کے کردار ہیں، وہ بھی اپنے اپنے محبوبوں کے وصال سے شاد کام ہوتے ہیں۔ اس مثنوی سے محض عنصری کی گم شدہ مثنوی کے مضمون کا ضرور علم ہو جاتا ہے، لیکن اس کی ظاہری شکل و صورت، متعدد غزلیات اور ایک حد تک نفس اسلوب لامعی کی اپنی تخلیقات ہیں۔

ہمیں عنصری کی نظم کی نوعیت کا کچھ بھی علم نہ ہو سکتا، اگر اس کے کچھ اشعار مسدس کی فارسی لغت، لغت الفرس (اسدی) میں محفوظ نہ کر دیے گئے ہوتے (طبع P. Herne ص ۲۵ جہاں یہ اشعار بطور شواہد دیے گئے ہیں)۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مثنوی بحر متقارب میں لکھی گئی تھی۔ یہ بحر بعد کے دور میں رزمیہ نظموں کے لیے مخصوص ہو کر رہ گئی اور رومانی نظموں کے لیے دوسری بحریں استعمال ہونے لگیں (عنصری کی مذکورہ بالا مطبوعہ مثنوی کا پہلا بیت یہ ہے: کس از ہر جزیرہ زبونا نیان: برفتند بستہ بشادی میان — فعولن فعولن فعولن فعل) [مقالہ نگار کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ متاخر ادوار میں بحر متقارب رزمیہ مثنویوں کے لیے مخصوص ہو گئی کیوں کہ فارسی اور اردو کی دیگر اقسام کی مثنویاں بھی برابر اس بحر میں لکھی جاتی رہیں، مثلاً سعدی کی بوستان اور میر حسن کی سحر البیان]۔

جہاں تک اس مثنوی کے نفس مضمون کا تعلق ہے، ہمیں صرف دولت شاہ کی کمزور سند پر یہ معلوم ہے کہ وامق و عذرا کے رومان پر ایک نظم پہلوی زبان میں پہلے سے موجود تھی جو خسرو اول کے لیے لکھی گئی تھی۔ اس کا ایک نسخہ (امیر) عبداللہ بن طاہر کی خدمت میں بھی پیش کیا گیا، لیکن کہا جاتا ہے کہ اس نے اسے تلف کر دینے کا حکم دے دیا، کیوں کہ بقول اس کے اسے آتش پرستوں کی کتابوں سے نفرت تھی (دولت شاہ: تذکرہ، طبع براؤن، ص ۳۰، دیکھیے E. G. Browne: *A literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di*، ص ۲۷۵ ببعد)۔

غالباً اسی روایت کی بنا پر Von Hammer نے (*GOD* ۲ : ۴۵) یہ کہہ دیا کہ ''اسلامی ممالک میں یہ قصہ غالباً اسی لیے نابود ہو گیا کہ اس میں آتش پرستوں کی تعلیمات تھیں، لہذا اسے موجودہ شکل میں اصل قصہ نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ اسے اس قصے کی ایک دھیمی سی صدائے بازگشت ہی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ E. G. W. Gibb (*History of Ottoman poetry*، ۲ : ۲۶) کی رائے بھی اسی گمان پر مبنی ہے۔

بہر حال اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ پہلوی زبان میں اس حکایت کی اصل موجود تھی تب بھی Von Hammer کا مفروضہ غیر ضروری ہے۔ حاصل نظم یہ ہے کہ تمام مشکلات کے باوجود عاشق و معشوق کا وصال ہو گیا۔ بعینہٖ یہی مضمون ابتدائی صدیوں کے قدیم یونانی رومانی قصوں کا ہوتا تھا اور شاید ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ پہلوی ادب میں ان رومانی قصوں کے آزاد تراجم موجود تھے (اور غالباً یہ سریانی زبان کی وساطت سے پہنچے تھے) اور یہ کہ اصل قصہ وامق کسی ایسی ہی نظم پر مبنی کیا گیا ہو گا۔ مواد کو لازماً مشرقی رنگ دے دیا ہو گا اور بعد ازاں مسلم مصنفوں نے بھی اس میں تصرفات کیے ہونگے۔ رہی یہ بات کہ Von Hammer کے خیال کے مطابق اصل پہلوی قصے میں ایک گونہ مذہبی رجحان پایا جاتا تھا تو اسے ایک تو کسی طرح ثابت نہیں کیا جا سکتا اور دوسرے یہ بجای خود غیر یقینی ہے۔

ایک بات جو کسی پہلوی اصل کے مفروضے

کو غیر یقینی بنا دیتی ہے، یہ ہے کہ مثنوی کے دونوں اہم کرداروں کے نام عربی میں ہیں، جس کا ادراک P. Horn کو پہلے ہی ہو گیا تھا (Gesch d : *Pers. Litt.*، ص ۱۲۸).

(ب) دیوان: عنصری کے دیوان میں حسب توقع زیادہ تر (سلطان) محمود غزنوی، اس کے بھائی (ملک) نصر اور محمود کے فرزند (سلطان) مسعود کی مدح میں قصائد ہیں، نیز وزیر حسن میمندی جیسے امرائے دربار کی شان میں بھی قصائد موجود ہیں۔ ویسے اس میں غزلیں قطعات اور رباعیاں بھی ہیں۔ مصنف خود کہتا ہے کہ وہ اگر ایک طرف غزل گو ہے تو دوسری طرف قصیدہ گو بھی ہے جیسے کہ اشعار ذیل سے ظاہر ہے:

مرا بہرہ دو چیز آمد ز گیتی
دل پاک و زبان مدح گستر
یکے بر مہر جانان وقف کردم
یکے بر مدح شاہنشاہ کشور

(مجمع الفصحاء، ۱ : ۳۰۷)

عنصری کی اصل اہمیت قصیدہ گو کی حیثیت سے ہے۔ مشرقی مورخین ادب ان قصائد کی تحسین میں رطب اللسان نظر آتے ہیں، لیکن ان کی تنقید کی قدر اس حقیقت کی وجہ سے کم ہو جاتی ہے کہ بعض اوقات وہ مدح سرائی میں غلو سے کام لیتے ہیں۔ کسی مغربی شخص کو ایرانیوں کی مدحیہ نظموں میں بہت ہی کم دلچسپی محسوس ہوتی ہے، تاہم ایک بات تسلیم کرنی ہوگی کہ عنصری نے کسی طرح اپنے آپ کو اپنے کام میں نا اہل ثابت نہیں کیا۔ قصیدوں کے مضامین میں عموماً سلطان محمود کے کارنامے مذکور ہیں اور اس صورت میں رزمیہ باتیں بھی آ جاتی ہیں۔ دوسرے مضامین ہمیں بعض اور قصیدہ گویوں کے ہاں نظر آتے ہیں۔ مثلاً منوچہری نے شاہی تقریبات کا ذکر کیا ہے یا بادشاہ کے جنگی گھوڑے کی تعریف کی ہے۔ عنصری نے بھی سلطان کے جنگی ہاتھی اور تلوار پر شعر کہے ہیں۔ یہ بات کہ شاعر کبھی کبھی اپنے مختلف قصائد میں ایک ہی سے خیالات اور تصورات باندھتا ہے، لابدی ہے کیونکہ اس کے مضامین یکساں ہوتے ہیں۔ عنصری کی تشبیبوں میں اکثر عشقیہ جذبات پائے جاتے ہیں، لیکن قدرتی مناظر کی تصویر کشی بھی ہے، جیسے کہ منوچہری اور ازرقی کے ہاں پائی جاتی ہے۔ ان وصفیہ اشعار میں ہمیں اکثر نہایت حسین مصرعے ملتے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ آمد بہار کا نقشہ اس طرح کھینچتا ہے۔ ''افسر سیمین فرو گیرد ز سر کوہ بلند'' مجمع الفصحاء، ۱ : ۳۰٦).

اس کی گریزگاہوں (تشبیب سے مدح کی طرف گریز) میں اکثر اچھوتے مضامین پائے جاتے ہیں۔ مثلاً ایک جگہ کہتا ہے کہ ''موسم بہار میں دن ایسے ہی بڑے ہو جاتے ہیں جیسے سلطان کی طاقت، اور راتیں ایسے ہی چھوٹی ہو جاتی ہیں جیسے سلطان محمود کے دشمنوں کی زندگیاں''.

ان نظموں میں ہمیں اس زمانے کے سب صنائع و بدائع نظر آتے ہیں۔ اسی طرح جیسے کہ متاخر غزنوی اور سلجوقی دور کے قصائد میں موجود ہیں۔ جگہ جگہ حسین موازنے بھی دیکھنے میں آتے ہیں۔ مثلاً سلطان کی فتوحات میں سے ایک کے بیان میں کہتا ہے:

بر آب در ہمہ غرقہ شدند چون فرعون
چو برگزشت برآن آب شاہ موسی وار

(مجمع الفصحاء، ۱ : ۳۰۸)

اسی طرح کنایہ بھی بہت خوب ہے:

آنکہ در ہر چیز دارد رسم ہم چون نام خود (= (محمود) و آن کہ در ہر کام دارد کام چون نام پسر = (مسعود) (مجمع الفصحاء، ۱ : ۳٦٥).

اس کے کلام میں ایسی سست تشبیہات کی بھی کمی نہیں جسے مغربی مذاق کے لوگ بھی جاندار نہ کہیں گے، مثلاً ایک جگہ اس نے ایک لالہ زار باغ کو اقلیدس کی اس کتاب سے تشبیہہ دی ہے جس میں ریاضی کی بہت سی شکلیں بنی ہوئی ہوں۔

اس نے نظم کی دلچسپ اور پر ذہانت شکل میں بڑی حد تک کامیابی حاصل کی ہے۔ (مثلاً ملک نصر پر اپنی اس نظم میں جس میں سوال و جواب ہیں (ترجمہ از براؤن: *Lit. His. of Persia from Fridawsi to Sa'di*) اور اسی طرح اسی شہزادے کی مدح میں ایک اور قصیدے میں (مجمع الفصحاء، ۱: ۳۶۲) جس کے ہر بیت میں تین تین داخلی قوافی موجود ہیں۔

خرد را تاج و پیرایہ، ادب را جوہر و مایہ
بہ دل با فخر ہم سایہ بہمت باتقضا ہم بر

ایسی نظم کو باآواز پڑھنے کا ضرور بڑا اثر ہوتا ہوگا۔ لیکن ان قطعات کی تمام لطافت ترجمے میں ضائع ہو جاتی ہے (دیکھیے: P. Horn کی تصریحات در *Gesch. d. Pers. Litt.*، ص ۸۰)۔ عنصری کی بعض چھوٹی نظمیں بھی ہیں جن کے متعلق مؤرخین ادب کا خیال ہے کہ اس نے انھیں خاص خاص مواقع پر برجستہ کہا تھا۔ سب سے زیادہ معروف اس کی وہ رباعی ہے جو اس نے اس وقت کہی جب (سلطان) محمود نے حکم دیا کہ اس کے محبوب غلام ایاز کی زلفیں کاٹ ڈالی جائیں اور پھر اس پر متأسف ہوا (دیکھیے براؤن، کتاب مذکور، ص ۳۸)۔ اس کے علاوہ بعض اور چھوٹی نظمیں بھی ارتجالاً کہی ہیں جیسے بادشاہ کے (چوگان کھیلنے میں) گھوڑے سے گرنے کے موقع پر اور اس کے فصد کھلوانے کے وقت۔

عنصری کا شمار ازمنۂ وسطی میں بھی ٹکسالی کلام کہنے والوں میں ہوتا تھا۔ ابن قیس نے جو شاعری کا مسلم نقاد ہے، اپنی کتاب میں دس جگہ عنصری کا کلام نقل کیا ہے (دیکھیے ابن قیس: معجم (G.M.S.، ۱۰) اشاریہ)، یہ بات قابل غور ہے کہ ص ۳۲۳ پر جو کلام منقول ہے اس میں ''تشبیہہ معکوس'' کی مثال کے طور پر جو ٹکڑا دیا گیا ہے، وہ شاید مثنوی (وامق و عذرا) سے لیا گیا ہے، ص ۴۳۵ پر جہاں دوسروں کا کلام مستعار لینے کا ذکر ہے (یعنی نقل کرنے کا) اس میں مضمون تو لیا گیا ہے رودکی سے، لیکن طرز بیان عنصری کا بہتر ہے اور آخر میں ص ۲۶۹ پر ابن قیس نے متروک الفاظ استعمال کرنے کے سلسلے میں عنصری کا ایک شعر دیا ہے جس میں ''بر'' کی بجائے ''ابر'' آیا ہے، جسے اس نے محاورے کے خلاف بتایا ہے۔

مآخذ: (۱) العوفی: لباب الالباب (طبع براؤن)، ۲: ۲۹ ببعد؛ (۲) دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء (طبع براؤن) ص ۴۴ ببعد؛ (۳) لطف علی بیگ: آتشکدہ، بمبئی ۱۲۹۹ھ، ص ۲۱۹ ببعد؛ (۴) رضا قلی خان: مجمع الفصحاء، طبع تہران ۱۲۹۰ھ، ۱: ۳۵۰؛ (۵) *Grundriss der Iran. Phil.*، ۲: ۲۲۳، ۲۳۹ ببعد، ۳۹۸؛ (۶) E. Browne: *A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di*، اشاریہ؛ (۷) Rieu: *Supplement*، اشاریہ؛ (۸) مثنوی وامق عذراء، پنجاب یونیورسٹی لاہور، ۱۹۶۷ء، مقدمہ فارسی از پروفیسر محمد شفیع لاہوری۔

(V. F. BUCHNER)

عَنْقاء: (جس کے ساتھ اکثر لفظ المُغْرِب بطور وصف یا اضافت کے آتا ہے) phoenix سے ملتا جلتا، ایک روایتی پرندہ جس کا مسکن بھی یونانی صحرائے عرب ہی بتاتے تھے۔ عرب اس پرندے کے وجود کے زمانۂ قدیم سے قائل ہیں اور اس کا تعلق اصحاب الرَّس [رَکّ بآں] سے بیان کرتے ہیں، لیکن اس کے وجود کی تصدیق ابن عباس کی روایت کردہ ایک حدیث

سے ہوئی (المسعودی : مروج، ۴ : ۹۱ ببعد) جس کی رُو سے جب اللہ تعالٰی نے عنقاء کو پیدا کیا تو یہ پرندہ بہت سی خوبیوں کا مالک تھا لیکن بعد ازاں ایک انتہائی تکلیف دہ چیز بن گیا، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ فترہ کے ایک نبی خالد بن سنان یا حنظلہ بن صفوان نے اس نوع کے پرندوں کی پیدا کردہ تباہی و بربادی کا سد باب کیا۔ ظہور اسلام کے بعد عنقاء کو یقینی طور پر سیمرغ سے ملتبس کر دیا گیا، جس کا ذکر ایرانی روایتی ادب میں آتا ہے، اور اسی طرح غالبًا ہندوستان کے گروڈہ سے بھی، جس پر وشنو سواری کیا کرتا تھا۔ چنانچہ شیعیوں کے شمیطیہ فرقے (دیکھیے الشہرستانی در حاشیہ ابن حزم، ۲ : ۴) نے اسے اپنا کر امام غائب سے منسوب کر دیا۔ بعض مصنفین اس کا مخصوص حلیہ بھی بیان کرتے ہیں، اگرچہ وہ تسلیم کرتے ہیں کہ وہ ناپید ہے؛ بعض اور یہ دعوے کرتے ہیں کہ فاطمی خلفا کے چڑیا خانوں میں اس کے نمونے موجود تھے؛ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ بوتیمار (بگلا heron) کی ایک قسم تھی۔

مآخذ: (۱) الجاحظ: الحیوان، طبع ثانی، ۷ : ۱۰۲ ببعد اور اشاریہ؛ (۲) وہی مصنف: تربیع (طبع Pellat) بمدد اشاریہ؛ (۳) الثعالبی: ثمار، ص ۲۰۶ تا ۴۹۷؛ (۴) رسائل اخوان الصفاء، ۲ : ۱۹۰، ۱۹۱؛ (۵) المیدانی: الامثال، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ۱ : ۲۱۰؛ (۶) القزوینی (طبع Wüstenfeld)، ۱ : ۴۱۹ - ۴۲۰؛ (۷) الدمیری، بذیل مادہ.

(CH. PELLAT)

* **عنکبوت** : (عربی)، مکڑی۔ القزوینی اور الدمیری اس کی بہت سی اقسام بیان کرتے ہیں۔ جن میں سے سب سے زیادہ خطرناک زہریلی الرتیلاء یا الرتیلا، ہوتی ہے۔ الدمیری کھیتوں میں پائی جانے والی ایک ایسی مکڑی کا بھی ذکر کرتا ہے، جو سرخی مائل رنگ کی ہوتی ہے اور جس کے جسم پر باریک روئیں ہوتے ہیں، اس کے سر کے قریب چار پنجے ہوتے ہیں جن سے یہ کاٹتی ہے۔ یہ زمین میں ایک بل کھود لیتی ہے، اور رات کو اپنا شکار پکڑتی ہے۔ جالا بننے والی مکڑیاں اپنے جالے ریاضی کے اصولوں کے مطابق بناتی ہیں، بعض کے نزدیک نر تانا بنتا ہے اور مادہ بانا۔ بعض کے خیال میں صرف مادہ ہی جالا بن سکتی ہے۔ جالا بننے کے لیے وہ اپنا لعاب دہن استعمال کرتی ہے۔ جب جالا مکمل ہو جاتا ہے تو مکڑی ایک کونے میں دبک کر بیٹھ جاتی ہے اور جب کوئی مکھی جالے میں پھنس جاتی ہے تو اس پر فوراً جھپٹا مارتی ہے۔ بعض اور مکڑیاں تاروں سے لٹکتی رہتی ہیں۔ کئی ایک زمین پر دبک کر بیٹھی رہتی ہیں اور اچھل کر شکار پکڑ لیتی ہیں۔ اسے اپنے جالے میں لپیٹ کر بے بس کر دینے کے بعد وہ اسے اپنے بھٹ میں لے جاتی ہیں اور اس کا خون چوس لیتی ہیں۔ الجاحظ کے بیان کے مطابق مکڑیوں کے بچے موجودہ کائنات میں سب سے زیادہ عجیب و غریب ہیں، کیونکہ انہیں بغیر سکھائے ہی جالا بننا آتا ہے۔ مکڑی انڈے دیتی ہے جس میں سے چھوٹے چھوٹے کیڑے نکلتے ہیں، جو تین دن میں مکڑیاں بن جاتے ہیں۔ ان کا جفت ہونے کا عمل بہت دیر تک جاری رہتا ہے۔ الدمیری نر کے مادہ تک پہنچنے کی کیفیت بھی بیان کرتا ہے۔ خارجی زخموں سے خون کا بہاؤ روکنے کے لیے ان پر مکڑی کے جالوں کا ضماد کیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ ان سے زنگ آلود چاندی بھی چمکائی جاتی ہے۔ خود مکڑیوں کو پیس کر استعمال کرنا بلغمی بخار کا عمدہ علاج ہے۔ ایک حدیث کے مطابق ایک مکڑی نے حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی جان ایک انتہائی خطرے کے وقت بچائی تھی۔

ھجرت کے وقت جب آپؐ نے حضرت ابوبکرؓ کی ھمراھی میں ایک غار میں داخل ھو کر پناہ لی تو قریش نے جو آپؐ کا پیچھا کر رہے تھے، غار کے منہ پر مکڑی کا جالا تنا ھوا پایا ۔ اس سے انھوں نے یہ اندازہ لگایا کہ تھوڑی دیر پہلے اس غار کے اندر کوئی نہیں گیا ھوگا اور اس لیے انھوں نے وھاں آپؐ کی تلاش ترک کر دی ۔ اس کی اور اس قسم کی دیگر داستانوں کی بنیاد اس حقیقت پر ہے کہ مکڑی اپنا جالا غیر معمولی سرعت سے بنا لیتی ھے ۔ قرآن حکیم کی سورہ ۲۹ کا نام بھی سورۃ العنکبوت ھے ۔ نیز دیکھیے مادہ اُسْطُرلاب۔

مآخذ : (۱) الجاحظ : الحیوان، بمدد اشاریہ؛ (۲) القزوینی : [عجائب المخلوقات] طبع Wüstenfeld، ۱ : ۴۳۹؛ (۳) الدمیری، قاھرہ ۱۲۹۸، ۲ : ۱۳۲ ببعد.

(J. RUSKA)

⊗ **اَلْعَنْکَبُوْت** : (لفظی معنی : مکڑی، جمع عناکِب) عَنْکَبُوت، قرآن مجید کی ایک سورت کا نام ھے جو مصحف مقدس کی موجودہ ترتیب کے لحاظ سے انتیسویں سورت ھے جو سورت اَلْقَصَص [رک باں] کے بعد اور سورت اَلرُّوْم [رک باں] سے قبل ھے اور اس کا کچھ حصہ بیسویں پارے میں اور کچھ اکیسویں پارے میں آتا ھے، ترتیب نزول کے اعتبار سے یہ قرآن مجید کی ۸۵ ویں سورت ھے جو سورت الروم کے بعد اور سورت المطففین (رک باں) سے قبل نازل ھوئی (الکشاف، ۳ : ۴۲۸؛ لباب التاویل فی معانی التنزیل، ۱ : ۸؛ الاتقان، ۱ : ۱۰) ۔ حضرت ابن عباسؓ اور عبداللہ بن الزبیرؓ سے مروی ھے کہ یہ سورت مکّہ میں نازل ھوئی، حسن بصریؒ، جابرؓ اور عکرمہؓ سے بھی منقول ھے، البتہ قتادہ اور ایک قول میں ابن عباسؓ سے مروی ھے کہ یہ سورت مدنی ھے ۔ یحیی بن سلام سے منقول ھے کہ پہلی گیارہ آیات مدنی ھیں اور باقی سورت مکّی ھے (روح المعانی ۲۰ : ۱۳۲؛ البحر المحیط، ۷ : ۱۳۸) اس بارے میں اختلاف ھے کہ مکّہ میں سب سے آخری سورت کون سی نازل ھوئی ۔ بعض کے نزدیک العنکبوت بعض کے نزدیک المؤمنین اور بعض کے نزدیک المطففین، آخری مکّی سورت ھے (لباب التاویل فی معانی التنزیل، ۱ : ۸)، آلوسی (روح المعانی ۲۰ : ۱۳۲) نے بیان کیا ھے کہ اس سورت میں بالاجماع ۶۹ آیات ھیں، امام علی بن محمد البغدادی الخازن کے قول کے مطابق اس سورت میں نو سو اسی کلمات اور ۴۱۶۵ حروف آتے ھیں (لباب التاویل ۳ : ۴۴۴) ۔

سورت العنکبوت کے شان نزول کے لیے اسباب النزول للنیسابوری (ص ۱۹۵)، البحر المحیط (۷ : ۱۳۹)، ما قبل سے اس سورت کی مناسبت اور ربط کے لیے روح المعانی (۲۰ : ۱۳۲)، تفسیر المراغی (۲۰ : ۱۰۹) اور البحر المحیط (۷ : ۱۳۹)، علوم کونیہ کے لیے الجواھر فی تفسیر القرآن الکریم (۱۴ : ۸۷)، مسائل معرفت و تصوف کے لیے تفسیر ابن العربی (۲ : ۹۲)، اسلوب بیان کی بلاغت اور اعجاز کے لیے فی ظلال القرآن (۲۰ : ۱۰۱) ۔ اس سورت میں وارد ھونے والی آیات سے شرعی احکام اور فقہی مسائل کے استنباط کے لیے دیکھیے ابن العربی : احکام القرآن (ص ۱۴۷۲) اور الجصاص : احکام القرآن (۳ : ۳۴۹) ۔

سورۃ العنکبوت کے آغاز میں اھل ایمان کو آگاہ کیا گیا ھے کہ حق و صداقت کی راہ میں آزمائشیں ضرور آتی ھیں جہاں مؤمن صادق اور منافق کی پرکھ ھوتی ھے، لیکن صبر و استقامت کے ساتھ جہاد فی سبیل اللہ کے لیے نکلنے والے ھر صورت میں کامیاب ھوتے ھیں، پھر حضرت نوحؑ، حضرت ابراھیمؑ، حضرت لوطؑ اور دیگر انبیاے کرام کے ابتلا اور پھر کامیابی کا ذکر کر کے مسلمانوں کو عبرت دلائی گئی ھے، پھر مشرکین اور اھل کتاب کی حجت بازی اور انھیں

پیغام حق پہنچا کر ان کے ساتھ الجھنے سے اجتناب کا حکم ہے۔ اس کے بعد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی نبوت کا اثبات اور دین اسلام کی صداقت بیان کر کے اہل ایمان کو بتایا گیا ہے کہ دین حق کی خاطر ہجرت کی ضرورت ہو تو اس سے گریز نہ کیا جائے کیونکہ رزق دینا اور اسباب زندگی مہیا کرنا صرف اللہ کے اختیار میں ہے (تفسیر المراغی، ۲۱ : ۲۵)۔

مآخذ : (۱) السیوطی : الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۲) بیضاوی : تفسیر، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۳) الخازن : لباب التأویل فی معانی التنزیل، قاہرہ؛ (۴) سید قطب : فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۵) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۶) الآلوسی : روح المعانی، مطبوعہ قاہرہ؛ (۷) ابن العربی : تفسیر ابن العربی، قاہرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۸) ابو حیان الغرناطی : البحر المحیط، الریاض، تاریخ ندارد؛ (۹) صدیق حسن خان : فتح البیان، قاہرہ، تاریخ ندارد؛ (۱۰) المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۱۱) قاضی ابن العربی : احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۱۲) ابوالحسن النیسابوری : اسباب النزول، ۱۹۶۸ء؛ (۱۳) ابوبکر الجصاص : احکام القرآن، قاہرہ ۱۳۴۷ھ؛ (۱۴) طنطاوی جوہری : الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم، قاہرہ ۱۳۳۸ء؛ [(۱۵) مجدالدین الفیروز آبادی : بصائر ذوی التمییز، ۱ : ۳۰۹ تا ۳۶۶؛ (۱۶) جمال القاسمی : تفسیر القاسمی؛ (۱۷) قدیم و جدید اردو تفاسیر]۔

[ظہور احمد اظہر]

• **اَلعَنّابہ** : موجودہ قصبہ بونہ Bone کا نام جو الجزائر کے مشرق میں ساحل سمندر پر واقع ہے۔ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ اس کا نام العنابہ یا بقول الحسن بن محمد الوزان Leo Africanus اس پھل کی رعایت سے جو وہاں پیدا ہوتا ہے، بلاد العناب (... عنابون [illegible] قدیم عرب جغرافیا نگار اسے بونہ لکھتے تھے، جو اس کے قدیم نام ہپونہ Hippona سے ماخوذ ہے اور اس کی طویل تاریخ کی شہادت دیتا ہے۔ یہ علی الترتیب فینیقی نوآبادی، قرطاجنی (Punic) شہر، شاہان نومیدیا کا مقبوضہ اور Hippo Regius کے نام سے رومی شہر بھی رہا ہے۔ اس شہر کو مسیحی دور میں جب وہاں سینٹ آگسٹین Augustine اسقف تھا (۳۹۵ء تا ۴۳۰ء)، اہمیت حاصل رہی۔ اسے ۴۳۰ء میں وندلوں (Vandals) نے لے لیا، لیکن بوزنطیوں نے دوبارہ فتح کر لیا اور ساتویں صدی عیسوی کے آخر اور آٹھویں صدی کی ابتدا میں یہ اسلامی مقبوضات میں شامل ہو گیا۔

کئی سو سال کے طویل عرصے میں اس شہری مرکز نے متعدد جگہیں تبدیل کیں۔ اس معاملے میں البکری کا بیان سب سے زیادہ واضح ہے۔ وہ تین بستیوں میں تمیز کرتا ہے : (۱) وہ قصبہ جس کی شہرت آگسٹین Augustin کی بدولت ہوئی جو مسیحی مذہب کا فاضل تھا۔ یہ ایک اونچی جگہ پر واقع تھا، غالباً اسی جگہ جہاں آج کل مقدس آگسٹین کا باسلیق واقع ہے۔ اس کے دامن میں شہر سیبس Sibus پھیلا ہوا ہے۔ اس شہر کا دوسرا نام اس زیری حکمران کے نام پر مدینۃ الزاوی بھی ہے جس کے حصے میں یہ آیا تھا۔ قدیم شہر کا یہ محل وقوع جس کا انکشاف کھدائی کے عمل کے ذریعے کیا جا رہا ہے، سب سے پہلے اسلامی شہر کی جائے وقوع بھی ہے، جو پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی میں پر رونق تھا اور جسے سمندر پار کے حملوں کی زد میں ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا گیا اور جو بعد میں سیبوس Seybouse کی مٹی میں دب کر رہ گیا۔ آخر میں مدینۃ الزاوی سے تین میل کے فاصلے پر جدید بونہ یعنی بونۃ الحدیثۃ آباد ہوا، جو [illegible] واقع تھا ۴۵۰ھ / ۱۰۵۸ء

کے بعد اس کے ارد گرد ایک فصیل تعمیر کر دی گئی۔ یہ موجودہ اسلامی محلہ ہے، جو اس بلندی پر واقع ہے، جہاں سے بندرگاہ اور یورپی شہر دونوں نظر آتے ہیں۔ ۴۲۵ھ/۱۰۳۳ء سے اس میں ایک جامع مسجد بھی ہے، جس کے بعض نقوش القیروان اور تونس کی بڑی مساجد کی یاد دلاتے ہیں اور جس کا نام بعد میں ولی اللہ سیدی ابو مروان م ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء کے نام پر جامع سیدی ابو مروان ہو گیا۔

البجایہ کی طرح بونہ بھی بحری لٹیروں کی سرگرمیوں کا مرکز تھا اور اسی وجہ سے پیزا Pisa اور جنوآ کے لوگ اس پر حملے کرتے رہے (۱۰۳۴ء)۔ صِقِلّیہ کے روجر Roger دوم نے ۱۱۵۳ء میں اس پر قبضہ کر لیا اور وہاں ایک حمّادی شہزادے کو مسند حکومت پر بٹھا دیا۔ ۱۱۶۰ء میں یہ الموحّدون کے قبضے میں آیا! تیرھویں صدی عیسوی کے وسط میں حَفصی مقبوضات میں شامل ہوا، لیکن اکثر تونس سے خود مختار رہا اور اس کے ناظم البجایہ یا قسنطین کی جانب سے مقرر ہوتے رہے۔ ۱۵۳۳ء میں اہل شہر نے خیر الدین حاکم الجزائر سے مدد کی استدعا کی اور ترکی فوج نے شہر پر قبضہ کر لیا جو ۱۸۳۰ء تک وہاں مقیم رہی۔

مآخذ: (۱) ابن حوقل: فرانسیسی ترجمہ از de Slane، در *J. A.*، ۱۸۴۲ء، ۱: ۱۸۲؛ (۲) البکری: *Description de l' Afrique Septentrionale*، متن (۱۹۱۱ء)، ص ۵۵، فرانسیسی ترجمہ از de Slane (۱۹۱۳ء)، ص ۱۱۶ تا ۱۱۷؛ (۳) الادریسی: *Description de l' Afrique et de Espagne*، طبع و ترجمہ در فرانسیسی از Dozy و de Goeje، متن، ص ۱۱۶ تا ۱۱۷، ترجمہ، ص ۱۳۶؛ (۴) Leo Africanus، طبع Ramusio (وینس ۱۸۳۷ء)، ص ۱۱۷؛ فرانسیسی ترجمہ از Temporal، طبع [illegible] Feraud: *Documents pour servir a l'histoire de Bone*، ۱۸۷۴ء؛ (۵) G. Marcais: *La mosque de Sidi bou Merouan*، در *Mélanges William Marcais*، ص ۲۲۵ تا ۲۳۶۔

(G. MARCAIS)

عنّاز (بنو): عراق و ایران کے درمیان سرحدی علاقے کا ایک حکمران خاندان (حدود ۳۸۱ھ/۹۹۱ تا ۵۱۱ھ/۱۱۱۷ء)۔ یہ ان خاندانوں میں سے ایک تھا جن کا ظہور عربوں اور ترکوں کے زمانے کے مابین اس وقت ہوا جب کہ بویہیوں کے مغربی سمت میں پھیلاؤ کی وجہ سے آذربیجان اور کردستان میں متعدد ایرانی الاصل ریاستیں وجود میں آ گئیں۔

چونکہ اس خاندان کے بانی شاذنجانی کرد تھے، اس لیے یہ خاندان کرد شمار ہونا چاہیے؛ اگرچہ ان میں سے بیشتر حکمرانوں کے عربی ناموں اور القاب سے ان کے عربوں سے تعلقات کی شہادت بھی ملتی ہے۔ بنو عنّاز کی تنظیم مخصوص نیم بدوی طرز کی تھی، کیونکہ اس میں ایسے خانہ بدوش قبائل مجتمع ہو گئے تھے جو خیموں میں رہتے تھے، لیکن جن کے پاس مستحکم قلعے بھی تھے جو خزانہ رکھنے کی جگہوں اور خطرے کے وقت پناہ گاہوں کا کام دیتے تھے۔ بنو عنّاز کی مملکت کا نمایاں وصف ان کی تنظیم کی غیر معمولی لچک تھی جو کبھی تو پھیل جاتی تھی اور کبھی سکڑ جاتی تھی۔ اس خاندان میں کئی ایک حریف شاخوں کی موجودگی ان کے علاقے کی غیر معیّن حالت اور ان کے غیر معروف مراکز کے مسلسل رد و بدل کا مزید باعث بن گئی تھی۔

بنو عنّاز کی تاریخ کے دو دور ہیں: شروع میں وہ بیرونی مرکز جن کے درمیان یہ خاندان نقل مکان کرتا رہا: [illegible] اور رَیّ تھے۔ بغداد میں

بویہیوں کی وہ شاخ حکمران تھی جو عضدالدولہ کی نسل سے تھی اور رَیّ میں رکن الدولہ کے اخلاف کی شاخ متمکن تھی۔ پاس ہی مغرب میں شاذنجانی لوگ عربی قبیلوں بنوعقیل اور بنو مزید کے باہمی معاملات میں ہمیشہ الجھے رہتے تھے۔ مشرق میں ان کے اور رَیّ کے درمیان کردی حسنویہیوں کا علاقہ حائل تھا۔ دوسرے دور میں سلجوقیوں اور ان کے ترکی (غز) قبائل کی آمد نے بنو عناز کے تمام معاشرتی نظام کو درہم برہم کر دیا، جو کبھی تو ان نوواردوں کا سہارا لینے لگے اور کبھی متاخر بویہی حکمرانوں کا؛ یا مختلف قبائلی جتھوں کی شکل میں خود اپنے زور بازو پر بھروسا کرتے رہے۔

اس خاندان کا بانی (۱) ابو الفتح محمد بن عناز تھا، جو حلوان میں (جو اس درے کے دامن میں واقع ہے، جہاں ایرانی سطح مرتفع کو راستہ جاتا ہے) حکومت کرتا تھا۔ چونکہ ہلال بن محسن (Eclipse، ۳ : ۴۲۲) اسے حاجب اور نجیب لکھتا ہے، اس لیے خیال ہوتا ہے کہ وہ بہاء الدولہ (۳۷۹ھ/ ۹۸۹ تا ۴۰۳ھ/ ۱۰۱۳ء) کی حکومت سے وابستہ تھا اور اسی واسطے سے وہ حلوان پر قابض ہوا، جہاں اس نے ۲۰ سال (۳۸۱ھ/ ۹۹۱ تا ۴۰۱ھ/ ۱۰۱۰ء) تک حکومت کی۔ ۳۸۷ھ/ ۹۹۷ء میں اس نے عارضی طور پر بنو عقیل سے دقوقا چھین لیا۔ ۳۹۲ھ/ ۱۰۰۲ء میں وہ بنو مزید کے خلاف ایک فوج کشی میں سپہ سالار حجاج بن ہرمز کے ساتھ شریک ہوا۔ اسی سال کے آخر میں اس نے عمید الجیوش کی ملازمت اختیار کرلی۔ ۳۸۹ھ/ ۹۹۹ء میں اس نے والی خانقین زہمان بن ہندی کے خاندان کو تباہ کیا۔ ۳۹۷ھ/ ۱۰۰۶ء میں بدر بن حسنویہ نے عارضی طور پر اسے حلوان سے نکال دیا اور وہ بغداد چلا گیا، اور ابن الاثیر (۹ : ۱۰۵) کے بیان کے مطابق وہ حلوان میں فوت ہوا۔

(۲) اس کا بیٹا حسام الدین ابو الشوک فارس (۴۰۱ تا ۴۳۷ھ) اصل جاگیر (حلوان) میں اس کا جانشین ہوا، لیکن ساتھ ہی اس کے بھائی بھی مطلق العنان ہو گئے؛ مہلہل بن محمد شہر زور [رک بآن] میں، اور سرخاب بندنیجین (مندلی) میں جو جنوبی کرد قبائل اور لرون [رک بہ لر] کی سرحد پر واقع تھا۔ یہ تقسیم بہت سی الجھنوں کا باعث بن گئی۔ ۴۰۵ھ/ ۱۰۱۴ء میں بویہی سردار شمس الدولہ (ہمدانی) حسنویہی ہلال بن بدر سے نبرد آزما ہوا جو لڑائی میں کام آیا اور اس کا بیٹا طاہر گرفتار ہو گیا۔ شمس الدولہ کی عدم موجودگی میں یعنی جب وہ رَیّ گیا ہوا تھا، ابوالشوک نے کرمانشاہ (قرمیسین) پر قبضہ کر لیا۔ شمس الدولہ ہمدان واپس آیا اور (۴۰۵ھ/ ۱۰۱۵ء میں) اس نے طاہر کو رہا کر دیا جس نے فوراً ہی عنازیوں کو شکست دے دی۔ ابو الشوک نے اس کی اطاعت قبول کرلی اور اس سے اپنی بیٹی کی شادی کر دی، لیکن بعد میں اس پر اچانک حملہ کر کے اس کا کام تمام کیا۔ شمس الدولہ خود ابوالشوق کے مقابلے کے لیے آیا، لیکن اس جنگ میں جو کرمانشاہ کے نزدیک ہوئی، وہ ناکام رہا (حدود ۴۰۶ھ- ۱۰۱۵ء) (اور اس جنگ کو بوعلی بن سینا نے اپنی آنکھوں سے دیکھا، دیکھیے اس کا خودنوشت تذکرہ در ابن [ابی] اصیبعہ، ۲ : ۳)۔

رَیّ کے بویہیوں کے بعد (۳۹۸ھ/ ۱۰۰۷ء میں) ان کا ننھیالی رشتے دار کاکوئی علاء الدولہ جانشین ہوا۔ اس وقت تک ابو الشوک اپنی مملکت کو دینور (اور شابور خست ؟) تک وسعت دے چکا تھا، جس پر اب علاء الدولہ نے قبضہ کر لیا۔ مغربی بویہی ابو کالیجار اور جلال الدولہ کی کشمکش میں

ابوالشوک (۴۲۰ھ / ۱۰۲۹ء) نے موخرالذکر کا ساتھ دیا، لیکن اس نے دونوں حریفوں کی مصالحت پر اصرار کیا ۔ اسی سال غُزوں کے گروہ موصل پر قابض ہو گئے اور ابو الشوک جلال الدّولہ کی مدد کو تیار ہو گیا، لیکن عربوں کو شکست ہوگئی ۔ ابوالشوک ۴۲۸ھ / ۱۰۳۷ء میں ابو کالیجار کا حلیف بن گیا جو جلال الدولہ کا محاصرہ کیے ہوے تھا ۔ ۴۳۰ھ/ ۱۰۳۹ء میں اس نے پھر کرمان شاہ اور خولنجان اور اَرْنبہ (غالباً خَلنجہ اور ارنکہ نزد کنگاور) کے قلعوں پر جو لومی کردون (یعنی حسنویہی وفاق کے کردوں) کی ملکیت تھے، قبضہ جما لیا ۔

۴۳۱ھ / ۱۰۴۰ء میں دِینَوَر کے علاقے میں اس کے بیٹے ابوالفتح اور مُہلہِل کے درمیان جنگ کا آغاز ہوا؛ ابوالفتح کو قیدی بنا لیا گیا ۔ ابو الشوک اپنے بھائی کے برخلاف جنگ کی خاطر روانہ ہوا، جو شہرزور میں تھا، لیکن مُہلہِل نے علاء الدولہ بن کاکویہ سے کمک کی درخواست کی، جس نے موقع پر پہنچ کر کرمانشاہ اور دِینَور پر قبضہ کر لیا (۴۳۲ھ / ۱۰۴۰ء) ۔ جب اس کے دوسرے بھائی سُرخاب نے جاوانی (موجودہ جاف) کردوں سے معاہدہ کر لیا تو ابو الشوک نے جلال الدّولہ سے مدد کی درخواست کی ۔ اسی اثنا میں علاء الدّولہ سرج تک پہنچ گیا اور ابو الشوک نے سیرْوان کے قلعے میں پناہ لی (جو دِیالا پر واقع ہے) ۔ آخر کار علاء الدّولہ نے دِینَور پر ہی کفایت کر لی، اور پھر یکایک ۴۳۳ھ/ستمبر ۱۰۴۱ء میں راہی ملک عدم ہو گیا ۔ ۴۳۴ھ / ۱۰۴۲ء میں ابو الشوک نے پھر مہلہل پر حملہ کیا جو سندۃ Snda (شاید ستہ؟) کی طرف بھاگ گیا ۔ ابو الفتح قید ہی میں مر چکا تھا اور اس کے بھائیوں نے صلح کر لی ۔

۴۳۵ھ / ۱۰۴۴ء میں جلال الدولہ نے وفات پائی اور اسی وقت عنازیوں کو ایک نئے حریف کی جانب سے خطرہ پیدا ہو گیا ۔ ۴۳۷ھ / ۱۰۴۵ء میں [سلطان] طغرل نے اپنے سوتیلے بھائی ابراہیم ینال کو مغرب کی طرف روانہ کیا اور ابو الشوک سیروان میں قلعہ بند ہو کر بیٹھ گیا (دیکھیے اوپر) ۔ اسی اثنا میں غزوں نے اس کے تمام علاقے کو تباہ و برباد کر دیا ۔ اس کی وفات رمضان ۴۳۷ھ / اپریل ۱۰۴۶ء میں ہوئی ۔

اب کرد (۳) مہلہل کے گرد مجتمع ہو گئے جس نے جلدی ہی کرمانشاہ اور دینور پر دوبارہ قبضہ کر لیا (۴۳۸ھ / ۱۰۴۷ء) اور وہاں سے بدر بن ھلال کو جسے ابراھیم ینال نے مامور کیا تھا، نکال دیا ۔ ممکن ہے کہ مہلہل نے شہرزور کے بعض مقامی قبائل پر اعتماد کرنا شروع کر دیا ہو، کیونکہ اس کا بھتیجا (۴) سعدی بن ابی الشوک اپنے چچا کی خود اس کی اور شاذنجان کردوں کی جانب بے توجہی سے مایوس ہو گیا؛ چنانچہ وہ ابراھیم ینال سے جا ملا (۴۳۸ھ / ۱۰۴۶ء)، جس نے اپنے شاذنجانیوں کی کمک پر غزوں کی ایک فوج بھیج دی ۔ سعدی نے حلوان میں ابراھیم کے نام کا خطبہ پڑھا ۔ اس نے بندنیجین پر بھی قبضہ کر لیا، اور اس کے چچا سرخاب نے [قلعہ] دزدیلویہ (دیکھیے کرد قبیلۂ دیلو کا نام جو شربان اور خانقین کے درمیان آباد ہے) میں پناہ لی، لیکن بعد ازاں اس نے سعدی اور اس کے حلیف، جاوان قبیلے کے سردار، کو شکست دے کر گرفتار کر لیا؛ تاہم جلد ہی کردوں نے جو سرخاب کی رعایا تھے، اپنے آقا کو ینال کے حوالے کر دیا اور اس کی ایک آنکھ اندھی کر دی گئی ۔ اس وقت تک سعدی کو سرخاب کے ایک باغی بیٹے نے رہا کر دیا تھا، لیکن چونکہ ابراھیم نے سعدی سے کچھ زیادہ اچھا سلوک نہیں کیا، اس لیے وہ دسکرہ (نزد شہربان) سے واپس آ گیا اور اس نے بغداد سے مدد کی استدعا کی ۔

ابراھیم نے اپنے ایک رشتے دار کو سرخاب کی

مملکت پر قبضہ کرنے کے لیے مامور کیا اور سُرخاب کو اس کے ساتھ روانہ کیا تاکہ تسخیر کا کام آسان ہو جائے (جمادی الآخرہ ۴۳۹ھ / دسمبر ۱۰۴۷ء)۔ جس زمانے میں غز تیرانشاہ (ترھان؟) کا محاصرہ کیے ہوے تھے، ان میں طاعون کی وبا پھیل گئی اور ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء میں ابراہیم ینال نے انہیں ساھی دشت (کرمان شاہ کے مغربی طرف) میں واپس بلا لیا.

مہلہل نے شہرزور پر دوبارہ قبضہ کر لیا، لیکن ۴۴۲ھ / ۱۰۵۰ء میں اسے مجبوراً طغرل بک کی اطاعت قبول کرنی پڑی، جس نے اس سے اچھا سلوک کیا اور عنّازیوں کو ان کی مملکت دوبارہ دے دی، یعنی مہلہل کو سیروان، دقوقا، شہر زور اور صامغان (مکان دیالا؟ کا ایک بائیں بازو کا معاون) میں متمکن کر دیا اور سُرخاب کو دیزِماھکی (شمال مغربی لرستان کے ماھکی کرد) اور سعدی کو دونوں راوندوں (نزد نہاوند) میں۔ ۴۴۴ھ / مارچ ۱۰۵۳ء میں سعدی کو طغرل کے مقدمۃ الجیش کا سالار مامور کیا گیا اور اس نے نعمانیہ کی جانب پیش قدمی کر کے اپنے چچا مہلہل سے جنگ کی اور اسے قید کر لیا.

اس اثنا میں بغداد پر البساسیری [رکّ بآں] کا قبضہ ہو گیا۔ مہلہل کا بیٹا (۵) بدر اپنے باپ کی رہائی کے لیے طغرل سے مداخلت کی درخواست کرنے گیا۔ طغرل نے یہ پیشکش کی کہ مہلہل کے بدلے وہ سعدی کے اس بیٹے کو رہا کر دے جسے اس نے بطور یرغمال رکھا ہوا تھا۔ سعدی کو یہ پیشکش پسند نہ آئی اور اس نے اچانک طغرل کے خلاف بغاوت کر دی اور بویہی حکمران الملک الرّحیم سے جا ملا، لیکن طغرل کے سپہ سالاروں اور بدر نے اسے شکست دی۔ مہلہل اس وقت تک ضرور مر چکا ہوگا۔ اب بدر شہر زور کی سمت روانہ ہو گیا، بحالیکہ سعدی روشن قباذ (دیالہ کے دائیں کنارے پر؟) کے قلعے میں مقیم رہا اور ۴۴۶ھ / ۱۰۵۴ء تک بھی غُز اسے وہاں سے نہ نکال سکے.

جب طغرل نے بغداد پر قبضہ کر لیا (۴۴۷ھ / ۱۸ دسمبر ۱۰۵۵ء) تو اس کے بعد سے ہمارے ماخذ عنّازیوں کے بارے میں خاموش ہیں، لیکن اس خاندان کے چند باقی ماندہ افراد کا سراغ کافی بعد کے زمانے تک مل سکتا ہے۔ ۴۹۵ھ / ۱۱۰۱ء کے تحت ابن الاثیر، ۱۰ : ۲۳۸، نے اس حملے کا ذکر کیا ہے جو قرہ بولی (ایک سلغور ترکمان) نے (۶) سرخاب بن بدر پر کیا تھا۔ خفتیذ گان (یاقوت، ۲ : ۵۰۶، خفتیان سرخاب، جسے G. Hoffmann : *Auszüge*، ۱۸۸۰ء، ص ۲۶۴، کوی سنجاق کا مرادف سمجھتا ہے؟)، کے سپہ سالاروں نے اس کے خزانے پر قبضہ کر لیا جس میں سے انہوں نے سلطان برکیاروق کو ایک تحفہ ارسال کیا۔ ترکمانوں نے سرخاب کی مملکت پر، سوائے دقوقا اور شہر زور کے، قبضہ کر لیا۔ خفتیذ گان بھی سرخاب کو واپس دے دیا گیا۔ ۵۰۰ھ / ۱۱۰۶ء میں اس کا انتقال ہو گیا اور اس کا بیٹا (۷) ابو منصور اس کا جانشین ہوا۔ اس موقع پر ابن الاثیر، ۱۰ : ۳۰۵، سرخاب کی فراواں دولت اور اس کے سواروں کی بڑی تعداد کا ذکر کرتا ہے اور یہ اضافہ بھی کرتا ہے کہ (اس وقت تک) یہ خاندان ۱۳۰ سال تک حکومت کر چکا تھا۔ ابو منصور کے بارے میں کچھ معلوم نہیں، لیکن تاریخ گزیدہ، ص ۵۴۷ (زیادہ واضح طور پر شرف نامہ، ص ۳۲ تا ۳۴ میں) سے ہمیں یہ پتا چلتا ہے کہ چھٹی / بارھویں صدی کے نصف آخر میں خوزستان کے افشار حاکم شُھلا نامی (پڑھیے : شُملہ ؟) [رک بہ افشار] کے عہد میں لرستان کا ایک حاکم تھا جو (۸) سرخاب بن عنّاز (جسے غلطی سے عیّار لکھا گیا ہے) کہلاتا تھا۔ شُملہ کی وفات (۵۷۰ھ/ ۱۱۷۴ء، ابن الاثیر، ۱۱ : ۲۸۰) ہرلر خُورد [رکّ بآں]

کے خاندان کے بانی خورشید (ملوزی) نے سرخاب کی مملکت کو مختصر کر دیا، یہاں تک کہ وہ اس کی طرف سے ماذرود (وسطی لرستان میں منگیری سلسلۂ کوہ کے قریب) میں محض ایک شحنہ کو دوانی کی حیثیت سے رکھنے پر قانع ہو گیا۔ آخر میں خورشید نے پورے ماذرود کو اپنی مملکت میں شامل کر لیا۔ یہ سرخاب بلاشبہ بند نیجین اور ماھکی کے حاکم سرخاب کی اولاد میں سے تھا اور اس کے ساتھ ہی عنازیوں کا آخری نمائندہ ناپید ہو گیا ہو گا۔

مآخذ: (۱) ھلال بن محسن، در Margoliouth: The Eclipse، ج ۳؛ (۲) مجمل التواریخ (محررہ ۵۲۰ھ/۱۱۲۶ء)، تہران ۱۳۱۸ھ/۱۹۳۸ء؛ اس کتاب سے ہمارے بڑے ماخذ ابن الاثیر، ج ۹: ۲۰۰، میں بعض دلچسپ جزئیات کا اضافہ ہوتا ہے۔ ابن الاثیر نے ابن الجوزی کی فراہم کردہ معلومات میں سے بعض کو دہرایا ہے جو المنتظم میں درج ہیں، مطبوعہ حیدرآباد، ج ۸: ۹۰، لیکن اس کا بیان بہت زیادہ واضح ہے؛ (۳) شرف خان: شرفنامہ (طبع Veliaminof-Zernof)، ص ۲۲ - ۲۳؛ (۴) منجم باشی: صحائف الاخبار، ترکی ترجمہ، ۲: ۵۰۳؛ (۵) C. Huart: Les Banoû-Annâz، شام، ۱۹۲۲ء، ص ۲۶۵ تا ۲۶۹، ۳، ۱۹۲۳ء، ص ۶۶ - ۷۵ (بمصنف ابن الاثیر، ج ۹ پر مبنی)؛ دیکھیے نیز (۶) Bergmann: Beiträge z. muh. Numismatik، در NZ، ۱۸۶۳ء، ص ۲۵ - ایک غیر مؤرخہ سکہ، جسے حسام الدولہ ابوالشوق (یا اس کے کسی جانشین؟) نے خلیفہ القائم باللہ (۴۲۲ تا ۴۶۷ھ) کے عہد میں جاری کیا تھا، اب American Numismatic Society کے قبضے میں ہے (یہ اطلاع G. C. Miles نے دی ہے)۔

(V. MINORSKY)

عُنْوان: (ع)، کسی کتاب کا نام، [جو سرورق پر لکھا جاتا ہے،] جس کے گرد نفیس قلمی نسخوں میں بالعموم نقش و نگار بنا دیے جاتے ہیں۔ کتابیں چھاپنے والوں نے بھی پھول پتیوں (fleurons)، خالی جگہوں کو پر کرنے کے نقش و نگار اور طابعین کے دوسرے آرایشی طریقوں کے خوشگوار امتزاج سے اس کی نقل شروع کر دی ہے۔ فارسی قلمی نسخوں میں ابتدائی دو صفحے، جن پر خوب آرایش کی جاتی ہے اور پھول پتیاں بنائی جاتی ہیں، ''سرلوح'' کہلاتے ہیں۔

(CL. HUART)

عُنْوان: محمد رضا بن حاجی صالح التبریزی، ایک فارسی شاعر، جو گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی میں گزرا ہے۔ اس کا قیام مشہد میں تھا؛ طاہر نصرآبادی کی اس سے وہاں ملاقات ہوئی تھی اور اس نے اپنے تذکرہ میں، جو ۱۰۸۹ھ/۱۶۸۷ء میں مکمل ہوا تھا، اس کا کلام بھی نقل کیا ہے۔ اس کا دیوان بنگال کی ایشیاٹک سوسائٹی کے کتابخانے میں محفوظ ہے (Ivanow: Descriptive Catalogue of Persian Manuscrips، مجموعۂ کرزن، کلکتہ ۱۹۲۶ء، ص ۱۹۸)۔

مآخذ: (۱) علی قلی والہ داغستانی: ریاض الشعراء (در Ivanow: Descriptive Catalogue، مجموعۂ کرزن، کلکتہ ۱۹۲۶ء، ص ۲۰۱، جہاں اسے غلطی سے عنوان لکھا گیا ہے؛ (۲) Sprenger: Cat. Oudh، (کلکتہ ۱۸۵۴ء)، ۱: ۱۰۲)۔

(CL. HUART)

عُنَیْزَہ: جنوبی نجد کی بستیوں اور ضلع قصیم کے اہم شہروں میں سے ایک شہر؛ یہاں اس نام کا تلفظ، جو اہل عرب استعمال کرتے ہیں، اس کی توثیق عرب جغرافیہ نگاروں کے بیان سے ہوتی ہے (مثلاً خاص طور پر البکری: معجم، ص ۶۰۲؛ یاقوت: معجم، ۳: ۷۴۶ و بمواضع کثیرہ) اور لغت نگاروں کے بیانات سے بھی (مثلاً لسان العرب، ۷: ۲۵۱)، نیز

موجودہ تلفظ سے بھی [C. M. Doughty : Travels in Arabia Deserta، کیمبرج ۱۸۸۸ء (لنڈن ۱۹۲۳ء)، ۲ : ۵۵۱، نے بطور سند ایک حبشی عالم شیخ ابن عائز کا نام لیا ہے جو عنیزہ کا رہنے والا تھا]، تاہم شہر کا املا مختلف مصنفین کے ہاں مختلف ہے۔ یعنی [Aneiseh، Aneizeh، 'Aneiza، Aneiseh، Aneze (h)، Anezeh، Anäse؛ انگریزی: Anizeh، Aneyza، Aneiza (h)، 'Anaiza] اور فرانسیسی میں بعض اوقات اس کا املا قبیلۂ عنزہ کے نام کے مطابق ہوتا ہے جس کا املا بھی مختلف ہے۔ جہاں تک اشتقاق لسانی کا تعلق ہے، M. v. Oppenheim نے (*Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*، برلن ۱۹۰۰ء، ۲ : ۵۳) مشابہت صوتی پر ضرورت سے زیادہ زور دیتے ہوے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ نام اس پر دلالت کرتا ہے کہ قبیلۂ عنزہ کا اصلی وطن یہی تھا۔ ان دونوں ناموں میں اشتقاقی اعتبار سے کوئی رشتہ فرض کر بھی لیا جائے تو بھی یہی کہا جا سکتا ہے کہ یہ شہر اس قبیلے نے آباد کیا ہو گا۔ تاج العروس، ۴ : ۶۲ (دیکھیے، لسان حوالۂ مذکورہ) میں جو حاشیہ ہے وہ بھی قبائلی نام سے ایک طرح کے تعلق پر مبنی ہے۔ رہی وہ توجیہ جو Doughty کو بتائی گئی (کتاب مذکورہ، ۲ : ۵۶۲ بذیل، عنیزہ کا سیاہ پتھر)، تو وہ قابل قبول نہیں ہو سکتی، یعنی یہ کہ ''عنیزہ کا نام اس چٹان سے ماخوذ ہے، جس پر اسے تعمیر کیا گیا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قدیم زمانے میں عنیزہ کی جاے وقوع Tópβa کے زیر تسلط تھی (بطلمیوس، ۶ : ۷، ۳۱)، یعنی عرب جغرافیا نگاروں کا جرد القصیم (مثلاً یاقوت، ۲ : ۵۶) قصیم کا قدیم دارالحکومت تھا۔ بطلمیوس نے جتنے بھی محل وقوع بتائے ہیں ان میں سے کوئی بھی عنیزہ کے محل وقوع سے اتنی مطابقت نہیں رکھتا، جتنی کہ Gorda کا: ۷۶°، ۱۰ʹ، ۲۳°، ۳۰ʹ (اس سے بھی بہتر محل وقوع کتاب مقدس کے لاطینی ترجمے Vulgate میں دیا گیا ہے، یعنی ۲۳°، ۱۰ʹ)۔ A. Sprenger نے *Die alte Geographie Arabiens*، برن ۱۸۷۵ء، ص ۱۶۸ میں جرد کا محل وقوع جدید بُرَیدہ یا عُیُون (عنیزہ کے شمال) کے قرب و جوار میں تجویز کیا ہے۔ Doughty (کتاب مذکورہ، ۲ : ۶۰۶) نے بہتر دلائل کے ساتھ اسے موجودہ الاثلی (El-Etheli) کے کھنڈروں میں بتایا ہے، جو وادی الرُّمّۃ میں الرس سے مشرق کی سمت میں واقع ہیں (عنیزہ کے جنوب مغرب میں)۔ عنیزہ کا ذکر قدیم عرب شاعری میں بھی آیا ہے، مثلاً الحماسۃ، ص ۲۱۱، ۵۰۱ (طبع Freytag)؛ امرؤ القیس (طبع Ahlwardt، *The Divans*) عدد ۳۴، ۳ [امرؤ القیس نے اس شعر میں عنیزۃ کا لفظ، عورت کے نام کے طور پر، استعمال کیا ہے]؛ نقائض، طبع Bevan، ص ۳۴۴، ۹۶۳ وغیرہ ... [تفصیل کے لیے دیکھیے وؤ لائیڈن]۔

زمانۂ حال کے جغرافیا نگاروں میں سب سے پہلے جس نے عنیزہ کا ذکر کیا ہے وہ C. Niebuhr ہے، اگرچہ اس کی معلومات بالواسطہ ہیں۔ ۱۷۶۳ء میں اس نے یہ تحقیق کی کہ "Anase" بصرے سے دس روز کی مسافت پر واقع تھا (*Beschreibung von Arabien*، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء، ص ۳۴۴؛ Ritter : *Erdkunde*، ۱۳ : ۳۴۳، ۸۷۳ الف، وہ اس کا نام اور حال اپنے اس Aneyzeh سے علٰحدہ لکھتا ہے، جو ص ۸۷۳ ب پر مذکور ہے)۔ شمالی عرب کے اندرونی علاقے کے بارے میں زیادہ صحیح طریقے پر جو معلومات بہم پہنچیں ان کی ابتدا انیسویں صدی کے شروع میں ہوئی، یعنی ترکوں اور مصریوں کی ان جنگی کارروائیوں کے نتیجے میں، جو انہوں نے شیخ محمد بن عبدالوہاب کے پیروؤں کے خلاف شروع کیں۔ L. A. Corancé کی کتاب *Histoire L.. Wahabis* (پیرس ۱۸۱۰ء) میں جس کی اشاعت میں

S. de sacy نے بھی تعاون کیا تھا، جغرافیائی اعتبار سے کافی قابل اعتماد معلومات موجود ہیں۔ مؤخرالذکر نے اس تاریخ کی Tableau، حاشیہ ۳۹، ص ۲۱۳، ۲۱۸ (ضمیمہ) میں پہلی بار نئی سلطنت کے حصوں کی خاصی صحیح فہرست فراہم کی اور النجد کے صوبوں کے نام بھی دیے، جن میں سے تیسرا قصیم ہے جس میں ''Kasym'' Berydo (بریدہ) اور Eneyz: نامی تین شہر ہیں اور ان کے علاوہ دس اور بھی (دیکھیے اقتباس در Ritter: کتاب مذکور، ص ۳۶۷ بعد)۔ جب مصری فوجوں نے محمد علی پاشا کے دوسرے فرزند طُسّن [طوسونؔ] کے تحت، جو بعد میں مصر کا وائسرائے بھی ہو گیا تھا، نجدی لشکر کے خلاف ۱۸۱۵ء میں حملہ کیا اور نجد کے اندر قصیم کی سرحد تک پہنچ جانے کے بعد واپس ہونے لگا تو اس وقت وہابی حاکم سعود (م ۱۸۱۴ء) کا فرزند اور جانشین عبداللہ اپنی ایک مخالف فوج سمیت عنیزہ میں مقیم تھا، لیکن اس نے فیصلہ کن جنگ میں حصہ لینے سے گریز کیا۔

جب وائسرائے (طوسون) اپنی فوج واپس لے گیا تو عبداللہ نے عنیزہ میں قصیم کے ان سرداروں کو بطور سزا معزول کر دیا جو دشمن سے مل گئے تھے، اور جنھوں نے عرب قبائل کو ایک دوسرے کے خلاف بھڑکایا تھا (دیکھیے F. Mengin: *Histoire de L' Egypte*، پیرس ۱۸۲۳ء، ۲ : ۳۳ ببعد)۔ جب محمد علی کے بڑے بیٹے ابراہیم پاشا نے ۱۸۱۶ء میں نجد پر دوبارہ چڑھائی کی، تو اس وقت بھی عبداللہ نے اپنی فوجیں عنیزہ ھی میں جمع کی تھیں۔ ابراھیم لڑتا بھڑتا عنیزہ میں داخل ھو گیا جہاں سے عبداللہ چند ھی گھنٹے پہلے بریدہ کی طرف کوچ کر چکا تھا۔ عنیزہ کا قلعہ، جو شہر سے تقریباً پندرہ منٹ کی مسافت پر واقع ہے، چند دن کی گولہ باری کے بعد فتح ھو گیا، چنانچہ خود اہل شہر نے بھی ہتھیار ڈال دیے جہاں کے اکثر باشندے وہاں سے پہلے ھی جا چکے تھے (دیکھیے Mengin: کتاب مذکور، ص ۱۰۰ ببعد)۔ سقوط عنیزہ کے بعد قصیم کا بقیہ علاقہ بھی ابراھیم کے تسلط میں آ گیا۔ Doughty سے بعد کے مصنفین نے عنیزہ کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اسے مقامی تاریخ پر محض چند حواشی کی حیثیت ھی حاصل ہے [مثلاً Euting (کتاب مذکورہ، ۱ : ۶۳) نے ۱۸۸۳ء کا جو روزنامچہ ذاتی میں لکھا تھا، اس میں شمالی عرب میں تفوق کے حصول کے لیے ابن سعود اور ابن رشید دو خاندانوں کے مابین کشمکش کا حال بیان کیا [تفصیل کے لیے دیکھیے آآ، لائیڈن، بار اوّل]۔

مآخذ: (۱) تمام اعلی معیاری کتابوں کے مصنفین کا ذکر متن مقالہ میں کیا گیا ہے اور ان کی کتابوں کی تفصیل بھی بیان کی جا چکی ہے۔

(J. TKATSCH [و تلخیص از ادارہ])

عواذلہ: رکّ بہ عوذلی۔

عَوارِض: ایک اصطلاح جو سلطنت عثمانیۂ میں انیسویں صدی کے دوسرے ربع تک ان مختلف قسم کے محصولات کے لیے استعمال ہوتی تھی، جو مرکزی حکومت سلطان کے نام سے وصول کیا کرتی تھی، اس لیے وہ اکثر عوارض دیوانیّہ کہلاتے تھے۔ سلطنت عثمانیہ کے جاگیرداری نظام میں مرکزی حکومت کو یہ اختیار نہ رہا کہ وہ زمیندارہ فوج اور کئی عمّال اور عہدہ داروں کے اخراجات کے لیے سالیانہ وصول کر سکے۔ اسی طرح ادارۂ اوقاف کے قیام سے وہ اس ذمے داری سے بھی سبکدوش ھو گئی کہ وہ ہر قسم کی تعمیراتِ عامہ کو شروع کرے یا ان کے اخراجات کی کفیل ھو۔ ان دونوں باتوں کی وجہ سے اس کی آمدنی بہت کم ھو گئی اور جو ایسے محاصل اس کے پاس باقی بچے جن کی تحصیل از روی شریعت جائز تھی، وہ اکثر اوقات اس کی ضروریات کے لیے کافی نہ ہوتے تھے،

لہذا پہلے تو محض ہنگامی ضرورت کے موقعوں پر اور بعد میں سلطان کے عرفی یا رواجی اختیارات کے تحت مرکزی حکومت نے، یا تو بالعموم سب اور یا خاص خاص علاقوں کے مال گذاروں سے، ہر سال نقد رقوم، بلا معاوضہ خدمات اور اجناس کی مقررہ مقداریں وصول کرنا شروع کر دیں اور انہیں مطالبات کے لیے عوارض کی اصطلاح استعمال ہوتی تھی۔ بظاہر اس لیے کہ یہ محصولات حکومت کی ضرورت کے مطابق کم و بیش ہوتے رہتے تھے اور اس لیے انہیں عوارض یعنی ''اتفاقیہ'' سمجھا جاتا تھا۔

عوارض براہ راست افراد پر عائد نہیں کیے جاتے تھے، بلکہ عوارض خانوں پر، جن سے درحقیقت گھرانے نہیں بلکہ محصول گزاروں کی وحدتیں مراد ہوتی تھیں، چنانچہ ایک پورا گاؤں، یا کسی شہر کا ایک پورا محلہ، اس قسم کی وحدتوں کا ایک نہایت ہی چھوٹا سا حصّہ ہو سکتا تھا۔ جب عوارض پہلے پہل عائد کیے جاتے تھے، یا کم از کم ان کے عائد کرنے کے قواعد معیّن کر دیے جاتے تھے، تو اس کی احتیاط رکھی جاتی تھی کہ سب محصول گزاروں پر ان کے وسائل کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے اور اگر وقت گزرنے پر ان کے وسائلِ آمدنی میں نقص واقع ہو جاتا تھا تو حکومت کے مطالبات میں بھی اسی حساب سے کمی کر دی جاتی تھی۔

یہ بات کچھ غیر یقینی سی ہے کہ آیا ابتدا میں عوارض نقدی کی صورت میں ادا کیے جاتے تھے یا جنس کی صورت میں اور یا بصورت دیگر بیگار کے ذریعے۔ بہرحال آخر میں تو یہ دستور ہو گیا کہ جو وحدتیں بیگار مہیا کرتیں، یا رسد بہم پہنچاتیں، انہیں نقد ادائیگی (عوارض آقچہ سی) سے مستثنی کر دیا جاتا تھا۔ جہاں تک نقد ادائیگی کا تعلق ہے، اگر کسی ہنگامی حالت میں یہ فیصلہ ہو جاتا تھا کہ کُل کتنی رقم درکار ہو گی، تو یہ مجموعی رقم تمام متعلقہ عوارض خانوں پر تقسیم کر دی جاتی تھی اور صوبائی قاضیوں کو ہدایت کر دی جاتی تھی کہ وہ اتنی رقم ہر عوارض خانے سے وصول کر لیں۔ جو لوگ عوارض کے اصول پر سرکاری خدمات انجام دیتے تھے ان کی ایک مثال قورہجی تھے (یعنی وہ کشتی ران، جو جنگی قیدیوں اور مجرموں کی شمولیت میں شاہی جنگی جہازوں (galleys) کو رکھنے کا کام کیا کرتے تھے)، جن میں سے ہر ایک کو اس کی مدت خدمت میں، اسی کے عوارض خانوں کے دیگر ارکان کی ادا کردہ رقوم سے، مدد معاش ملتی تھی۔ جو اجناس عوارض کے طور پر بہم پہنچائی جاتی تھیں اس میں جو، بھوسا، اور دوسری قسم کا سامانِ رسد شامل ہوتا تھا اور اس کے علاوہ فوج کے لیے، جب وہ کسی مہم میں مشغول ہو، اس سامان کو لے جانے کی غرض سے چھکڑے اور جانور بھی مہیا کیے جاتے تھے؛ نیز بحریہ کے لیے لکڑی، تارکول (قیر) اور بادبان کے کپڑے، وغیرہ۔ شاہی باورچی خانوں کے لیے کھانے پینے کی چیزیں، اور ینگی چری سپاہیوں کی وردیوں کے لیے کپڑا۔

جو وحدتیں عام طور پر خدمات انجام دیتی تھیں، یا سامان رسد مہیا کرتی تھیں، وہ اگر اس خدمت کے قابل نہ رہیں یا کسی وجہ سے ان کی خدمات کی ضرورت نہ رہے، تو انہیں مجبور کیا جا سکتا تھا کہ وہ خزانے میں نقد رقم داخل کریں۔ اس قسم کی ادائیگی کو اصطلاح میں بدل (جمع بدلات) کہتے تھے [ترک بہ بدل]۔ بدل کا دستور سترھویں صدی عیسوی کے شروع میں بیش از بیش ہوتا گیا اور اس زمانے میں عوارض کی وصولی اتفاقی یا ہنگامی نہ رہی اور چونکہ ان ''بدلات'' کو صحیح معنوں میں عوارض اقچہ سی سے ممیز کیا جاتا تھا،

لہٰذا اس کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ عوارض اصل میں نقد وصولی کا ہی نام تھا، جس سے بطور معاوضہ وہ وحدتین مستثنٰی سمجھی جاتی تھیں، جو خدمات انجام دیتی تھیں، یا سامان مہیا کرتی تھیں؛ نیز یہ کہ اس استثنا کی وجہ سے گویا انھیں ایک طرح کے اوجاق کا مرتبہ حاصل ہو جاتا، جسے وہ بدلات ادا کر کے قائم رکھتے تھے، بجائے اس کے کہ دوبارہ عوارض اقچہ سی ادا کرنے لگیں.

سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی میں ٹیکس دینے والوں سے کئی قسم کے نئے عرفی محصولات، طرح طرح کے ناموں سے، وصول کیے جانے لگے ۔ چونکہ اس زمانے میں یہ تیقّن حاصل کرنے کی کوئی پروا نہیں کی جاتی تھی کہ محصول گزار ان مطالبات کو پورا کر سکیں گے یا نہیں، جو ان پر عائد کیے جاتے تھے، لہٰذا ان میں بہت سوں کے لیے ایسا کرنا دشوار ہو جاتا تھا ۔ ان حالات میں مخیّر اصحاب کا یہ دستور ہو گیا کہ وہ اوقاف قائم کرتے وقت ان اوقاف کی پوری آمدنی، یا اس کا ایک حصّہ، محتاج اور ضرورت مند مالیہ گزاروں کے لیے وقف کر دیتے تھے۔ ایسے اوقاف کے لیے عوارض وقفی کی اصطلاح استعمال ہوتی تھی، تاہم مرور زمانہ سے اکثر صورتوں میں اس قسم کے اوقاف کا اصلی مقصد فراموش ہو جاتا تھا اور یہ آمدنی گاؤں یا شہر کے کسی محلّے کی دیگر ضروریات کے لیے وقف کر دی جاتی تھی.

مآخذ : (۱) سلیمان سودی : دفتر مقتصد، ۱ : ۸۰، حاشیہ؛ (۲) مصطفٰی نوری : نتائج الوقوعات، ۱ : ۶۶؛ ۲ : ۱۰۱؛ (۳) عبدالرحمٰن وفیق : تکالیف قواعدی، ص ۶۹ تا ۹۹، ۱۸۲، ۲۹۵؛ (۴) Hammer Purgstall: Des osmanischen Reichs Staatsverfassung، ۱ : ۱۸۰، ۲۰۷، ۲۹۵، ۳۰۳؛ (۵) D' Ohsson: Tableau de l' Empire ottoman، ۷ : ۲۲۹؛ (۶) J. H. Mordtmann : Die jüdischen Kira im Serai der Sultane، MSOS، ۳۲ / ۲، ۱۹۲۹ء، ص ۲۰ ببعد؛ (۷) H. A. R. Gibb و H. Bowen : Islamic Society and the West، بمدد اشاریہ؛ (۸) وؤ ت، بذیل مادّہ (مقالہ از O. L. Barkan).

(H. Bowen)

العَوازِم : (واحد العازمی)؛ شمال مشرقی عرب کا مزعومہ نیچ ذات کا ایک بدوی قبیلہ، جسے دوسرے قبیلے خالص النّسل (اصیل) نہیں سمجھتے؛ اگرچہ خالص نسل کے عرب اس قبیلے میں شادی بیاہ نہیں کرتے، تاہم اپنی صحرائی معلومات اور بہادری کے کارناموں کی بدولت اسے دوسرے قبیلوں میں عزت و احترام حاصل ہے؛ چنانچہ ان لڑائیوں کے دوران میں جو سلطان عبدالعزیز السّعود کو ۱۳۳۳ھ/ ۱۹۱۵ء تا ۱۳۴۸ھ/ ۱۹۲۹ء میں مشرقی عرب کے دوسرے قبیلوں کے ساتھ لڑنا پڑیں، اس قبیلے کے لوگ اس کے سب سے زیادہ وفادار اور مؤثّر حامی ثابت ہوئے ۔ اس زمانے میں عوازم نے اس تعلق کو ختم کر دیا جو انھیں طاقتور قبیلے عجمان سے، بحیثیت اس کے موالی کے، رہا تھا ۔ عوازم سعودی عرب کے مشرقی صوبے، زیادہ تر السّودہ اور الرّدائف کے علاقوں میں، کویت کے ساحل کے ساتھ ساتھ اور دونوں ملکوں کے درمیانی غیر جانبدار علاقے میں پھیلے ہوئے ہیں ۔ اگرچہ شیخ کویت کے پاس بہت سے عوازم نجی ملازموں کے طور پر موجود ہیں، تاہم سرکاری طور پر انھیں سعودی عرب کی رعایا ہی شمار کیا جاتا ہے ۔ اس قبیلے کے ارکان کی اکثریت مالکی مذہب کی پیرو کار ہے ۔ اس کے ھجرے [نو آبادیاں] ثاج، الحنّاہ اور عتیق میں واقع ہیں .

مآخذ : (۱) H. Dickson : The Arab of the Desert، بار دوم، لنڈن ۱۹۵۰ء؛ (۲) فؤاد حمزہ : قلب جزیرۃ العرب، قاہرہ ۱۳۵۰ھ؛ (۳) العزاوی :

عشائر العراق، ۲۰۰؛ (۴) الآلوسی: تاریخ نجد، ص ۹۰؛ (۵) عبد الجبار: البدیۃ، ص ۱۹۱].

(W. E. Mulligan)

اَلْعَواصِم: اس سرحدی علاقے کے ایک حصے کا نام جو بوزنطی سلطنت اور سلطنت خلفا کے درمیان شام کے شمال اور شمال مشرق میں پھیلا ہوا تھا۔ اس علاقے کے آگے کے قلعوں کو الثُّغور [رکّ بآں]، یعنی صحیح معنوں میں سرحدی قلعے کہتے ہیں، بحالیکہ جو استحکامات ذرا پرے ہٹ کر پیچھے کی طرف واقع تھے، انھیں "العواصم" (واحد: العاصمہ)، جس کے لفظی معنی حفاظت کرنے والے ہیں، کہا جاتا ہے.

شام اور عراق میں اپنی فتوحات کے بعد کچھ عرصے تک عربوں نے مزید فتوحات کی کوشش نہیں کی اور اپنی سرگرمیوں کو صرف بوزنطی علاقوں میں آمنیوس Amanus اور جبل طوروس [= طاوروس] کے دوسری طرف حملوں تک محدود رکھا۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے عہد میں مسلمانوں کے سرحدی قلعے وہ تھے جنھیں آگے چل کر العواصم کا نام دیا گیا۔ یہ عواصم انطاکیہ اور مَنْبِج کے درمیان واقع تھے اور وہ قلعے جنھیں صحیح طور پر الثُّغور کہا جاتا تھا، اس علاقے میں واقع تھے، جو کسی سلطنت کی ملکیت نہ تھا: یہ ایک وسیع علاقہ تھا جو انطاکیہ اور حلب کے شمال میں طَرَسُوس اور جبل طوروس تک پھیلا ہوا تھا۔ اس سر زمین کے شہروں کو بوزنطیوں نے ہرقل کی پسپائی کے بعد ارادتاً غیر آباد کر دیا تھا اور یہاں صرف ایسی محافظ چوکیاں (مَسالِح) باقی رکھیں، جن میں زیادہ تر مقامی بے قاعدہ فوج کے لوگ یعنی المارديہ [= المَرَدۃ] رہتے تھے۔ یہ لوگ شاید وہی ہیں جنھیں جراجمہ [رکّ بآں] کہا گیا ہے اور جو کبھی بوزنطیوں کی طرف اور کبھی عربوں کی طرف اور ان کے لیے بھی وہ مسالح اور جاسوس فراہم کرتے تھے۔ اس علاقے کو، جس پر مسلمان وقتاً فوقتاً حملے کرتے تھے، عرب الضَّواحی کے نام سے موسوم کرتے تھے، یعنی بیرونی ممالک یا خارجی علاقہ، اور یا اسے ضواحی الروم کہا جاتا تھا (دیکھیے الطبری، ۲ : ۱۳۱۷؛ ابن الاثیر، بذیل سنہ ۹۸ھ)۔ یہ اصطلاح عبّاسی خلفا کے عہد میں بھی ابو تمّام اور البُحتُری جیسے شاعروں نے استعمال کی ہے۔ بنو اُمیّہ نے انطاکیہ کی پرلی طرف اس علاقے میں قدم جمانا شروع کیے اور وہ ایسے فوجی اہمیت رکھنے والے مقامات پر قبضہ کرنے لگے، جہاں دو راستے ملتے تھے یا کوہستانی دروں میں سے گزرنے کا راستہ ہوتا تھا۔ بقول **تھیوفینس** Theophanes (طبع Bonn، ص ۵۵۵، ۵۵۶، A.M ۶۱۷۸)، جسٹینین Justinian ثانی نے جو عہد نامہ عبدالملک سے کیا، اس کی رو سے المارديہ وہاں سے ہٹ گئے اور یہ سارا علاقہ غیر محفوظ رہ گیا اور آگے چل کر بوزنطی سلطنت کے لیے تباہ کن ثابت ہوا۔ [. . . . . . تفصیل کے لیے دیکھیے وو، ۲ لائیڈن، بذیل مادہ].

مآخذ: (۱) البلاذری: فتوح، ص ۱۳۲، ۱۶۳-۱۶۴، ۱۵۹ (جراجمہ)؛ (۲) الاصطخری، ص ۵۶ و ۶۲؛ (۳) ابن حَوقل، ص ۱۰۸ و ۱۱۹؛ (۴) المقدّسی، ص ۱۸۹؛ (۵) ابن الفقیہ، ص ۱۱۲؛ (۶) ابن خُرّداذبہ، ص ۵۷؛ (۷) قُدامہ، ص ۲۵۳؛ (۸) ابن رُستہ، ص ۱۰۷؛ (۹) الطّبری، ۱ : ۲۲۹۶؛ ۳ : ۶۰۳، ۷۷۵، ۱۳۵۲، ۱۹۹۴، ۲۱۸۷؛ (۱۰) ابو الفداء: تقویم، ص ۲۳۳؛ (۱۱) الدّمشقی، طبع mehren، ص ۱۹۲ و ۲۱۴؛ (۱۲) ابن شدّاد: الأعلاق الخطیرۃ، طبع Ch. Ledit، در المشرق، ج ۳۰ (۱۹۳۲ء)، ص ۱۷۹ تا ۲۲۳؛ (۱۳) ابن الشّحنۃ: الدّر المنتخب، بیروت ۱۹۰۹ء، ص ۹۰ [illegible] ۲۲۱ وغیرہ (دیکھیے

اناریہ)؛ (۱۵) یاقوت، ۱ : ۱۳۶، ۹۲۸؛ ۳ : ۳۰۰- ۳۰۱، و بمواضع کثیرہ (بکمک اشاریہ)؛ (۱۶) القلقشندی : صبح الاعشٰی، ۴ : ۹۱، ۱۳۰، ۲۰۰، ۲۲۸؛ (۱۷) G. Le Strange : *Palestine under the Muslims*، ص ۱۰۵ تا ۳۸، ۲۳۹، ۴۶۱، ۳۵۰ تا ۴۶۲؛ Sachasu در *Sitz. Ber. der Berl. Akad.*، ۱۸۹۲ء، ص ۹۰۹ تا ۹۲۰؛ (۱۸) Wellhausen : *Die Kämpfe der Araber mit den Romäern in der zeit der Umaijiden*، در *Nachr. der Göttinger Ges. der Wiss.*، ۱۹۰۱ء، ص ۴۱۵ تا ۴۴۳؛ (۱۹) Gaudefroy-Demombynes : *La Syrie à l'époque des Mamelouks*، ص ۹ تا ۱۰، ۲۰، ۹۵، ۲۱۷؛ (۲۰) Honigmann : *Die Ostgrenze des byz. Reiches*، ص ۳۹ تا ۴۲؛ (۲۱) M. Canard : *Histoire de la dynastie des Hamdanides*، ۱ : ۲۲۴ ببعد۔

(M. CANARD)

* **العَوالِق** : رَكَ بہ عَوْلَقی۔

* **اَلْعَوامِر** : (واحد : العامِری)؛ جنوبی اور مشرقی عرب میں بدویوں کا ایک قبیلہ۔ یہ قبیلہ تین بڑی شاخوں میں منقسم ہے جو حسب ذیل علاقوں میں رہتی ہیں : (۱) اَلقَفْ، اَلرُّبعُ الخالی کے جنوبی کنارے اور وادی حَضْرَمَوت کے درمیان؛ (۲) جنوبی الظَّفْرہ قطر اور بُرَیْمی کے درمیان؛ اور (۳) عُمان۔ یہ تینوں گروہ بالکل جُدا ہیں اور ان میں باہمی میل جول بہت کم ہے، اگرچہ وہ اپنے مشترک حسب و نسب کو تسلیم کرتے ہیں، اور ان قبائل کی دو بڑی شاخیں، آل بدر اور آل لَزّ، تینوں گروہوں میں موجود ہیں۔ جنوبی گروہ، جس کا علاقہ مغربی سمت میں الصَّیْعَر اور چاہِ تَنِّیس کے گروہ کے علاقے سے متصل ہے اور مشرق میں بئرثمود پر المناھل کے علاقے سے، عام طور پر خانہ بدوش ہے، اگرچہ اس قبیلے کے لوگ اپنے مویشی ربع الخالی کے ریگزاروں میں چرانے کے عادی نہیں ہیں جیسا کہ اس علاقے کے بیشتر بدوی قبائل کا دستور ہے۔ اس قبیلے کا سردار (تمیمہ) آل بدر کا ابن الطُّباَزا ہے۔ عرب کے اس حصّے کے زیادہ تر عربوں کی طرح جنوبی عوامر مذھباً شافعی ھیں۔ وسطی گروہ سب کے سب خانہ بدوشوں پر مشتمل ہے، جو مشرقی الرُّبع الخالی کے صحرانشینوں میں سب سے زیادہ جفا کش ھیں۔ یہ لوگ اس طرح ایک جگہ سے دوسری جگہ آتے جاتے رہتے ھیں کہ کوئی علاقہ ان کا اپنا نہیں سمجھا جا سکتا۔ شیخلی کنبے کے بارے میں، جس کا سردار آل بدر کا ابن الرکاض ہے، کہا جاتا ہے کہ ان کی اصل قبیلے کے باھر ہے۔ ان عوامر میں سے بعض حنبلی ھیں اور باقی شافعی ھیں۔ مشرقی گروہ تقریباً سارے کا سارا اس دیہاتی علاقے میں پایا جاتا ہے جو وادی حَلْفَیْن اور وادی عَنْدام کے درمیان درۂ سمائل کے جنوب میں الحَجر کے پہاڑوں میں سے گزرتا ہوا چلا گیا ہے، اور اس کی بعض شاخیں الباطنہ، الظّاھرہ اور مسقط کے نواح میں پائی جاتی ھیں۔ اس گروہ کے دو بڑے سردار ھیں، یعنی آل بدر کا ابن خُمَیِّس جو قلعۃ العوامر میں رہتا ہے اور آل لَزّ کا ابن سلیمان جو الحُمَیْضَہ میں مقیم ہے۔ اباضی ہونے کی حیثیت سے مشرقی عوامر عُمان کے اباضی امام کو اور اس کے نائب صالح بن عیسٰی الحارثی کے اقتدار کو تسلیم کرتے ھیں جو الشَّرقیہ میں رہتا ہے۔ ان عوامر کے ھاں ایک روایت مشہور ہے کہ وہ بہت مدت پہلے نَجد سے ھجرت کر کے آئے تھے اور ان کے نعرۂ جنگ ”یا اولاد عامر بن صَعْصَعَہ“ سے یہ ظاھر ہوتا ہے کہ وہ قدیم زمانے کے اس مشہور و معروف قبیلے (عامر بن صَعْصَعہ) کی اولاد میں سے ہونے کے مدعی ھیں [رَکَ بہ عامر بن صَعْصَعَہ]۔ مشرقی عرب کے چند چھوٹے چھوٹے عناصر، مثلاً آل سَلِم اور بیت قَیْغال عوامر سے تعلقات کا میلان رکھتے ھیں؛ بعض حالتوں

میں ممکن ہے کہ اس کی وجہ ایک شاندار نام کی کشش ہو ۔

مآخذ: Arabian American Oil Co: *Oman and the Southern Shore of the Persian Gulf*، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۲) S. Miles: *The Countries and Tribes of the Persian Gulf*، لنڈن ۱۹۱۹ء؛ (۳) *Memorial of the Government of Saudi Arabia* (محاکمۂ تحکیمی) ۔

(R. L. HEADLEY)

* **عَوانہ بن الحَکَم الکَلْبی**: عرب مؤرخ (م ۱۴۷ھ/ ۷۶۴ء یا ۱۵۳ھ/ ۷۷۰ء)؛ اس کے حسب و نسب کے بارے میں اختلاف ہے ۔ اس کے باپ کا نام الحکم بن عوانہ بن عیاض بن وزر بتایا جاتا ہے (یاقوت، ۶: ۹۴، دیکھیے جمہرۃ (طبع Lévi-Provençal)، ص ۴۲۸، اور الفہرست، ص ۱۳۴)؛ تاہم ابو عبیدہ کا یہ بیان ہے کہ الحکم کا باپ ایک غلام درزی تھا (یاقوت: کتاب مذکور، جو ذوالرمہ کے اشعار کا حوالہ دیتا ہے، جن کے لیے دیکھیے ابن سلام: طبقات الشعراء، طبع محمد شاکر، ص ۴۲۸؛ الاغانی، ۱۶: ۱۲۱) ۔ ۱۰۹ھ/ ۷۲۷ء میں الحکم خراسان میں اسد القسری کا نائب تھا (الطبری، ۲: ۱۵۰۱؛ البلاذری: فتوح، ص ۴۲۸) اور اس کے بعد وہ سندھ کا عامل مقرر ہوا جہاں اس نے المحفوظہ اور المنصورہ کی بنیاد رکھی (البلاذری، ص ۴۴۴) ۔ بقول ابن ندیم عوانہ کوفے کا ایک نابینا راوی تھا جو شعر و سخن کا ماہر اور علم الانساب کا عالم تھا اور اس نے امیر معاویہؓ کی سیرت اور بنو امیہ کے بارے میں دو تاریخی کتابیں لکھی تھیں ۔ مؤخر الذکر کتابوں کا علم صرف ان حوالوں سے ہوتا ہے جو بعد کے زمانے کی کتابوں میں ملتے ہیں ۔ الطبری نے ۵۱ مقامات پر عوانہ کی عبارتیں نقل کی ہیں اور یہ سب (سوائے دو کے، جن میں سے ایک حضرت عمرؓ کے متعلق ہے اور دوسری جنگ جمل کے متعلق) امیر معاویہؓ سے لے کر عبدالملک کے زمانے تک کے حالات سے متعلق ہیں ۔ البلاذری بھی اس عہد کے واقعات کے سلسلے میں بار بار اس کا حوالہ دیتا ہے اور اپنی تصنیف فتوح میں مزید حوالے العراق کی فتح کے متعلق، نیز سلیمان کے عہد میں فتح طبرستان کے متعلق دیتا ہے ۔ اس طرح گویا عوانہ الکلبی بنو امیہ کے ابتدائی زمانے کے مستند ترین مؤرخین میں سے ہے ۔ وہ اپنے ماخذ شاذ و نادر ہی بیان کرتا ہے، لیکن واقعات کی تاریخوں کی تعیین میں اس نے خاصی احتیاط سے کام لیا ہے ۔ اس کا اسلوب بیان صاف اور واضح ہے اور وہ اکثر واقعات کی پوری تفصیل بیان کرتا ہے ۔ اسے شعر و سخن اور ادبی سرگرمیوں سے بھی بڑی دلچسپی ہے ۔ اس سلسلے میں الاغانی اور دوسری ادبی کتابوں میں اس کا حوالہ اکثر دیا گیا ہے ۔ اسی طرح ثقافی اور انتظامی امور سے بھی اسے شغف تھا ۔ اگرچہ اس پر عثمانیوں اور اموِیوں کی جانب داری کا الزام لگایا جاتا ہے (یاقوت، ۶: ۹۴)، لیکن اس کی تصانیف کے اقتباسات سے اس قسم کے تعصب کی کوئی شہادت نہیں ملتی، خواہ وہ اقتباسات بنو امیہ سے متعلق ہوں یا کوفے اور بنو کلب سے ۔ یہ اقتباسات زیادہ تر ہشام بن الکلبی، المدائنی اور الہیثم بن عدی کے ذریعے، لیکن کبھی کبھی دوسرے علما کے ذریعے ہم تک پہنچے ہیں؛ تاہم یاقوت کے ایک ماخذ کا یہ بیان درست نہیں کہ المدائنی کی بیشتر معلومات اسی کی تصنیف پر مبنی ہیں ۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکورہ حوالوں کے علاوہ دیکھیے (۱) الزبیدی: طبقات النحویین، ص ۲۴۹؛ (۲) ابن القفطی: انباہ الرواۃ، ۲: ۳۶۱ تا ۳۶۳ (اس کے لیے دیکھیے مراجع ملحقہ)؛ (۳) D. S. Margoliouth:

Arabic Historians، کلکتہ ۱۹۳۰ء، ص ۸۳؛ (۴) J. Wellhausen: *Arab. Reich.*، مقدمہ، ج ۶؛ (۵) احمد امین: ضحی الاسلام؛ (۶) F. Wüstenfeld: *Die Geschichtsschreiber der Araber*، گوٹنگن ۱۸۸۲ء، عدد ۷۴؛ (۷) F. Rosenthal: *A History of Muslim Historiography*، لائیڈن ۱۹۵۰ء، اشاریہ.

(صالح العلی)

عُوج: عاج بن عنق یا عناق [اور عوج بن عوق (لسان العرب، تاج العروس)] بھی کہتے ہیں، بائیبل کے عوج Og، کا عربی نام جو بشن کا دیوھیکل بادشاہ تھا ۔ [یہ قصص قدیمہ کا ایک کردار ہے جو اپنے دراز قد کی وجہ سے قصوں کا موضوع بنا] ۔ قرآن مجید میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے ۔ الطبری، ۱: ۵۰۰ تا ۵۰۱ نے اس کی دراز قامتی اور موت کا حال بیان کیا ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت موسیٰ کا قد دس ذراع تھا، ان کے عصا کی لمبائی بھی دس ذراع تھی ۔ وہ دس ذراع اوپر اچھلنے کے بعد عوج کی ایڑھی پر وار کر سکے.

الثعلبی نے اس کے متعلق بہت سی تفصیلات بیان کی ہیں؛ الکسائی نے اس قصے میں مزید حاشیہ آرائی کی ہے اور اس کی حیرت انگیز باتوں میں اضافہ کر دیا ہے ۔ عوج قابیل کا، جسے حضرت آدمؑ نے جلاوطن کر دیا تھا اور اس کی بہن عنق کا بیٹا تھا [. . . تفصیل کے لیے مآخذ کے علاوہ دیکھیے وو لائیڈن بار اول بذیل مقالہ].

مآخذ: (۱) الطبری، طبع de Goeje، ۱: ۵۰۰ تا ۵۰۱ (قراءت عاج کے لیے دیکھیے Barth، کا حاشیہ ص ۵۰۱)؛ (۲) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۲۵ء، ص ۱۵۱ تا ۱۵۲؛ (۳) الکسائی: *Vitae Prophetarum*، طبع Eisenberg، ص ۲۲۳ تا ۲۲۵؛ [(۴) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۵) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ.

(BERNHARD HELLER [تلخیص از ادارہ [و] اردو])

العُود: (the lute)؛ زمانۂ قبل از اسلام میں یہ آلۂ موسیقی شمالی عند اور ایران میں سب سے زیادہ اہم سمجھا جاتا تھا اور ابتدائی زمانۂ اسلام سے لے کر آج تک تمام عربی بولنے والے ملکوں میں اور گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی تک ایران اور ترکی میں بھی ایسا ہی رہا ہے ۔ اس کی ساخت کی نمایاں خصوصیات یہ ہیں کہ اس کا کاسہ ناشپاتی کی شکل کا ہوتا ہے اور اس کی گردن (= عُنُق) چھوٹی ہوتی ہے جس کے اوپر بجنے والے تار تنے ہوتے ہیں ۔ اسے ایک مضرابؐ کے ذریعے بجایا جاتا تھا اور اب بھی عموماً مضراب ہی استعمال ہوتی ہے جو لکڑی، ہاتھی دانت، یا پر (quill) کی بنی ہوتی ہے ۔ عرب مصنف بربط اور عود میں کچھ فرق نہیں کرتے، لیکن بظاہر ان دونوں میں ایک اصولی فرق کیا جاتا تھا ۔ بربط کے کاسے اور اس کی گردن کو ایک ہی لکڑی کے ٹکڑے سے تراش کر بنایا جاتا ہے، لیکن عود میں دونوں الگ الگ ہوتے ہیں ۔ بقول المسعودی (مروج، ۸: ۸۸) عود لمک (توراۃ کے لمخ Lamech، کتاب تکوین Gen: ۴) کی ایجاد ہے، لیکن دوسری جگہ (۸: ۹۹) وہ لکھتا ہے کہ عام طور پر یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ اس کے موجد یونانی تھے ۔ اس کی ایجاد فیثا غورث، افلاطون، اقلیدس، اور بطلمیوس سے بھی منسوب کی جاتی ہے، اگرچہ التنبیہ [والاشراف] (*BGA*، ۸: ۱۲۹) میں المسعودی لکھتا ہے کہ بطلمیوس نے عود کا کہیں ذکر نہیں کیا جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ یونانیوں کو اس کا علم نہ تھا، لیکن اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ یہ آلہ بہت قدیم زمانے کا ہے ۔ ملک مصر میں گوشن Goshen کے مقام پر جو پختہ مٹی (terra cotta) کی مورت دستیاب

ہوتی ہے اور جسے انیسویں / بیسویں خاندان فراعنہ سے منسوب کیا جاتا ہے، اسے عود کی شبیہ مانا جائے یا نہ مانا جائے (Petrie و Duucan : Hyksos and Israelite Cities، ص ۳۸، لوحہ ۳۷ ب)، لیکن ہندوستان میں اس ساز کے نمونے بلا شک و شبہہ دوسری صدی قبل از مسیح کے پائے گئے ہیں (ہندوستانی میوزیم، کلکتہ میں بھارھٹ Bharhut کے سنگ تراشی کے نمونے)۔ اس سے بعد کے زمانے کے ہندوستانی نمونوں کے لیے دیکھیے J. Am. OS : ۱ : ۲۴۴ و ۲۵۳؛ Burgess : Buddhist Stupas of Amaravati and Jaggayyapeta، شکل ۷۔ افغانستان سے آئے ہوئے اس آرائشی حاشیے (پہلی صدی عیسوی) میں بھی اس کی شکل موجود ہے جسے میجر جنرل کننگھم Canningham نے برٹش میوزیم کو بطور تحفہ پیش کیا تھا۔

روایت ہے کہ ایران میں لوگ شاپور اول (۲۴۱ء تا ۲۷۲ء) کے عہد میں عود سے واقف تھے اور کہا جاتا ہے اسی بادشاہ کے عہد میں اس کی ایجاد ہوئی تھی (ابوالفداء: Historia ante-islamica، ص ۸۲)؛ تاہم زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ یہ آلہ بربط ہوگا جو عود کی ایک اصلاح یافتہ صورت ہے، کیونکہ شاید اس کا پیٹ بجائے چمڑے کے لکڑی کا بنا دیا گیا تھا۔ ایرانی اسے بَربَط کے نام سے اس لیے موسوم کرتے تھے کہ اس کا سینہ (بر) بطخ کی چھاتی کے مشابہ تھا (مفاتیح العلوم، ص ۲۳۸؛ دیکھیے Lane : Lexicon)۔ J.P.N. Land کی رائے میں ایرانی عود جس کا ذکر عربی مصنف کرتے ہیں، اصل میں ایک دو تارہ طنبور تھا (Trans. 9th Congress of Orientalists، ۱۸۹۱ء، ص ۱۵۴)، لیکن ساسانی تصاویر (چوتھی پانچویں صدی) میں ایرانی عود کے نمونوں کی شکل محفوظ رہ گئی ہے جس میں چار تار دکھائے گئے ہیں (Dalton : Treasures of the Oxus، بار دوم، ص ۲۱۱)، اور تاروں کی یہ تعداد دوسرے مآخذ سے بھی ثابت ہوتی ہے (JRAS، ۱۸۹۹ء، ص ۵۹)۔ ہمیں العِقدالفرید (۳ : ۱۸۱) سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ ملک عراق میں ساتویں صدی کے آخر میں دو تار کا عود بھی موجود تھا اور آٹھویں نویں صدی کے دو تار والے بربط کے خاکے بھی محفوظ ہیں (Pezard : La ceramique archaique de l'Islam، لوحہ ۶۷)۔ قبل از اسلام عرب غسانیوں کا سب سے ممتاز ساز بربط ہی تھا (الاغانی، ۱۶ : ۱۵) اور اہل شام بھی اسلام کے ابتدائی زمانے میں اسے استعمال کرتے تھے (الاغانی، ۳ : ۸۴)۔ یونانی ساز βαρβιτος بھی غالباً مشرق ہی سے مستعار لیا گیا ہے (Athenaeus : Deip، ۴ : ۱۴) اور استرابو Strabo اس کے غیر یونانی نام کا ذکر کرتا ہے (Geog.، ۱۰ / ۳ : ۱۷)۔

بقول الحربی (م ۸۹۸ء) کِران بھی ایک قسم کا عود ہی تھا اور اسے کِران اس لئے کہتے تھے کہ اسے سینے پر لٹکا کر بجایا جاتا تھا۔ اس ساز کا ذکر امرؤ القیس (الشلاحی، ورق ۱۵) نے بھی کیا ہے۔ مُوتَر کا ذکر لبید (م ۶۶۲ء) نے کیا ہے اور عام طور پر اس کے متعلق خیال ہے کہ یہ ایک قسم کا عود ہی تھا (Lane : Lex، ۱ : ۱۲۶)۔ جیسا کہ پہلے بیان ہوا چھٹی صدی کے اواخر میں النَّضر بن الحارث عود کو عراق سے لایا اور اسے مکّے میں متعارف کیا (المسعودی : مروج، ۸ : ۹۳ تا ۹۴)۔ اس کی نمایاں خصوصیت غالباً یہ تھی کہ اس کا شکم چوبی تھا (عُود = لکڑی)۔ الکلبی (م ۷۶۳ء) لکھتا ہے (الاغانی، ۷ : ۱۸۸) کہ مدینے میں جس شخص نے سب سے پہلے عود نوازی کی وہ سائب خاثر (م ۶۸۳ء) تھا۔ ۶۸۴ء کے قریب ابن سریج [رک بآں] ایک ایسا عود بجایا کرتا تھا جس کی ساخت ایرانی نمونے کی تھی (الاغانی، ۱ : ۹۸)؛ (دیکھیے عود کا

خاکہ در *Die Malereien von Samarra* : Herzfeld، ۱۹۲۷ء) ۔ یہ ایرانی قسم کا عود عرب برابر استعمال کرتے رہے تاآنکہ زلزل (م ۷۹۱ء) [رک بان] نے "عود شبوط" (الاغانی، ۵ : ۲۳) یعنی مکمل عود ایجاد کیا ؛ تاہم ایرانی عود یعنی بربط بھی اس خاص عود کے ساتھ ساتھ مقبول رہا، اور دسویں صدی کے عراقی عود کو بھی ایک قسم کا بربط ہی سمجھنا چاہیے، جس کا نمونہ Bowen نے *Life and Times of ʿAli b. ʿIsa* (سرورق) میں دکھایا ہے ۔ دسویں گیارھویں صدی کے ایک ہسپانوی ۔ موری صندوقچے پر جو عود کی تصویر دی گئی ہے اور جو "البرٹ میوزیم لنڈن" میں محفوظ ہے، اس کے متعلق بھی یہی بات کہی جا سکتی ہے (*The Legacy of Islam*، شکل ۸۹)؛ اور بارھویں صدی کا جو عود *Cantigas de Santa Maria*، (*Notes on Early Spanish Music* : Riaño، شکل ۴۵) میں دکھایا گیا ہے، وہ تو بلاشک و شبہہ بربط ہی ہے (دیکھیے عود، در شکل ۴۴ ب) ۔ اس قسم کے دوسرے آلات جن کا ہمیں علم ہے پیپا اور قبوس ہیں ۔ پیپا اہل چین کا نام نہاد "غبارہ نما ستار" (balloon guitar) ہے (*Chinese Music* : Van Aalst، شنگھائی ۱۸۸۴ء، ص ۶۴) جس کے متعلق خیال یہ ہے کہ اہل چین اسے ہان Han خاندان کے عہد سے استعمال کر رہے ہیں ۔ مغل اسے تیرھویں صدی میں عراق لائے اور ابن غیبی (م ۱۴۳۵ء) اس کی کیفیت بیان کرتا ہے ۔ اس کے نمونے مغل ۔ ایران کی مصوری میں مل سکتے ہیں (*Miniatures* : Marteau-Vever، *Persanes*، ۱۹۱۳ء، شکل ۲۱۲) ۔ المطرزی (م ۱۲۱۶ء) ایک ساز کا ذکر کرتا ہے جسے وہ معزف (رک بہ معزف) کہتا ہے اور لکھتا ہے کہ یہ ساز ایک قسم کا طنبور تھا جو اہل یمن نے بنایا تھا ۔ تاج العروس کے مصنف کے قول کے مطابق یہ وہی ساز ہے جسے آج کل قبوس کہتے ہیں ۔ قبوس (الحجاز)، قبوس (عمان)، قنبوص (حضر موت)، قبوز یا قوبوز (ترکی) ایک بہت قدیم آلۂ موسیقی ہے ۔ ممکن ہے کہ المسعودی کی مروج میں براسقہ کے آلۂ موسیقی کا جو مبہم سا نام قنذورہ یا غیروارہ درج ہے، وہ کاتب نے غلطی سے قوبوزہ کے بدلے لکھ دیا ہو (*Studies in Oriental Instruments* : Farmer، ص ۹۵؛ *History of Arabian Music*، ص ۶) ۔ اولیا چلبی (سترھویں صدی) لکھتا ہے کہ قوپوز کو محمد ثانی (م ۱۴۸۱ء) کے ایک وزیر نے ایجاد کیا تھا، جس کا نام احمد پاشا ہرسک اوغلی تھا ۔ اس کے بیان کے مطابق یہ ایک کھوکھلا ساز ہے جو "شش تار" سے چھوٹا ہے اور اس میں تین تار ہوتے ہیں (*Travels* [سیاحت نامہ]، ۱/۲ : ۲۳۵) ۔ اس کے برعکس ابن غیبی (م ۱۴۳۵ء) کا قول ہے کہ قوپوز رومی کے پانچ دوھرے تار ہوتے ہیں ۔ اس ساز کو اب ترک استعمال نہیں کرتے، اگرچہ کوبزۃ، کوبوز کے ناموں سے یہ آلہ اب تک پولینڈ، روس اور بلقان میں رائج ہے، لیکن یہاں اس کی شکل خاص عود کی سی ہوتی ہے، نہ کہ بربط کی سی ۔ موجودہ الحجاز میں جو قبوس مستعمل ہے، وہ ایک لمبا، بیچ سے اُتھلا بربط ہوتا ہے جو سارے کا سارا کھوکھلا ہوتا ہے ۔ اس کا شکمی حصہ چرمی ہوتا ہے اور اس میں چھے تار ہوتے ہیں، اس کے متعلق دیکھیے *Studies* : Farmer، ص ۷۲ ۔ (حضرمی عود کے لیے دیکھیے **Landberg** : *Arabica*، ۳ : ۱۵، ۲۹، ۱۱۳ ۔ ملایا کے گمبوس کے لیے دیکھیے *Journal of the Straits Branch of the R.A.S.*، (عدد ۴۰)، ص ۱۳، شکل ۵) ۔ ترکستان میں کسی قدر ابتدائی زمانے کا ایک خمیدہ ساز ہوتا ہے جسے قوپوز کہتے ہیں (فطرت : ازبک قلاسیق موسیقاسی، [illegible] [رک بہ قوپوز]).

وہ عود جسے زُلزُل نے آٹھویں صدی میں رواج دیا تھا، اس کی گردن بظاہر آج کل کے عود کے مانند الگ ہوتی تھی اور بربط، یعنی ایرانی عود کی، جو عرب لوگ اس زمانے تک استعمال کرتے رہے، گردن علیحدہ نہ ہوتی تھی، بلکہ یہ پورا ساز سر سے لے کر نیچے تک ایک ہی لکڑی سے تراش لیا جاتا تھا۔ زُلزُل کے عود الشَّبوط کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کی شکل شَبّوط نامی مچھلی سے مشابہ تھی۔ عرب لغت نویسوں نے شَبوط مچھلی کی جو صورت بیان کی ہے اس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ زُلزُل کے عود کی شکل ناشپاتی کی سی، بلکہ بیضوی ہو گی (دیکھیے ہسپانوی machete، در Engel : *Mus. Instr. in the South Kensington Museum*، لوحہ بالمقابل ص ۲۳۸، جو مچھلی کی شکل کا ہے)۔ ہم دیکھتے ہیں کہ الشَّبوط عود کی شکل صدیوں تک مسلمانوں کی نقاشی میں دکھائی جاتی رہی، لیکن ناشپاتی شکل کے کاسے کی جگہ آخر میں بربط طرز کا کاسہ زیادہ مقبول ہو گیا (Lachmann : *Musik des Orients*، لوحہ ۱۱)۔ زِریاب (آٹھویں نویں صدی عیسوی)، مشہور اندلسی موسیقار، کی بابت کہا جاتا ہے، کہ اس نے بغداد میں عود میں کچھ اصلاح کی اور اندلس میں اس نے چوبی مضراب کی جگہ، جو اس وقت تک وہاں رائج تھی، پر کی مضراب رائج کی (المقّری : *Analectes*، ۲ : ۸۶ تا ۸۷)۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نے ایک پانچواں تار بھی بڑھا دیا تھا۔ اس بارے میں الکِندی (م ۸۷۳ء) اور الفارابی (م ۹۵۰ء) دونوں نے بحث کی ہے۔ عود کے تاروں کی انسان پر کیا تاثیر ہوتی ہے؟ اس کے مفصّل بیان کے لیے دیکھیے Farmer : *from The influence of Music Arabic Sources*، لندن ۱۹۲۶ء۔

اس زمانے میں عود کے مختلف حصوں کے نام یہ تھے: راس (سر)، ملاوی (تا [illegible] چابیاں)، انف (ڈھبری = nut)، اِبریق یا عُنُق (گردن)، اوتار (تار)، دساتین (چوڑیاں، پردے)، مُشْط (نیچے کی مثلث تارتختی = bridge tail-piece)، وجہ (بطن)، عَین (آواز یا ہوا کا سوراخ)، مضراب (Plectrum)۔ ان تاروں اور دساتین کے مخصوص ناموں کے لیے رک بہ فن موسیقی۔ اس کے طول و عرض کے علاوہ دیگر تفاصیل بھی الکندی (برلن، مخطوطات، عدد ۵۵۳۰، ورق ۲۵)، الفارابی (D'Erlanger : *La musique Arabe*، ۱ : ۱۶۳)، اخوان الصفا (مطبوعہ بمبئی، ۱ : ۹۸) اور الخوارزمی (مفاتیح العلوم، ص ۲۳۸) نے تحریر کی ہیں۔ صفی الدّین عبدالمؤمن (م ۱۲۹۳ء: [رک بآن]) کے زمانے تک عود کے پانچ تار ہو چکے تھے (Carra de Vaux : *Le traité des rapports musicaux*، ص ۵۲)، اور مشرق میں یہ دستور سولھویں صدی عیسوی تک جاری رہا۔ یہ آلہ، جسے عود کامل کہتے تھے، قدیم معیاری عود (عود قدیم) کے مقابلے میں قدرے بڑا ہوتا تھا۔ عود قدیم میں صرف چار تار ہوتے تھے۔ ایرانی تصاویر میں بعض بڑے بڑے عودوں کے نمونے نظر آ جاتے ہیں (*Isl*، ۳ : شکل ۶)۔ کَنْزُ التُّحَف نام کا ایک رسالہ فارسی زبان میں موسیقی پر موجود ہے (آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی) اور اسی رسالے کی ایک نقل ترکی زبان میں احمد اوغلو شکراللہ (نویں ہجری / پندرھویں صدی عیسوی) نے کی ہے۔ ان دونوں میں عود کی ساخت کے متعلق پوری تفصیلات موجود ہیں (Farmer : *Studies in Oriental Musical Instruments*، ج ۲، ۱۹۳۹ء، ص ۸۸-۹۸)۔ دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی میں المغرب میں جو کتابیں موسیقی پر لکھی گئیں، ان میں چار سے زیادہ تاروں والے عود کا ذکر کہیں بھی نہیں آتا (وہی مصنف : *An old Moorish Lute Tutor*، ص ۳)۔ قرون وسطی کے عود (دیکھیے وہی مصنف : *Arabic Musical MSS.*،

در Bodlian Library، ۱۹۲۵ء) کی طرح آج کل کے عود میں چوڑیاں (دساتین) نہیں ہوتیں، یعنی وہ پردے جو تار یا تانت کے ذریعے گردن کے گرد بندھے ہوتے ہیں ۔ موجودہ زمانے کے مراکشی عود کے متعلق، جس میں چار دوہرے تار ہوتے ہیں، دیکھیے Höst : Nachrichten Von Marokos und Fes، (۱۷۸۱ء)، ص ۲۶۱، لوحہ ۳۱، اور سات دوہرے تاروں والے ساز کے لیے دیکھیے Lavignac : Encyc. de la Musique، ۵ : ۲۹۳۷ ۔ Russel (Nat. hist. of Aleppo، بار دوم، ۱۷۹۴ء) اور Niebuhr (Reisebeschriebung von Arabien und anderen umliegenden Ländern، ۱۷۷۴ تا ۱۷۷۸ء) نے عود کا کہیں ذکر نہیں کیا ہے، لیکن سات دوہرے تاروں والے ساز کا ذکر اور اس کی پوری تفصیل Villoteau نے اپنی تصنیف Description de l' Égypte (۱۸۰۹ تا ۱۸۲۶ء)، ۱ : ۸۴۷ میں دی ہے ۔ موجودہ زمانے کے مصری عود میں پانچ دوہرے تار ہوتے ہیں (درویش محمد : صفاء الاوقات، قاہرہ ۱۹۱۰ء، ص ۱۱؛ محمد کامل الخلعی : الموسیقی الشرقی، قاہرہ ۱۹۰۴ء)، اگرچہ کہیں کہیں چھے دوہرے تار بھی پائے جاتے ہیں (Lavignac : کتاب مذکور، ص ۲۷۸۵) ۔ شام اور فلسطین میں اوائل انیسویں صدی میں ایک سات دوہرے تار والا آلہ مستعمل تھا (مشاقہ : رسالۃ الشہابیہ)، لیکن اب پانچ دوہرے تاروں کے مقابلے میں اس کا رواج ترک ہو گیا ہے (Dalman : Palästinischer Diwan؛ M.F.O.B. ج ۶، لوحہ ۳؛ Z.D.P.V. ج ۱۰، لوحہ ۴) ۔ ترکی میں چھ تاروں والا عود زیادہ پسند کیا جاتا ہے، جس میں پانچ دوہرے تار ہوتے ہیں اور ایک اکہرا (Lavegnac : کتاب مذکور، ۵ : ۳۰۱۷؛ فخری بے : نظری و علمی عود درس لری، استانبول) ۔ عود کے نمونے کئی عجائب [illegible] (South Kensington، لنڈن، عدد ۶۸۹، ۶۶۹؛ برسلز، عدد ۱۶۴؛ نیو یارک، عدد ۳۲۸) ۔ یورپ میں یہ نام اور یہ ساز دونوں عربوں کی بدولت آئے ہیں (العود = پرتگیزی : alaud، ہسپانوی : laud، فرانسیسی : luth، جرمن : laute، انگریزی : lute) ۔

ابن غیبی لکھتا ہے کہ تُحفہ العود [معمولی عود سے] نصف کا ہوتا ہے ۔ کُوِیتَرہ یا کُوِیتَرہ وہ عود ہے جس کا کاسہ چھوٹا اور کم گہرا ہوتا ہے، کیونکہ اس کا سر زاویہ کی بجائے قدرے ترچھا جوڑا جاتا ہے ۔ یہ تمام مغرب میں عام طور پر رائج ہے اور اس میں چار دوسرے تار ہوتے ہیں (Salvador-Daniel : La Musique Arabe، ۱۸۷۹ء، ص ۸۱؛ Christianowitsch : Esquisse historique de la musique arabe، ص ۳۰، شکل ۴) ۔ یہ نام، کِیتارہ یا کیثارہ کا عوامی اسم تصغیر ہے ۔ یہ ساز اندلس میں دسویں صدی کی ابتدا تک مستعمل تھا (العقد الفرید) ۔ الشقندی (م: ۱۲۳۱ء)، جس ساز کو کنیرہ لکھتا ہے اور جس کا حوالہ المقری (Analectes، ۲ : ۱۴۴) نے بھی دیا ہے، بلاشک و شبہ کِیترۃ ہی ہے (دیکھیے Dozy : Suppl. Dict. Arabes، اور Fagnan : Add. aux ... Dict. Arabes) ۔ گیارھویں صدی (Seybold : Gloss. Lat-Arabicum) اور تیرھویں صدی (Schiaparelli : Voc. in Arabico) میں کیثار اور کیثارہ لاطینی زبان کے لفظ Oithara کے ہم معنی تھے ۔ کُوِیترہ کے نمونوں کے لیے دیکھیے برسلز، عدد ۲۹۲ تا ۲۹۵؛ نیو یارک، عدد ۱۰۴؛ پیرس عدد ۸۵۲ ۔ لوطہ کُوِیترہ سے کچھ ملتا جلتا ہے ۔ اس کے چار دوہرے تار ہوتے ہیں اور ترکی میں بہت مقبول ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اطالیا ہی کا ساز تھا اور اس کا نام بھی اسی ملک سے مستعار لیا گیا ہے ۔ اس نے یقیناً بعد کے زمانے میں یہاں رواج پایا کیونکہ اولیا [illegible] کا ذکر نہیں کرتا ۔ رود

کی اصل ایران سے ہے اور اس کے معنی بھی تار ہیں۔ یہ بھی عودھی کی طرح کا ایک ساز تھا (دیکھیے Advielle : کتاب مذکور، ص ۱۴) ۔ ابن غیبی رود خانی (Bodleian Library، مخطوطہ مارش، عدد ۸۲۸)، یا رود خانی نام کے ساز کا ذکر کرتا ہے (Bodleian Library، مخطوطۂ Ouseley، عدد ۲۶۳؛ دیکھیے رُود جامہ در Vuller : Lexicon) ۔ رُودک اور رُودہ کا ذکر بھی کیا جاتا ہے ۔ اولیا چلبی ایک رودہ کا ذکر کرتا ہے، جو اسی زمانے میں کسی شخص شکر اللہ بیگ نے ایجاد کیا تھا ۔ وہ لکھتا ہے کہ یہ چار تار سے ملتا جلتا ہے ۔ المقری (Analectes، ۲ : ۱۴۳ تا ۱۴۴)، الشقندی (م ۱۲۳۱ء) کے حوالے سے، اندلس میں رُوطہ کا ذکر کرتا ہے ۔ ممکن ہے کہ یہ وہی ہو، جسے لاطینی میں ruta، ruda یا rute کہتے تھے ۔ شہ رُود یا شاہ رُود، ۹۱۲ء میں حکیم بن احوص [= الاحوص؟] السغدی نے ایجاد کیا تھا (مفاتیح العلوم، ص ۲۳۷، دیکھیے Kosegarten : Lib. Cant.، ص ۴۳، اور Carra de Vaux : کتاب مذکور، ص ۶۱) ۔ الفارابی کے زمانے میں اس میں تین سپتکون (octaves) کی گنجایش ہوتی تھی (کتاب مذکور، ص ۲۴) ۔ ابن غیبی لکھتا ہے کہ اس کے دس دوھرے تار ہوتے تھے اور یہ معمولی عود سے دوگنا ہوتا تھا ۔ طرب الفتح اور طرب زور کی کیفیت بھی ابن غیبی نے بیان کی ہے ۔ اول الذکر کے چھے دوھرے تار ہوتے تھے (دیکھیے طرب رُوب در Z.D.M.G.، ۲۰ : ۲۹۳) ۔ ہندوستان کے ایک ساز میں طرب کا لفظ اب بھی ملتا ہے (سھتنہ، کتاب مذکور، ص ۹۷) ۔ غالباً یورپ کے ساز tiorba کی اصل یہی طرب ہے (Farmer : Historical Facts for the Arabian Musical Influence، ص ۱۴۳) ۔ ابن غیبی اوزان کا ذکر بھی کرتا ہے یہ ایک ترکی ساز تھا جو مصر کے مملوک سلاطین کو بہت پسند تھا (المقریزی: Quatremère، Hist. des Sult. Mamlouks، ۱/۱ : ۱۳۶) ۔ یہ یقیناً کوئی ڈھول یا نقارہ نہ تھا، جیسا کہ Quatremère سمجھتا ہے، کیونکہ ابن غیبی اسے سہ تارہ عودوں میں شامل کرتا ہے اور لکھتا ہے کہ ترک مغنی اسے چوبی مضراب سے بجایا کرتے تھے ۔ رُباب (بالضم بمعنی عود) اور رَباب بالفتح (سارنگی) دو مختلف ساز ہیں ۔ رُباب ایران اور مشرقی ترکی کا ساز ہے جس کا کاسہ محرابی ہوتا ہے اور کمر کے قریب اندر کو خم بنے ہوتے ہیں ۔ بارھویں صدی عیسوی کے ایک رُباب (غلطی سے رَباب لکھا گیا) کے بارے میں دیکھیے The Legacy of Islam، طبع Arnold and Guillaume، شکل ۹ ۔ اس کی تفصیل فارسی کتاب کنزالتحف میں دی گئی ہے (چودھویں صدی عیسوی) ۔ اس کے پیٹ کا نچلا حصہ چرمی ہوتا تھا اور اس پر تین دوھرے تار منڈھے ہوتے تھے ۔ ابن غیبی کا قول ہے کہ بعض اوقات چار یا پانچ تار بھی چڑھا دیے جاتے تھے ۔ ایران میں اس کا استعمال متروک ہو چکا ہے، اگرچہ ترکستان میں اسے اب تک پسند کیا جاتا ہے، مگر یہاں صرف تین اکہرے تار اکٹھے چڑھائے جاتے ہیں اور ان کے ساتھ بارہ امدادی (sympathetic) تار اور ہوتے ہیں (فطرت : کتاب مذکور، ص ۳۲) ۔ یہ ساز ہندوستان (Day : کتاب مذکور، ص ۱۲۸)، اور چین میں (Lavignac : کتاب مذکور، ۱ : ۹۷۱) میں بھی مستعمل رہا ۔ مغنی یا موغنی صفی الدین عبدالمؤمن (م ۱۲۹۴ء) کی ایجاد ہے ۔ یہ ایک قسم کا بڑا عود ہے اور کنز التحف (چودھویں صدی)، ابن غیبی اور اولیا چلبی نے اس کا ذکر کیا ہے ۔ اس کی شکل اور دوسری تفصیلات کے متعلق : دیکھیے

Farmer : Studies in Orien al musical Instruments، ص ۳۱ تا ۵۱ و سرورق۔ ایک اور ساز جسے ابن غیبی نے شِدُرغُو لکھا ہے (دیکھیے Sachs : Lexikon، بذیل مادہ شِدُرغُو)، ایک لمبا ساز ہوتا تھا، اور اس کے نصف پیٹ پر چمڑا منڈھا ہوتا تھا۔ اس کے چار تار ہوتے تھے اور بقول ابن غیبی زیادہ تر ملک چین میں استعمال ہوتا تھا۔ روح افزا [ساز] کا کاسہ نیم کرے کی شکل کا ہوتا تھا اور اس میں چھے دوہرے تار ریشم یا دھات کے ہوتے تھے۔ ایرانی تصویروں میں اور بھی کئی نیم کروی ساز ملتے ہیں (Pantheon، ۱۹۲۹ء، ص ۱۲۷؛ Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst، ۱۹۱۱ء، ۱: ۱۵۱)۔

مآخذ: (۱) مطبوعہ کتابیں: (۱) Farmer : Studies in Oriental musical Instruments، لندن ۱۹۳۱ء؛ (۲) وہی مصنف: History of Arabian Music، لندن ۱۹۲۹ء؛ (۳) وہی مصنف: An old Moorish Lute Tutor، لندن ۱۹۳۳ء؛ (۴) Sachs : Reallexikon der Musikinstrumente، برلن ۱۹۱۳ء؛ (۵) Lachman : Musik des Orients، بریسلاؤ ۱۹۲۸ء؛ (۶) Land : Reherches sur l'historire de la gamme Arabe (Actes du VIèm Congr. Inte. Orient)، ۱۸۸۳ء؛ (۷) وہی مصنف: Remarks on the earliest Development of Arabic Music (Trans. Intr. Congr. Orient ۱۸۹۲ء)، لندن ۱۸۹۳ء؛ (۸) Kosegarten : Alii Ispahanensis Liber cantilenarum magnus ...، Greifswald ۱۸۴۰ تا ۱۸۴۳ء؛ (۹) d'Erlanger : La Musique Arabe، ۱: الفارابی، پیرس ۱۹۳۰ء؛ (۱۰) Carra de Vaux : Le traité des rapports musicaux ... par Safi-ed-Din Abd al Mumin، پیرس ۱۸۹۱ء؛ (۱۱) Ronzevalle : Un traite de musique Arabe moderne (MFOB، ج ۶)، بیروت ۱۹۱۳ء؛ (۱۲) E. Smith : A treatise on Arab Music (J. Am. O.S.، ج ۱، بوسٹن (U.S.A.) ۱۸۴۷ء؛ (۱۳) الخوارزمی: مَفَاتِیحُ العُلُوم، طبع Van Vloten، لائیڈن ۱۸۹۵ء؛ (۱۴) اخوان الصفا: رسائل، بمبئی ۱۸۸۷ء تا ۱۸۸۹ء؛ (۱۵) Die Abhandlungen d. Ichwanes-Safa، طبع Dieterici، لائپزگ ۱۸۸۶ء؛ (۱۶) درویش محمد: صفاء الاوقات، قاہرہ ۱۹۰۰ء؛ (۱۷) علی نقی خان وزیری: تعلیمات موسیقی، و دستور تار ایران (بدون تاریخ)؛ (۱۸) La Borde : Essai sur la musique ancienne et moderne، پیرس ۱۷۸۰ء؛ (۱۹) Description de l'Égypte, état moderne، ج ۱، پیرس ۱۸۰۹ء تا ۱۸۲۶ء؛ (۲۰) Kiesewetter : Die musik der Araber، لائپزگ ۱۸۴۲ء؛ (۲۱) Soriano Fuertes : Música ... Arabe-Española، بارسلونا ۱۸۵۳ء؛ (۲۲) Fetis : Histoire général de la musique، ج ۲، پیرس ۱۸۶۹ء تا ۱۸۷۶ء (مؤخر الذکر پانچ مصنفین کے حوالوں کے استعمال میں احتیاط کی ضرورت ہے)؛ (۲۳) Helmhotz : On the Sensations of Tone، ترجمہ از A. J. Ellis، طبع سوم ۱۸۹۵ء؛ (۲۴) Ribera : La música de las cantigas ...، میڈرڈ ۱۹۲۲ء؛ (۲۵) Uspensky : Klassicheskaya Muzyka Uzbekov (Sovietsky Uzbekistan)، تاشقند ۱۹۲۷ء؛ (۲۶) Upensky و Belaiev : Turkmenskaya Muzyka، ماسکو ۱۹۲۸ء؛ (۲۷) فطرت: اوزبک کلاسیق موسیقاسی، تاشقند ۱۹۲۷ء؛ (۲۸) Salvador-Daniel : La musique arabe، الجزائر ۱۸۷۹ء؛ (۲۹) Christianowitsch : Esquisse historique de la musique Arabe، کولون ۱۸۶۳ء؛ (۳۰) Delphin et Guin : Notes sur la poésie et la musique arabes dans le Maghrib Algérian، پیرس ۱۸۸۶ء؛ (۳۱) Sachsse : Palästinensische Musikinstruments (Z.D.P.V.، ج ۱)، لائپزگ ۱۹۲۷ء؛ (۳۲) Advielle : La musique chez les Persans en 1885، پیرس

۱۸۸۵ء؛ (۲۳) Ankermann : Die afrikanischen Musikinstrumente، مطبوعہ لائپزگ؛ (۲۴) Bonanni : Gabinetto Armonico، روم ۱۷۲۲ء؛ (۲۵) مو علی : کشف القناع، الجزائر ۱۹۰۴ء.

مخطوطات : الکندی : مخطوطات برٹش میوزیم Or ۲۳۶۱، ورق ۱۶۵؛ (۲) مخطوطہ برلن، عدد ۵۵۰۳، ورق ۳۱ ب، ۵۵۳۰ ورق ۲۵؛ (۳) ابن سینا : الشفاء، انڈیا آفس مخطوطہ، عدد ۱۸۱۱، ورق ۱۴۳؛ (۴) النجاۃ، مخطوطہ باڈلین، Marsh عدد ۵۲۱، ورق ۱۶۸ ب؛ (۵) ابن زیلہ : مخطوطہ برٹش میوزیم Or ۲۳۶۱، ورق ۲۲۵؛ (۶) صفی الدین : کتاب الادوار، مخطوطہ برٹش میوزیم Or ۱۳۶، ورق ۱۸؛ (۷) الشیرازی : درۃ التاج، مخطوطہ برٹش میوزیم، عدد ۷۶۹۴؛ (۸) الآملی : نفائس الفنون، مخطوطہ برٹش میوزیم Add ۱۶۸۲۷، ورق ۴۳۳؛ (۹) در علم موسیقی، مخطوطہ کتب خانہ John Ryland، عدد ۳۳۶ (فارسی) ۷۳؛ (۱۰) شرح مولانا مبارک شاہ، مخطوطہ برٹش میوزیم Or ۲۳۶۱؛ (۱۱) کنزالتحف، مخطوطہ برٹش میوزیم اور ۲۳۶۱ ورق ۲۶۲ ب؛ (۱۲) ابن غیبی : جامع الالحان، مخطوطہ باڈلین کتب خانہ، Marsh عدد ۸۲۴، ورق ۷۶ ب (نیز دیکھیے اس کی تصانیف مختصر الالحان اور مقاصد الالحان، جو دونوں باڈلین لائبریری میں موجود ھیں)؛ (۱۳) الجرجانی : مناقب العلوم، مخطوطہ برٹش میوزیم، ۲۱۴۴، ورق ۷۲ ب؛ (۱۴) الہیثمی : کف الرعاع، مخطوطہ برلن، عدد ۵۵۰۵.

مذکورہ بالا سازوں کے مجموعے : ساؤتھ کنسنگٹن South Kensington لنڈن : Engel : Descriptive catalogue of the musical instruments in South Kensington Museum، لنڈن ۱۸۷۴ء؛ نیو یارک : Catalogue of the Crosby Brown Collection of Musical Instruments، نیو یارک ۱۹۰۲-۱۹۰۷ء؛ برسلز : Mahillon : Catalogue du musée Instrumental du Conservatoire Royal de Musique، Gent، تاریخ ندارد؛ پیرس : Chouquet : Le Musée du Conservatoire National de Musique Catalogue descr.، پیرس ۱۸۸۴ء، مع supplements از Pillaut، پیرس ۱۸۹۴ء، ۱۸۹۹ء و ۱۹۰۳ء.

(H. G. FARMER)

عوذلی : (جمع = عواذل، عام بول چال میں عوذلہ؛ رک بہ العود، بجای ذ کے د سے در الہمدانی، مواضع کثیرہ)، (الف) ایک قبیلے کا خاندانی لقب. (ب) مغربی عدن کے ایک ضلع کا نام (تقریباً دو هزار مربع کیلومیٹر، آبادی دس هزار نفوس)۔ یہ ضلع زبرین یافعی (مغرب)، فضلی (جنوب) اور عولقی (مشرق) کے علاقوں کے درمیان واقع ھے۔ شمال میں ۱۹۳۴ء کی مقررہ (Status) (quo) سرحد سے پرے، خاھر (دھر) (مشتق از ظاهر؛ دیکھیے الہمدانی) اور رصاص (پای تخت بیضاء یعنی بسورہ) کے اضلاع ھیں۔ خاھر کا ایک حصہ (جس کا مرکز عریب ھے) اور دثینہ (مع قلیتہ) عواذلہ کے ضلع میں شامل کر لیے گئے ھیں۔ اس کے شمالی حصے پر الکور (کور) کا زبردست پہاڑ حاوی ھے جو سرو حمیر اور سرو مذحج کے درمیان ایک سد راہ کا کام دیتا ھے (الہمدانی، ص ۸۰، ترجمہ Forrer، ص ۱۰۲ : کور غلط اعراب کے ساتھ)؛ اس پہاڑ کی بلندی تقریباً دو هزار میٹر ھے۔ سیڑھی نما پہاڑی ڈھلوانوں اور مکیرس اور لودر (الکور کے شمال اور جنوب میں علی الترتیب) کے زرخیز مرتفع میدانوں میں باھر کے ملکوں میں بھیجنے کے لیے سبزیاں اور پھل کاشت کیے جاتے ھیں۔ شہد اس سر زمین کی خاص پیداوار ھے، جس کی آب و ہوا تقریباً منطقہ حارہ کی سی ھے۔ یہاں کا سلطان عواسج قبیلے سے تعلق رکھتا ھے جو قدیم قبیلۂ ھشم کی ایک شاخ ھے؛ اسی لیے اس کا خاندانی نام [illegible] ھے۔ وہ لودر میں رہتا ھے

(جسے العَذر بھی کہتے ھیں) ۔ سابقہ صدی کے اواخر میں (Landberg : Dathina، ص [illegible]) خاندانی مناقشات کے بعد سیاسی حالات میں استحکام پیدا ہو گیا؛ صالح بن حسین جبلی نے ۱۹۱۴ء میں انگریزوں سے ایک عہد نامہ کیا ۔ آبادی زیادہ تر آزاد قبیلوں پر مشتمل ہے، جو صرف جنگ کے موقعوں پر سلطان کی اطاعت کرتے ھیں ۔ سرحدی علاقوں میں (بالخصوص دثینہ میں) مقامی شیوخ تقریباً خود مختار ھیں ۔ زرہ میں ایک شرعی عدالت ہے اور ضلع میں دو خود کفیل مدرسے اور دو دوا خانے بھی ھیں ۔ مودر اور مکیرس میں ہوائی جہازوں کے اترنے کی جگہیں بھی ھیں۔

مآخذ : (۱) H. von Maltzen : Reise nach Südarabien، [illegible] ۲۸۰ (مع نقشہ)؛ (۲) A. Sprenger : Die alte Geographie Arabiens، [illegible]؛ (۳) C. Landberg : Arabica، [illegible]؛ (۴) وہی مصنف : Études، ج ۲، مواضع کثیرہ (بالخصوص [illegible])؛ (۵) Wyman Bury : The land of Uz، ۱۹۱۱ء، ص [illegible]؛ (۶) Doreen Ingrams : A survey of social and economic conditions in the Aden protectorate، ۱۹۴۹ء، مواضع کثیرہ (مع نقشہ)۔

(O. LOFGREN)

• **عَوض** : (عربی) عوض سے فقہ اسلامی میں مراد ہر وہ چیز ہے جس کا کسی معاہدے یا بیع، یا کسی اور طرح کے سمجھوتے کے ضمن میں، اپنی ذمے داری پورا کرنے کی ضمانت کے طور پر، فریق ثانی کے لیے دینا یا کرنا ضروری ہو۔

(TH. W. JUYNBOLL)

• **العَوفی** : محمد بن محمد بن یحیی بن طاہر بن عثمان العوفی، البخاری، الحنفی، چھٹی صدی ہجری کے اواخر اور ساتویں صدی ہجری کے اوائل کا ایک مشہور عالم ۔ کتابوں میں اس کا لقب کہیں نورالدین، کہیں سدید الدین اور کہیں جمال الدین مذکور ہے ۔ لیکن اس کے معاصرین میں سے ایک شخص نے جس نے فارسی زبان میں اس کی مدح لکھی ہے، اس کا لقب جمال الدین تحریر کیا ہے اور ایک اور شخص نے جس نے اس کا قصیدہ عربی زبان میں لکھا ہے، اسے سدیدالدین کا لقب دیا ہے ۔ گویا اس کے کئی لقب تھے جن میں سے جمال الدین اور سدید الدین زیادہ مستند ھیں ۔ وہ مشہور صحابی عبدالرحمنؓ بن عوف کی اولاد سے تھا ۔ اسی بنا پر اس کے خاندان نے عوفی کی نسبت اختیار کر لی تھی، چنانچہ وہ بھی اسی نسبت سے مشہور ہے ۔ اس کا دادا قاضی شرف الدین ابو طاہر یحیی بن عثمان العوفی ماوراء النہر کے جید علما میں سے تھا اور عربوں کے انساب (علم الرجال) اور جرح و تعدیل میں بہت دسترس رکھتا تھا ۔ اس کا ماموں شرف الزمان مجد الدین محمد بن ضیاء الدین عدنان سرخکتی طبیب ماوراء النہر میں آل افراسیاب، یعنی شاہان خانیہ کے ایک بادشاہ قلیج طمغاج خان ابراہیم بن الحسین کا درباری اور اس کا معالج خصوصی تھا ۔ عوفی بخارا میں پیدا ہوا اور وہیں اس نے تعلیم پائی [اس کی صحیح تاریخ پیدایش معلوم نہیں] بعد ازآں اس نے تکمیل علم اور بزرگوں کی زیارت کے لیے ماوراء النہر، خراسان اور ہندوستان سمرقند، آموی (آمل) خوارزم، نیشاپور، ہرات، اسفزار، اسفرائن، شہر نو اور نسا، سیستان، فراہ، لاہور، غزنین، کھمبایت، [جہاں وہ کچھ عرصے قاضی کے منصب پر مامور رہا] نہر والہ اور دہلی کے شہروں کی طرف متعدد سفر کیے، بہت سے عالموں سے ملاقاتیں کیں اور ان سے علمی فیوض حاصل کیے ۔ علاوہ بریں وہ اپنے زمانے کے بادشاہوں اور حکمرانوں کے ہاں بھی معزز تھا ۔ اس کے اساتذہ

میں بخارا کے حنفی رؤسا کے خاندان آلِ بُرہان کے مشہور علما میں سے امام برہان الاسلام تاج الدین عمر بن مسعود بن احمد اور امام رکن الدّین مسعود بن احمد شامل ہیں، جو امام زادہ اور مشہور فقیہ ہیں اور ۶۱۷ھ / [۱۲۲۰ء] میں بخارا میں مغلوں کے ہاتھوں مارے گئے تھے، نیز مشہور عارف شیخ مجد الدّین ابوسعد شرف بن مؤید بن ابوالفتح الغالب البغدادی الخوارزمی ہیں، جو جمادی الآخرہ ۶۰۷ھ / [۱۲۱۰ء] کے آخری دن خوارزم میں قتل ہوئے تھے۔ اس کا پہلا سفر ۵۹۷ھ / [۱۲۰۱ء] میں سمرقند کی طرف ہوا، جہاں وہ قلیج ارسلان خاقان نصرۃ الدّین عثمان بن ابراہیم المعروف بہ سلطان السّلاطین پسر قلیج طمغان خان کے دفتر انشاء کا رئیس مقرر ہوا اور سلطان کے ساتھ ادبی مباحثے اور مناظرے کرتا رہا۔ ۶۰۰ھ میں وہ خراسان کے شہر نسا میں اور ۶۰۳ھ / [۱۲۰۶ء] میں نیشاپور میں اور ۶۰۷ھ / [۱۲۱۰ء] میں اسفزار میں تھا۔ خراسان کے ایک سفر میں رہزنوں نے اس کا سامان لوٹ لیا اور وہ پاپیادہ خالی ہاتھ استرآباد اور خوارزم کے درمیان واقع شہر نو میں پہنچا۔ اس علاقے کے مشہور و معروف امیر کبود جامہ نصرۃ الدین نے اس کی مدد کی۔ ۶۰۷ھ میں غالباً مغلوں کے فتنے سے بچنے کے لیے وہ سندھ گیا اور ناصر الدّین قباچہ کے دربار میں پناہ گزین ہوا، جو ۶۰۲ھ / [۱۲۰۵ء] سے ۶۲۵ھ / [۱۲۲۷ء] تک سلطان شہاب الدّین یا معزالدّین غوری کی طرف سے سندھ کا حکمران تھا۔ مغلوں کے فتنے کے دوران خراسان کے بہت سے بزرگوں نے اس کے ہاں پناہ لی تھی اور اس نے ان کی بہت امداد کی تھی۔ ۶۱۷ھ / [۱۲۲۰ء] میں وہ قباچہ کا ملازم تھا۔ اور ۶۲۵ھ [۱۲۲۷ء] تک اوچہ میں جو بہاولپور کے مضافات میں ہے، اور اس وقت قباچہ کے زیر حکومت تھا، اس کا قیام رہا اور اس دوران میں اس نے کتاب لُباب الالباب لکھی اور اسے قباچہ کے وزیر عین الملک فخر الدّین حسین بن شرف الملک رضی الدّین ابوبکر الاشعری کے نام سے منتسب کیا۔ ۶۲۵ھ / [۱۲۲۷ء] میں سلطان شمس الدّین التُتمِش نے جو غوریوں ہی کا پروردہ تھا اور دھلی میں خاندان شمسیہ کا بانی بناء ناصر الدّین قباچہ سے جنگ کرنے کے لیے سندھ پر لشکر کشی کی۔ ناصر الدّین قباچہ اپنے لشکر، مال اور خزانے کو لے کر بھکر کے قلعے کی طرف چلا گیا جو دریائے سندھ کے وسط میں شکارپور کے نزدیک شہر سکھر اور روہڑی کے درمیان واقع ہے اور وہاں قلعہ نشین ہو گیا۔ شمس الدین التُتمِش نے اپنے وزیر نظام الدّین قوام الدّین محمّد بن ابو سعید الجُنیدی کو بھکر کے قلعے کا محاصرہ کرنے کے لیے بھیجا۔ جب ناصر الدّین قباچہ کا قافیہ تنگ ہو گیا اور قلعہ سر کر لیا گیا تو اس نے اپنا مال اور خزانہ اپنے بیٹے علاء الدّین فیروز شاہ کے ہاتھ التُتمِش کے پاس بھیج دیا اور اس سے معافی کا خواستگار ہوا۔ التُتمِش نے مطالبہ کیا کہ قباچہ خود اس کے پاس آئے، لیکن اس نے یہ ذلّت گوارا نہ کی اور شنبہ ۱۹ جمادی الثّانیہ کی رات کو بھکر کے قلعے سے نکل کر [کشتی کے ذریعے] دریائے سندھ میں سفر اختیار کیا [لیکن کشتی ڈوب گئی] اور وہ ہلاک ہو گیا۔ اس کی موت کے بعد اس کا سارا مال و منال شمس الدّین کے ہاتھ لگا۔ اس نے سندھ اور ملتان کی ولایتوں پر قبضہ جما لیا۔ جو لوگ ناصر الدّین قباچہ کے ساتھ بھکر کے قلعے میں گئے تھے ان میں عوفی بھی تھا۔ اس زمانے میں ناصر الدّین قباچہ نے اسے کتاب جوامع الحکایات و لوامع الرّوایات کی تالیف پر مامور کر رکھا تھا۔ عوفی نے یہ کتاب بھکر کی فتح اور ناصر الدّین کی موت کے بعد پایۂ تکمیل کو پہنچائی اور نظام الملک الجُنیدی کے نام سے منتسب کی۔ ۶۲۵ھ / [۱۲۲۸ء] کے بعد سے عوفی دھلی میں

شمس الدّین التّتمش کی ملازمت میں رہا ۔ آخری واقعہ جس کی طرف اس نے جوامع الحکایات و لوامع الرّوایات میں اشارہ کیا ہے، وہ شمس الدّین التّتمش کے خلاف لکھنوتی کے والی ملک اختیار الدّین دولت شاہ بلکا ابن حسام الدّین یا غیاث الدّین عوض خلجی کی بغاوت اور ۶۲۸ھ [۱۲۳۰ء] میں اس کا مارا جانا ہے ۔ اس کے بعد عوفی کے بارے میں کوئی اطلاع نہیں ملتی ۔

محمد عوفی اپنے زمانے میں ایران کے بڑے ادیبوں میں ایک ادیب ہوا ہے ۔ اس کی پہلی تالیف لباب الألباب ہے ۔ یہ شروع سے لے کر ساتویں صدی ہجری کے آغاز تک کے ایرانی شعرا کا سب سے قدیم تذکرہ ہے ۔ کئی پرانے شاعروں کے حالات اور منتخب اشعار جو آج ہمیں معلوم ہیں، اسی کتاب کی وساطت سے ہم تک پہنچے ہیں ۔ یہ کتاب جو ایران کے ۲۹۹ شاعروں کے مختصر حالات اور منتخب اشعار پر مشتمل ہے، دو جلدوں میں ہے ۔ پہلی جلد کی چار فصلوں میں بادشاہوں، وزیروں اور عالموں کے حالات قلم بند کیے گئے ہیں اور دوسری جلد کی چار فصلوں میں شاعروں کے حالات اور اشعار دیے گئے ہیں ۔ عوفی نے [جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے] یہ کتاب ۶۱۸ھ / [۱۲۲۱ء] میں ہندوستان میں تالیف کی ۔ اس کی دوسری تالیف جوامع الحکایات و لوامع الروایات چار حصّوں میں منقسم ہے ۔ ہر حصے میں پچیس باب ہیں ۔ یہ کتاب بہت مفید معلومات اور تاریخی سواد کی حامل ہے جو اس نے بہت سی ایسی کتابوں سے لیے ہیں جن میں سے اکثر زمانے کی دست برد کا شکار ہو چکی ہیں اور ہم تک نہیں پہنچیں، اس لیے یہ کتاب اسلام، ایران، اور ہندوستان کی تاریخ اور مصنف کے زمانے تک کے بڑے بڑے آدمیوں کے حالات کے لیے ایک اہم ترین تاریخی ماخذ ہے ۔ چونکہ آخری واقعہ جو اس کتاب میں درج ہے، ۶۲۸ھ / ۱۲۳۰ء کا ہے، اس لیے ظاہر ہے کہ یہ کتاب اسی زمانے میں لکھی گئی ہو گی ۔ اس کتاب کے بہت سے قلمی نسخے ایران، ترکی، ہندوستان اور یورپ کے کتب خانوں میں موجود ہیں ۔ ابھی اس کتاب کا پورا متن طبع نہیں ہوا ۔ عوفی کی ایک اور تالیف عربی کتاب الفرج بعد الشدۃ کا فارسی ترجمہ ہے جو قاضی ابوعلی محسن بن علی بن محمد بن داؤد التّنوخی (م ۔ ۳۸۴ھ) کی تصنیف ہے ۔ عوفی نے جوامع الحکایات میں خود اس امر کی تصریح کر دی ہے کہ اس نے اس کتاب کا فارسی ترجمہ کیا اور اس کی بہت سی حکایتوں کو کتاب مذکور میں نقل کیا ہے [یہ ترجمہ اس نے ۶۲۰ھ / ۱۲۲۳ میں کھنبایت میں مکمل کیا جہاں وہ اس زمانے میں قاضی تھا] ۔ اسی تصنیف کتاب الفرج بعدالشدۃ کا فارسی ترجمہ عوفی کی وفات کے پچاس سال بعد حسین بن اسعد بن حسین مؤیّدی دھستانی نے آٹھویں صدی ہجری کے اواخر میں دوسری بار کیا ۔ اس ترجمے کے نسخے تو ملتے ہیں لیکن عوفی کے ترجمے کا تاحال کوئی نشان نہیں ملا ۔

مآخذ : (۱) محمّد العوفی : لُبابُ الألباب، نصف اول، طبع ایڈورڈ براؤن، لائیڈن ۱۹۰۶ء، نصف ثانی طبع ایڈورڈ براؤن، لائیڈن ۱۹۰۳ء؛ (۲) محمّد نظام الدّین : *Introduction to the Jawami' ul Hikayat wa Lawami' ul Riwayat of Sadidu' ud din Muhammad al 'Awfi*، لنڈن ۱۹۲۹ء؛ (۳) محمد العوفی : منتخب جوامع الحکایات و لوامع الرّوایات، طبع محمد تقی بہار، تہران ۱۳۲۴ء؛ (۴) محمد العوفی : کتاب مذکور کے پندرہ ابواب، طبع محمد رمضانی، تہران ۱۳۳۵ھ؛ (۵) محمد العوفی : کتاب لُباب الألباب، پوراً متن تصحیحات و حواشی اور تعلیقات کے ساتھ، طبع سعید نفیسی، تہران [illegible] سدید الدّین : جوامع الحکایات

و لوامع الروایات، حصہ اوّل، طبع محمد امین، تہران ١٣٣٠ھ؛ [ای] ووؔ لائیڈن طبع جدید، ج ١، کراسہ ١٦، ص ٧٦٣، ٥٦٥، بذیل مادہ عوفی، مقالہ از نظام الدین].

(سعید نفیسی)

عَوْل: (ع: لفظی معنے زیادتی کے ذریعے انحراف)، کسی ورثے کی تقسیم میں مکسور حصوں کی تقسیم کے وقت وارثوں کے مجموعی حصّے کے ایک اکائی سے بڑھ جانے کی صورت میں مشترک مقسوم علیہ (denominator) کو بڑھا دینا۔ اس طریقۂ عمل سے قدرتی طور پر انفرادی حصوں پر یہ اثر پڑتا ہے کہ ان کی رقم گھٹ جاتی ہے۔ مثال کے طور پر ایک آدمی ایک بیوہ، دو بیٹیاں اور ماں باپ چھوڑ کر مرا۔ اس کی جایداد کی تقسیم کے وقت دونوں بیٹیوں کا حصہ $\frac{2}{3} = \frac{16}{24}$، بیوہ کا حصّہ $\frac{1}{8} = \frac{3}{24}$، باپ کا حصہ $\frac{1}{6} = \frac{4}{24}$ اور ماں کا حصہ $\frac{1}{6} = \frac{4}{24}$ ہو گا۔ ان سب مقسوموں (numerators) کا مجموعہ ٢٧ ہو جاتا ہے، لہذا مقسوم علیہ کو بڑھا کر ٢٧ کر دیا جاتا ہے اور دونوں بیٹیوں کا حصہ $\frac{16}{27}$ ہوتا ہے، بیوہ کا $\frac{3}{27} = \frac{1}{9}$، اور باپ اور ماں دونوں کا الگ الگ $\frac{4}{27}$۔ اس طرح کے مخصوص مسئلے کو المسئلۃ المنبریہ کہتے ہیں، کیونکہ [حضرت] علیؓ کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ جب یہ مسئلہ ان کے سامنے پیش ہوا تو وہ منبر پر تشریف رکھتے تھے اور انہوں نے بلا تأمّل اسے حل کر دیا۔ اہل السنۃ و الجماعۃ کی فقہ میں عول کے مسئلے کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ اباضی بھی اسے تسلیم کرتے ہیں، لیکن وہ اس کی ابتدا حضرت عمرؓ سے منسوب کرتے ہیں۔ اس کے برعکس اثنا عشری شیعیوں نے اس اصول تقسیم کو مسترد کر دیا ہے اور وہ اس کے بدلے بیٹی (یا بیٹیوں) یا یک جدی رشتہ داروں کا حصہ تو کم کر دیتے ہیں لیکن سگی بہن (یا بہنوں) کا حصہ کم نہیں کرتے۔

مآخذ: (١) عبدالقادر محمد: (کتاب النہر الفائض) *Der überfliessende Strom in der Wissenschaft des Erbrechts der Hanefiten und Schafeiten*، طبع و ترجمہ L. Hirsch، لائپزگ ١٨٩١ء، ص ٦٣ ببعد؛ (٢) W. Marçais: *des parents et alliés*، Rennes ١٨٩٨ء، ص ٤٣ ببعد؛ (٣) E. Sachau: *Muhammedanisches Recht nach Schafiitischer Lehre*، شٹٹگرٹ و برلن ١٨٩٧ء، ص ٢٥٦ (ایک خاص صورت)؛ (٤) D. Santillana: *Sommario del diritto malechita di Halil ibn Ishaq*، میلان ١٩١٩ء، ص ٨٢٩؛ (٥) وہی مصنف: *Istituzioni*، ٢: ٥١٢ ببعد؛ (٦) سیف بن عبدالعزیز الرُّواحی: النّبع الفائض، قاہرہ ١٣٠٥ھ، ص ٦٠ ببعد؛ (٧) A. Querry: *Droit Musulman, recueil de lois concernant les musulmans schyites*، ج ٢، پیرس ١٨٧٢ء، ص ٣٧٩؛ (٨) Sir R. K. Wilson: *Anglo Muhammadan Law*، بار ششم، پیرا ٩٠٣.

(ادارہ ووؔ، لائیڈن بار دوم)

عَوْلَقی: (جمع = عوامی تلفّظ میں موالق، اشتقاق صرفی کے لیے دیکھیے Landberg، ٢: ١٦٨٣ ببعد) (الف) قبائلی وفاق اور (ب) جنوبی عرب میں ایک علاقے کا نام جو بحر الہند اور صحراے رَمْلَۃُ السَّبْعَتَیْن (Sabateyn) کے درمیان واقع ہے۔ یہ جمہوریہ جنوبی یمن کا انتہائی مشرقی ضلع ہے۔ اس کی حدود اربعہ حسب ذیل ہیں: مغرب میں فَضْلی، عَوْذَلی اور بِیْحانی کے اضلاع، مشرق میں عرقہ کا علاقہ ذِیبی، بَلْحاف کی واحدی سلطنت اور جردان کا غیر متعینہ علاقہ؛ عرمہ (عُرمہ) بشمول شَبْوہ اور آل بَریک۔ اس سرزمین کو کورالعود (کورعوذلہ) کا سلسلہ دو بہت مختلف قسم کے نصف حصوں میں تقسیم کرتا ہے:

۱ - بالائی عولقی علاقہ (تقریباً ایک لاکھ مربع کیلومیٹر، آبادی تیس لاکھ پچاس ہزار) مقابلتاً بہت زیادہ زرخیز، اور طاقتور ہے، آب و ہوا گرم ہے، زرخیز زمین میں گندم، مکئی، تمباکو اور نیل پیدا ہوتا ہے۔ شمال میں ارض انمہاجر کا علاقہ اس مائل وفاق کے قبضے میں ہے (دیکھیے الہمدانی، ص ۹۰) جس میں مرازیق، ربیز، ہمام، دیان اور دفار کے چھوٹے قبیلے شامل ہیں۔ یہ لوگ انصاب (نصاب) کے گرد آباد ہیں، جو بالائی عوالق کے سلطان کی قیام گاہ ہے۔ ارض مرخہ کا وسیع مرتفع میدان بھی اسی کے قبضے میں ہے جہاں نسیین بدوی واسطہ، ہجر اور ہجیر میں رہتے ہیں۔ اس علاقے کی بڑی بڑی وادیاں [ندیاں] یہ ہیں: عبادان، صراء، خورہ اور مرخہ۔ شمال مغرب میں بیحان القصاب سے تھوڑے ہی فاصلے پر خبت کی عمدہ نمک کی کانیں ہیں۔ دوسرا بڑا قبائلی وفاق معن یا معن (دیکھیے معن، معان Minaeans) کے قدیم شہر (سوق) یشبوم کے گرد جو اس علاقے کے جنوب مشرق میں ہے، مجتمع ہے۔ یہاں ایک دوسرا سردار شیخ عوالق رہتا ہے جو سلطان کی طرح عستہ معن ہی میں سے منتخب ہوتا ہے۔ ان کی قبائلی شاخیں یہ ہیں: ملجم، بوبکر، باراس، عتیق، سلیمان، توسفہ، مقرحہ، اور نوبان۔ یہ قبیلے زیادہ تر خود مختار "قبیلی" ہیں۔ یہ جنگ و جدال کے شائق ہیں اور اکثر اوقات ملک کے باہر خدمات کے لیے بھرتی ہو جاتے ہیں۔ ۱۹۰۳ء میں شیخ یشبوم محسن بن فرید نے انگریزوں سے عہدنامے کیے اور ۱۹۰۴ء میں سلطان عوض بن صالح نے۔ انصاب میں ایک ہوائی اڈہ بھی ہے۔

(۲) زیرین عولقی علاقہ (رقبہ اسّی ہزار مربع کیلومیٹر، آبادی بارہ تا پندرہ ہزار) اس علاقے کا زیادہ تر حصہ شور اور بنجر ہے اس کے پہاڑوں پر شاذ و نادر ہی اتنی بارش ہوتی ہے کہ ندیاں بہ سکیں۔ سب سے اہم وادی مغربی احوَر (دوسرا نام عُرب) ہے جو دثینہ سے آنے والی وادی جعر اور وادی ذیفہ (لیقہ) کے ملنے سے بنتی ہے، جو حبان [رُکّ بان] کے جنوب سے شروع ہوتی ہے اور مقعہ کے اونچے میدانوں میں سے گزرتی ہے۔ یہاں حمیری ذیلی قبائل (مشائخ) آباد ہیں، یعنی کُموتن وادی لباخہ میں اور اہل شمع مخبلہ میں جو یشبوم کے جنوب میں ہے۔ انھیں اس علاقے کے باکاظم قبیلے کے غیر مہذب بدویوں پر ایک قسم کا اقتدار حاصل ہے جو اس علاقے کے تمام مغربی اور جنوبی حصوں میں پھیلے ہوئے ہیں۔ وادی دیقہ کے دوسرے شہر اور قصبے خبر، شعجمہ اور قلیتہ ہیں۔ ساحل پر چھوٹے چھوٹے گاؤں ہیں، جن میں ماہی گیر آباد ہیں۔ سلطان احوَر (حور) میں رہتا ہے، جو ساحل سے تقریباً پانچ کیلومیٹر کے فاصلے پر وادی سے ذرا مشرق کی طرف ہٹ کر آباد ہے۔ ابین اور لحج کی طرح احوَر سے مراد اصل میں پورا ضلع اور پھر اس کا مرکز المجالی ہے (بقول لینڈ برگ Landberg، ۲: ۷۴۳، ۱۳۲۶، ۱۸۳۴)، جو دیہات کا ایک سلسلہ ہے نہ کہ شہر۔ باشندوں (تقریباً پانچ ہزار) کا خاص پیشہ زراعت ہے۔ ان لوگوں نے انگریزوں سے جو عہد نامہ ۱۸۸۸ء میں کیا تھا اس کی تحریر ۱۹۴۳ء میں سلطان عیدروس بن علی (مقتول در ۱۹۲۸ء) نے کی تھی۔ اس مشاورتی عہدنامہ کا نتیجہ ملک کی بہتر حفاظت اور زراعت و تجارت کی ترقی کی شکل میں ظاہر ہوا ہے۔ یہاں ہوائی جہازوں کا ایک اڈہ اور وائرلیس اسٹیشن بھی ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس ضلع میں ایک ابتدائی اور ایک ثانوی مکتب بھی موجود ہے۔

مآخذ: (۱) A. von Maltzan: *Reise nach Sudarabien*، Braunschweig ۱۸۷۳ء، ص ۲۳۹ تا
(۲) C. Landberg: *Tribus du* ۱۹۰۱ء، (نقشہ)؛

Sultanat des ʿAwâliq Supérieurs، (= Arabica، ۳ : ۲۷ تا ۵۳)؛ (۳) وہی مصنّف : Études، ج ۲ (Daṯina)، ۱۷۳۵ء، بمواضع کثیرہ؛ (۴) Wyman Bury : The land of Uz، ۱۹۱۱ء، ص ۱۵۶ تا ۲۲۰، ۲۸۰ ببعد (مع نقشہ)؛ (۵) امین ریحانی : مُلُوکُ العرب، ج ۱، ۱۹۲۹ء، ص ۳۸۳)؛ (۶) Doreen Ingrams : A survey of Social and economic Conditions in the Aden Protectorate، ۱۹۴۹ء، مواضع کثیرہ (مع نقشہ).

(O. LÖFGREN)

⊗ **عہد** : (ع) [مادّہ ع - ہ - د = عَہِدَ عہدًا سے مصدر، بمعنی] کسی چیز کی نگہداشت اور خبرگیری کرنا۔ اسی بنا پر اس پختہ وعدے کو بھی عہد کہا جاتا ہے، جس کی نگہداشت ضروری ہوتی ہے۔ لغت میں عہد کا مادّہ متعدّد معانی میں مستعمل ہے: پہچاننا، حفاظت کرنا، وصیت کرنا، ذمے دار بنانا، معاہدہ کرنا، حلیف بنانا، وفا، ضمان، امان، ذمہ، دوستی، وغیرہ [دیکھیے ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادّہ]۔ اس سے مشتق تمام الفاظ میں حفاظتِ شی کا مفہوم ضرور پایا جاتا ہے، اسی مناسبت سے ولی العہد جانشین کو اور اہل العہد ذمّیوں کو کہتے ہیں۔

لفظ عہد بمعنی وعدہ کے متعدد مترادفات ہیں، جو قرآن مجید میں بھی پائے جاتے ہیں: وعدہ، یمین، حِلف، مِیثاق، اِصر، عَقد، امانت وغیرہ، مگر باوجود ترادف کے ان کے معانی میں باریک فرق پایا جاتا ہے مثلاً وعدہ [از مادّہ وَعَدَ وَعدًا] یکطرفہ عہد کو کہتے ہیں، حِلف، حلفی معاہدے کو کہتے ہیں۔ جبکہ یمین (= اَیمان) سے مراد وہ معاہدہ ہے جسمیں فریقین ایک دوسرے کے سیدھے ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر عہد کرتے ہیں۔ میثاق وہ پختہ عہد ہے جس میں یمین اور عہد دونوں کا مفہوم پایا جاتا ہے، جس کے توڑنے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا اور عقد میں عہد سے زیادہ پختگی سمجھی جاتی ہے۔ قرآن مجید میں معاہدے کے لیے عقد اور عہد دونوں مستعمل ہیں۔ بعض علماے لغت نے عقد و عہد میں یہ فرق کیا ہے کہ عقد ہمیشہ فریقین کے درمیان ہی ہوتا ہے، لیکن عہد کبھی یک طرفہ معاہدے کے لیے بھی استعمال ہو سکتا ہے، اس لیے ہر عقد کو عہد نہیں کہہ سکتے جبکہ ہر عہد کو عقد کہہ سکتے ہیں۔ الرازی نے عقد و عہد کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ لفظ عہد سے ہر فریق معاہدہ کی پابندی دوسرے پر ڈالتا ہے، لیکن عقد سے پابندی خود پر عائد ہوتی ہے۔ امانت میں بھی حفاظت، نگہداشت اور ذمہ داری پوری کرنے کا مفہوم موجود ہے۔ القرطبی کے خیال میں امانت عہد سے زیادہ عام ہے اس لیے امانت میں عہد داخل ہے۔ لفظ اِصر بھی قرآن مجید میں معاہدہ کے معنی میں مستعمل ہے (نیز دیکھیے معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ).

قرآن مجید میں بعض مقامات پر ایک ہی آیت یا ایک سیاق و سباق میں عہد و اَیمان (مثلاً ۹ [التّوبۃ] : ۱۲)، عہد و وعد (۹ [التوبۃ] : ۷۵ - ۷۷ و ۱۱۱)، عہد و میثاق (۱۳ [الرّعد] : ۲۰) اکھٹے ملتے ہیں۔ ان مترادف الفاظ سے تاکید کے علاوہ لفظ عہد کے معنی متعین کرنے میں بھی مدد ملتی ہے.

لفظ عہد قرآن مجید میں مندرجہ ذیل معانی میں مستعمل ہے : (۱) وصیت اور حکم : یعنی کسی سے عہد و پیمان لے کر اس پر قائم رہنے کی تاکید کرنا، مثلاً: وَ لَقَدْ عَہِدْنَاۤ اِلٰۤی اٰدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِیَ وَ لَمْ نَجِدْ لَہٗ عَزْمًا (۲۰ [طٰہٰ] : ۱۱۵)، یعنی اور ہم نے آدمؑ سے اس سے پہلے عہد لیا تھا، مگر وہ بھول گئے اور ہم نے ان کے ارادے میں مضبوطی نہ پائی [نیز ۲ [البقرۃ] : ۱۲۵؛ ۳ [آل عمران]

۱۸۳، ۱۸۲: (۲) معاہدہ: وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا (۱۷ [بنی اسرائیل] : ۳۴)، یعنی اور اپنے کیے ہوئے عہد پورے کرو، بیشک عہدوں کے متعلق باز پرس ہوگی (نیز دیکھیے ۲ [البقرۃ] : ۱۰۰، ۱۷۷؛ ۹ [التوبۃ] : ۱۲)؛ (۳) ذمے داری: قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ (۲ [البقرۃ] : ۱۲۴)، یعنی اللہ تعالیٰ نے کہا میرا یہ عہد ظالموں کو شامل نہیں ہوگا؛ (۴) وعدہ: وَمَنْ اَوْفٰى بِعَهْدِهٖ مِنَ اللّٰهِ (۹ [التوبۃ] : ۱۱۱)، یعنی اور اللہ سے کون زیادہ اپنے عہد کی پاسداری کرنے والا ہوسکتا ہے؛ (۵) وفاے عہد: وَمَا وَجَدْنَا لِاَكْثَرِهِمْ مِّنْ عَهْدٍ (۷ [الاعراف] : ۱۰۲)، یعنی اور ہم نے ان میں سے اکثروں میں اپنے وعدے کی پابندی نہیں پائی؛ (۶) زمانہ: اَفَطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ (۲۰ [طٰہٰ] : ۸۶)؛ یعنی کیا تم پر (مجھے گئے) زیادہ وقت گزر گیا تھا؛ (۷) نذر: وَمِنْهُمْ مَّنْ عٰهَدَ اللّٰهَ (۹ [التوبۃ] : ۷۵)، اور ان میں سے بعض وہ ہیں جنھوں نے اللہ سے یہ عہد کیا تھا (نذر مانی تھی)۔

قرآن مجید میں عَہْدُ اللّٰہ کی اصطلاح متعدد جگہ مستعمل ہوئی ہے (مثلاً ۲ [البقرۃ] : ۲۷؛ ۳ [آلِ عمرٰن] : ۷۷؛ ۶ [الانعام] : ۱۵۲؛ ۱۶ [النّحل] : ۹۱ وغیرہ)۔ عہد اللہ سے مراد وہ تمام معاہدے اور اقرار ہیں، جو خدا اور بندے کے درمیان طے پاتے ہیں۔ اس قسم کے جملہ معاہدات کو قرآن مجید میں بار بار پورا کرنے کی تاکید اور اس کے توڑنے کی مذمت کی گئی ہے (دیکھیے آیات بالا)۔ عہد اللہ قرآن مجید کی مخصوص اصطلاح ہے۔ اسی بنا پر اس کے مفہوم معنی میں مفسّرین نے تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ الراغب اصفہانی کے خیال میں اس سے مراد کبھی تو وہ صلاحیت ہوتی ہے جو خالق کائنات نے انسانی عقل میں ودیعت کی ہے، کبھی اس سے مراد وہ احکام ہوتے ہیں جن کا پیغمبر علیہ السّلام نے کتاب و سنت کے ذریعہ حکم دیا ہے، اور کبھی اس سے مراد وہ ذمّے داریاں ہوتی ہیں جن کی بجا آوری گو شرعاً تو واجب نہیں ہوتی، مگر انسان خود قول و قرار کے ذریعے ان کو اپنے اوپر لازم کرتا ہے (دیکھیے مفردات، بذیل مادہ)۔ ابن العربی مالکیؒ لکھتے ہیں کہ عہد اللہ سے مراد وہ سارے احکام اور ذمّے داریاں ہیں جو خدا کی طرف سے انسانوں پر عاید کی گئی ہیں۔ خداوند تعالیٰ نے ان احکام و فرائض سے انسانوں کو آگاہ کیا اور انسانوں سے ان کو پورا کرنے کا ذمّہ لیا ہے؛ الرازی کے نزدیک عہد اللہ کا عمومی مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص خدا پر ایمان لا کر اس بات کا عہد کرے کہ وہ اسلام کے جملہ احکام کی پابندی کرے گا۔ اس کے بعض دوسرے خصوصی معانی بھی ہیں، جو یہ ہیں: (۱)۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے ہاتھ پر بیعت کرنا؛ (۲) ایک آدمی کا دوسرے کے ساتھ اپنے اختیار سے معاہدہ کر کے معاہدے کا پابند بننا اور بنانا؛ (۳)؛ جہاد و جملہ مالی حقوق کی ذمہ داریاں؛ (۴)۔ نذر ماننا اور قسم کھانا؛ (۵) جملہ احکام و نواہی جو انسانوں کو خدا کی طرف سے دیے گئے ہیں ان کو ماننا۔ خلاصہ یہ کہ اگر عَہْدُ اللّٰہ سے مراد بندے کا خدا سے کیا ہوا معاہدہ سمجھا جائے تو اس کا مطلب احکام الٰہی ہوں گے اور اگر اس سے انسان کا انسان سے کیا ہوا معاہدہ سمجھا جائے تو اس سے مراد وہ معاہدات ہیں جو انسان روز مرہ خدا کا نام لیکر کرتا ہے۔

قرآن مجید کی اس اہم اصطلاح عَہْدُ اللّٰہ سے ہی اسلام میں جملہ قوانین، معاہدات اور اسلامی نظام قانون کی داغ بیل پڑی ہے۔ جن دنیاوی یا دینی فرائض کا ادا کرنا انسان کے ذمّہ واجب ہے ان میں کوتاہی کرنا یا ادا نہ کرنا عَہْدُ اللّٰہ کو توڑنے کے مترادف ہے۔ اگر کسی کام کی ادائی اس پر قانوناً و اخلاقاً واجب ہے تو اس کو پورا کرنے

پر کسی سے معاوضہ لینا اور بغیر کچھ لیے اس کی تکمیل نہ کرنا اللہ کے عہد کو توڑنا ہے۔ اسی طرح اگر کسی کام کا نہ کرنا واجب ہو اس کو کسی سے معاوضہ لے کر کر دینا اللہ کے عہد کو توڑنا ہے اور یہی رشوت کی تعریف ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے: وَلَا تَشْتَرُوْا بِعَهْدِ اللّٰهِ ثَمَنًا قَلِيْلًا (۱۶ [النحل] : ۹۵)، یعنی اور اللہ کے عہد کو تھوڑی قیمت لیکر نہ بیچو.

عرفاً عہد اللہ کا استعمال قسم کے معنوں میں ہوتا ہے؛ چنانچہ اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ عَلَیَّ عَهْدُ اللّٰهِ اِنْ فَعَلْتُ كَذَا، (یعنی اگر میں نے یہ کام کیا تو میرا خدا گواہ ہے) تو اس کو قسم سمجھا جائے گا اور اس کے توڑنے پر وہ حانث ہوگا.

خدا اور بندوں کے درمیان معاہدے کا تصور ہمیں قرآن مجید کی آیۃ: اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى شَهِدْنَا (۷ [الاعراف] : ۱۷۲)، [یعنی (خدا تعالٰی نے ابتدائے آفرینش کے وقت اپنے تمام بندوں کی روحیں اکھٹی کر کے کہا): کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ سب نے یک زبان ہو کر کہا: ہاں اور ہم گواہ ہیں]، سے ملتا ہے۔ یہ پہلا معاہدہ ہے جو تخلیق انسانیت سے پہلے ازل میں وجود میں آیا۔ انسانی تخلیق کے بعد بھی انبیائے کرامؑ کے ذریعے سے مختلف قوموں سے، مختلف زمانوں میں، اسی معاہدے کی تجدید اور یاددھانی کرائی گئی۔ اس کے علاوہ ان انبیا سے یہ عہد لیا گیا کہ جو کچھ ان کو خدا کی طرف سے پیغام ملے گا وہ اپنی امتوں کو پہنچا دیں گے (۳۳ [الاحزاب] : ۷)۔ ہر پیغمبرؑ کی امت سے یہ عہد لیا گیا کہ وہ اپنے اوپر نازل شدہ احکام کو دوسروں تک پہنچاتے رہیں گے (۳ [آل عمرٰن] : ۱۸۷؛ ۵ [المائدۃ] : ۱۴)۔ اسی طرح تمام انبیائے کرامؑ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بارے میں عہد لیا گیا [کہ اگر ان کی موجودگی میں آپؐ کا ظہور ہو جائے تو وہ اپنی نبوت چھوڑ کر آپؐ کو اپنا قائد مانیں گے (۳ [آل عمرٰن] : ۸۱)]۔ یہ عہد ایک طرح سے آپؐ کی بعثت کی پیشین گوئی ہے.

انسان کی طبیعت میں چونکہ غفلت و نسیان داخل ہیں، اس لیے وہ اپنے فرائض بھول جاتا ہے؛ چنانچہ [قرآنی مقاصد میں یہ مقصد بھی داخل ہے] کہ انسان کو [اس کی بھلائی ہوئی ذمے داریاں یاد دلائی جائیں۔ اس کائنات میں نائب خداوندی ہونے کی حیثیت سے اس پر جو اخلاقی، مادی اور روحانی فرائض عائد ہوتے ہیں اسے ان کے حسن ادا پر آمادہ کیا جائے]

تاریخ انسانی کے اہم ترین معاہدات میں عہد اَلَسْتُ بھی ہے جس نے روز ازل میں انسان کے دل میں، معرفت و محبت خداوندی کا بیج بویا اور یہ اسی کا ثمرہ ہے کہ انسانی فطرت کی گہرائیوں میں خدا کی طرف میلان، اور اس کی محبت و عظمت پائی جاتی ہے۔ [اسی بنا پر انسان تاریخ کے ہر دور میں کسی نہ کسی رنگ میں اپنے سے بالاتر اور مافوق الفطرت ہستی کی شعوری یا غیر شعوری طور پر پرستش کرتا رہا ہے اور آج بھی کسی نہ کسی رنگ میں اس کی عظمت کا اقرار کر رہا ہے]۔ ایک حدیث میں اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، ارشاد ہے: ہر بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے۔ [پھر اس کے ماں باپ اسے یہودی بنا لیتے ہیں یا نصرانی بنا لیتے ہیں (ابوداؤد، ۵ : ۸۶، عدد ۴۷۱۴؛ مسلم، ۴ : ۲۰۴۷، عدد ۲۶۵۸)]۔ یہاں فطرت سے مراد یہی ازلی صلاحیت ہے، [چنانچہ اسلامی دستور کے مطابق بوقت پیدایش بچے کے دائیں کان میں] اذان اور بائیں میں اقامت کا مقصد بھی اسی عہد کو یاد دلانا ہے.

[قرآن کریم (۲ [البقرۃ] : ۸۰ تا ۸۱، ۱۱۱ تا [illegible]؛ ۳ [آل عمرٰن] : ۷۵ تا ۷۶) سے واضح

ہوتا ہے کہ اللہ تعالٰی نے کسی خاص قوم یا قبیلے سے کسی زمانے میں بھی کوئی ایسا معاہدہ نہیں کیا، جس میں عملی اور معنوی معیار پسندیدگی کے بجائے ان کی نسلی و علاقائی حیثیت کو معیارِ نجات ٹھیرایا گیا ہو؛ البتّہ انبیا کی امتوں سے راہ حق و انصاف پر کاربند رہنے اور اس کے نتیجے میں کامیاب و کامران کیے جانے کے ضرور معاہدات کیے گئے، مگر بدقسمتی سے جب انبیا کی کتب اور ان کے صحیفوں میں تحریف ہوئی تو اس کے نتیجے میں یہ عقیدہ وضع کر لیا گیا کہ خدا تعالٰی نے خاص اقوام سے ہی معاہدہ کیا ہے۔ اس کے نتیجے میں عام گمراہی پھیل گئی۔ اس سلسلے کی واضح مثال عہد نامۂ قدیم و جدید [رک بہ توراۃ، انجیل] ہیں]، جن کو پہلے عہد نامہ (covenant) کہا جاتا تھا۔ آجکل کی اصطلاح میں وصیت *Testament* کہا جاتا ہے.

[بہر حال عہد خواہ بندوں اور خدا کے درمیان طے پائے یا مختلف بندوں کے مابین، اسلام میں اس کی پابندی، اور اس کے مکمّل احترام کا اصول اپنایا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ] اسلام میں وعدہ خلافی اور عہد شکنی سخت گناہ ہے۔ یہاں تک کہ قرآنِ حکیم میں عہد شکنی کی صورت میں شدید عذاب الٰہی کی وعید سنائی گئی ہے (۹ [التّوبہ]: ۷۵ تا ۷۸؛ ۱۷ [بنی اسرائیل]: ۳۴)۔ ایک روایت میں ہے کہ قیامت کے دن عہد توڑنے والے کی پشت پر ایک جھنڈا نصب کیا جائے گا، جو میدان حشر میں اس کی رسوائی کا سبب بنے گا۔ بعض دوسری روایات میں ہے کہ ایفائے عہد نبوت کی نشانیوں میں سے ہے۔ ایفائے عہد کے بارے میں اسلام کی تعلیم بہت سخت ہے۔ پوری جماعت کی طرف سے اگر ایک مسلمان بھی معاہدہ کر لے تو جماعت پر اس کا پورا کرنا واجب ہے۔ اس کو پورا کرنے کی ذمہ داری ساری جماعت پر برابر ہو گی [میثاق مدینہ [رک باں] کی ایک شق (۱۵) یہ بھی تھی کہ: مسلمانوں میں سے ادنی شخص بھی پناہ دے سکتا ہے (الوثائق السّیاسیہ، ص ۱۷)؛ چنانچہ عہد نبوی و عہد صحابہ میں اس کی متعدد مثالیں ملتی ہیں].

جس قوم کے ساتھ کوئی معاہدہ یا صلح ہو چکی ہو؛ اس کے خلاف کوئی جنگی کارروائی کرنا خیانت میں داخل ہے، اگر فریق ثانی کی طرف سے عہد شکنی کا خطرہ ہو تو تب بھی پہلے فریقِ ثانی کو بتلا دینا چاہیے کہ ہم اس معاہدے کے پابند نہیں ہیں تاکہ فریقین برابر ہو جائیں (۹ [الانفال]: ۵۸)۔ یہ اسلام کا عدل و انصاف ہے کہ خیانت کرنے والے دشمنوں کے حقوق کی بھی حفاظت کی جاتی ہے! چنانچہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے جن مشرک قبائل کے ساتھ معاہدات تھے [اور ان کی طرف سے ان معاہدات کی خلاف ورزی دیکھنے میں آ چکی تھی یا متوقع تھی تب بھی] ان کو چار ماہ کی مہلت دی گئی (۹ [التوبہ]: ۱، ببعد)۔ [اور جن مشرکین سے اپنے معاہدات کی کوئی خلاف ورزی صادر نہ ہوئی اور نہ ہی متوقع تھی ان سے کیے گئے معاہدات کا احترام کرنے اور مدّت مقررہ تک ان کی تکمیل کرنے پر زور دیا گیا (۹ [التوبۃ]: ۴)].

جس جماعت سے ایک بار معاہدہ ہو جائے اس معاہدے کو محض دنیاوی اغراض و منافع کے لیے توڑنے کی اجازت نہیں ہے، مثلاً معاہدہ کرنے کے بعد یہ محسوس ہوا کہ جس جماعت سے معاہدہ ہوا ہے وہ کمزور اور تعداد میں قلیل ہے، یا مفلس ہے، اس کے مقابلے میں دوسری جماعت افراد اور سامان کے اعتبار سے طاقتور ہے، تو محض حرص و

طمع کی بنا پر پہلی جماعت سے عہد توڑنا جائز نہیں ہے، بلکہ اپنے معاہدے پر قائم رہنا چاہیے (۱۶ [النحل]: ۹۱، ۹۲)۔ [اسلام میں وفاے عہد کے مقابلے] میں دنیا کے متاع قلیل اور عارضی منافع کی کوئی قیمت نہیں ہے ۔ یہاں اصل قیمت انسانی کردار، اخلاقی اقدار اور جوہر انسانیت کی ہے ۔

مآخذ: (۱) راغب الاصفہانی: المفردات القرآن، اردو ترجمہ، مطبوعہ کراچی ۱۹۶۳ء، بذیل مادہ؛ (۲) ابن منظور: لسان العرب، بیروت ۱۹۵۵ء، بذیل مادہ؛ (۳) احمد بن فارس: مقاییس اللغۃ، قاہرہ ۱۳۶۹ھ، بذیل مادہ؛ (۴) علی اکبر النجفی: التحفۃ النظامیہ فی الفروق الاصطلاحیہ، حیدر آباد، دکن ۱۳۳۰ھ، ص ۹۳؛ (۵) فخر الدین الرازی: تفسیر مفاتیح الغیب، مطبوعۃ قاہرہ ۱۳۰۸ھ، ۳: ۳۳۹، ۵: ۳۳۰ تا ۳۳۷؛ (۶) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۹۳۵ھ، ۱۲: ۱۰۷؛ (۷) ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۷ء، ۲: ۲۵۰؛ (۸) ابو حیان الاندلسی: البحر المحیط قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ۵: ۵۳۳؛ (۹) ابو بکر الجصاص: احکام القرآن، قسطنطینیہ ۱۳۳۵ھ، ۳: ۱۹-؛ (۱۰) J. D. Dougles: *The New Bible Dictionary*، لندن؛ (۱۱) ابن حزم: المحلی، قاہرہ ۱۳۵۰ھ، ۸: ۲۸ تا ۲۹؛ (۱۲) ابو داود: الجامع السنن، کانپور (کتاب الجہاد)؛ (۱۳) البخاری: الجامع الصحیح، مطبوعۃ لائیڈن، کتاب الایمان، باب علامات المنافق؛ کتاب الشہادۃ، کتاب الجزیہ؛ (۱۴) محمد شفیع: معارف القرآن، کراچی ۱۹۷۱ء، ۵: ۳۸۳؛ [(۱۵) مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ العہود، المعاہدات]۔

(احمد حسن [و ادارہ])

عیاض بن موسیٰ: ابوالفضل عیاض بن موسیٰ بن عیاض [بن عمرون] الیحصبی السبتی المالکی معروف بہ القاضی عیاض، [عالم المغرب اور امام اہل الحدیث]، مالکی فقیہ، محدث، مؤرخ، ادیب اور شاعر جو سبتہ (Ceuta) میں ۱۵ شعبان ۴۷۶ھ / ۲۸ دسمبر ۱۰۸۳ء کو پیدا ہوئے اور مراکش میں ۷ جمادی الآخرۃ (۱۴ اکتوبر) یا رجب ۵۴۴ھ / ۱۱ دسمبر ۱۱۴۹ء کو وفات پائی۔

اپنے وطن میں [(قاضی ابو عبداللہ بن عیسیٰ اور ابواسحاق بن الفاسی جیسے فقیہ سے] تعلیم حاصل کرنے کے بعد ۵۰۷ھ/۱۱۱۳ء) میں وہ قرطبہ چلے گئے، جہاں وہ پوری تن دہی سے، بالخصوص حدیث کی، تعلیم میں منہمک ہو گئے اور ابو محمد عبداللہ بن عتاب، ابوالولید ابن رشد، [ابن الحاج، ابوالحسین بن سراج اور ابن السید البطلیوسی] کے درسوں میں شریک ہوتے رہے؛ [پھر اندلس سے تحصیل علم کے لیے مشرق کا رخ کیا اور اکابر اہل علم سے استفادہ کیا]۔ ان کے اساتذہ کی تعداد سو کے قریب ہے ۔ وطن واپس آئے تو انھیں ۵۱۵ھ [میں سبتہ کے] قاضی کے عہدے پر مامور کر دیا گیا جہاں ان کی انتظامی صلاحیت بے حد سراہی گئی۔ ۵۳۱ھ / ۱۱۳۶ء - ۱۱۳۷ء میں وہ [غرناطہ] کے قاضی مقرر کیے گئے، لیکن کچھ عرصے بعد ایک بار پھر سبتہ کے قاضی بنا دیے گئے ۔ الموحدون کو خیر مقدم کہنے والوں میں وہ پیش پیش تھے؛ چنانچہ ان کے شیوخ کے سامنے اظہار اطاعت کرنے کے لیے وہ سلا تک گئے، لیکن جب ۵۴۳ھ / ۱۱۴۸ء - ۱۱۴۹ء میں انھوں نے دیکھا کہ الموحدون باہمی مناقشات کے باعث کمزور ہو گئے ہیں تو اپنے وطن سے ترک وطن کر کے انھوں نے مراکش میں پناہ لی اور وہیں ان کا انتقال ہوا، اور انھیں باب ایلان کے قریب دفن کیا گیا۔

ان بیس کتابوں میں سے، جو ان سے منسوب کی جاتی ہیں، ہمیں صرف حسب ذیل کا علم ہے :

(۱) الشفا بتعریف حقوق المصطفیٰ، حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے سوانح، جس میں معترضین

کو جواب دیے گئے ہیں، مطبوعہ قسطنطنیہ (بدون تاریخ) اور قاہرہ ۱۳۲۷ھ / ۱۳۱۲ھ و ۱۳۳۲ھ (مشکول طباعت)؛ (۲) مشارق الانوار علی صحیح الآثار، یعنی الموطا مالک، صحیح البخاری اور صحیح مسلم کی غیر مانوس اصطلاحات کی لغت، الجزائر، Cat : Fagnan، شمارہ ۱۰۰۵؛ کتب خانہ خدیویہ، فہرست ۱ : ۲۰۳؛ (۳) ترتیب المدارک و تقریب المسالک لمعرفۃ اعلام مذہب مالک، مالکی علما کے سوانح حیات، *Gio.n della* : Zouyah d' al-Hamel، *Real soc. orient. ital*، ۱۰ : ۵۹ تا ۵۷؛ مجریط، Academia، Codera، *Misionhist.*، ص ۲۵۰، شمارہ ۲۰۳؛ حصہ اول جو ص ۲۰۰ پر ختم ہو جاتا ہے، (مقالہ نگار کے پاس)؛ اقتباسات مع ترجمہ در *Centenario della nascita di Michele Amari*، Palermo ۱۹۱۰ء، ۱ : ۲۰۵ تا ۲۷۶ و ۲۳۰ تا ۳۲۸؛ ۲ : ۳۳۳؛ (۴) کتاب الالماع الی معرفۃ اصول الروایۃ و تقیید السماع، مصطلح الحدیث کے موضوع پر، ایاصوفیا، شمارہ ۳۳۴ دو نسخے؛ طبع احمد صقر، قاہرہ و تونس ۱۹۷۰ء؛ (۵) اکمال المعلم فی شرح صحیح مسلم، قسطنطینیہ، نوری عثمانیہ، شمارہ ۱۰۳۵ و راغب پاشا، شمارہ ۳۱۰؛ Casiri، ج ۱، شمارہ ۱۰۰۳ تا ۱۰۰۶؛ (۶) التنبیہات المستنبطۃ علی الکتب المدونۃ، Casiri، ج ۱، شمارہ ۹۸۷، دیکھیے شمارہ ۹۸۹؛ (۷) بغیۃ الرائد لما تضمنہ حدیث ام زرع من الفوائد، حضرت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ و آلہ وسلم کی بیان کی ہوئی ام زرع کی حدیث کی شرح، برلن، شمارہ ۱۰۸۵ و ۱۰۸۶؛ (۸) کتاب الاعلام بحدود قواعد الاسلام، اسلام کے پانچ بنیادی ارکان کی توضیح، [طبع الطنجی رباط ۱۹۶۴ء]؛ مع شرح القباب، الجزائر، Cat : Fagnan، شمارہ ۷۵۰؛ (۹) قرآن کریم سورہ ۶۵ [الطلاق]: ۷ کے الفاظ [سیجعل اللّٰہ بعد عسر یسرا] پر ایک قصیدہ، برلن، شمارہ ۷۶۹۱، ج ۱؛ (۱۰) عقیدہ، کتاب خانہ خدیویہ، فہرست، ۷ : ۲۹۵ (مع شرح از نامعلوم الاسم)۔

مآخذ: (۱) ابن خلکان: وفیات الاعیان، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱ : ۳۹۲؛ (۲) الضبی: بغیۃ الملتمس، میڈرڈ ۱۸۸۵ء، ص ۴۲۵، شمارہ ۱۲۶۹؛ (۳) ابن بشکوال: الصلۃ، میڈرڈ ۱۸۸۲ء، ص ۴۴۶، شمارہ ۹۷۳؛ (۴) ابن الابار: المعجم، میڈرڈ ۱۸۸۶ء، ص ۲۹۴، شمارہ ۲۷۹؛ (۵) الفتح بن خاقان: قلائد العقیان، پیرس ۱۲۷۷ھ، ص ۲۵۵؛ (۶) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، حیدرآباد (بدون تاریخ)، ۴ : ۹۹؛ (۷) السیوطی: طبقات الحفاظ، طبع Wüstenfeld، ۱۶ : ۷؛ (۸) ابن فرحون: الدیباج، فاس ۱۳۱۶ھ، ص ۱۷۷؛ (۹) ابن القاضی: جذوۃ الاقتباس، فاس ۱۳۰۹ھ، ص ۲۷۷؛ (۱۰) الکتانی: سلوۃ الانفاس، فاس ۱۳۱۶ھ، ۱ : ۱۵۱؛ (۱۱) المقری: ازہار الریاض فی اخبار القاضی عیاض، مطبوعۃ تونس ۱۳۲۲ھ؛ (۱۲) Wüstenfeld: *Die Geschichtechreibe d. Araber*، گوٹنگن ۱۸۸۲ء، ص ۸۹، عدد ۲۴۴؛ (۱۳) Pons Boigues: *Ensayo biobiligrafico*، میڈرڈ ۱۸۹۸ء، ص ۲۱۸، شمارہ ۱۷۴، ص ۵۰۰؛ (۱۴) Brockelmann: *GAL*، ۱ : ۳۶۹، تکملہ، ۱ : ۶۳۰؛ (۱۵) Huart: *Litt. arabe*، ص ۲۲۲؛ (۱۶) محمد بن شنب: *Et. sur les pers. ment. dans l'Idjaza du cheikh Abd el-Qādir al-Fāsi*، عدد ۹۰؛ (۱۷) I. Andrae: *Die person Mohammeds*، Upsala ۱۹۱۷ء، ص ۶۰، ۱۱۳، ۱۲۰، ۲۷۴ بعد؛ [(۱۸) مقدمۂ ترتیب المدارک]۔

(محمد بن شنب)

عید: (ع؛ ج اَعیاد)؛ مسلمانوں کے دو تہواروں کا نام؛ مادہ ع - و - د، عاد یعود عودًا و عیادًا (بمعنی لوٹ آنا، پھر آنا)، سے اسم مصدر، لغوی اعتبار سے ہر وہ دن جس میں لوگ مجتمع ہوتے ہوں؛ (۲) خوشی اور 8

فرحت کے لوٹ آنے کا موسم؛ (۳) وہ دن جو ہر سال اپنے ساتھ نئی خوشیاں لائے (ابن منظور : لسان العرب؛ تاج العروس، بذیل مادہ).

اسلام میں دو تہوار ہیں : یکم شوّال المکرّم کو عید الفطر [رک باں] اور ۱۰ ذوالحجہ کو عیدالاضحٰی [رک باں] منائی جاتی ہے۔ ان دونوں عیدوں کا خاص مذہبی و روحانی پس منظر ہے۔ عیدالفطر صوم [رک باں] رمضان کے اہم فریضے کو ادا کرنے کی خوشی میں منائی جاتی ہے، جبکہ عیدالاضحی حضرت ابراہیم [رک باں] کی سنتِ قربانی کی یاد منانے کے لیے ادا کی جاتی ہے۔ ان دونوں موقعوں پر خدا تعالٰی کے حضور سجدۂ شکر ادا کیا جاتا ہے اور اس سے عفو و درگزر کی دعائیں مانگی جاتی ہیں۔

ان دونوں موقعوں کی ایک مشترکہ خصوصیت اجتماعی صورت میں نماز عید کی ادائی ہے، جو بہت فضیلت کی حامل ہے۔ یہ نماز دو رکعت پر مشتمل ہوتی ہے۔ جن میں سے ہر رکعت میں رفع یدین کے ساتھ کچھ زاید تکبیرات کہی جاتی ہیں۔ احناف کے نزدیک ہر رکعت میں تین تین اور کل چھ تکبیرات زاید ہوتی ہیں۔ یہ واجب ہیں، ترک کی صورت میں سجدۂ سہو لازم ہوجاتا ہے۔ پہلی رکعت میں ثنا کے بعد اور تعوّذ و بسملہ سے پہلے اور دوسری رکعت میں قراءت کے بعد اور رکوع سے پہلے۔ شوافع، حنابلہ، مالکیہ اہل حدیث کے نزدیک کل بارہ تکبیرات مسنون ہیں۔ سات پہلی رکعت میں، تکبیر تحریمہ کے بعد تعوّذ اور قراءت سے پہلے، پانچ دوسری رکعت میں، قراءت سے پہلے (الجزیری، ۱ : ۵۴۹ تا ۵۵۴) نماز کے اختتام پر امام خطبہ پڑھتا ہے، جو جمعہ [رک باں] کی طرح دو حصّوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس نماز کے لیے نہ اذان ہے اور نہ اقامت۔ نماز عید کو طلوع آفتاب کے بعد سویرے ادا کرنا مسنون ہے۔ عید کے روز نماز عید سے پہلے گھر میں، مسجد میں یا عیدگاہ میں کسی قسم کے نوافل مسنون نہیں.

عید کے موقعے پر مندرجہ ذیل امور سنّت ہیں : (۱) غسل کرنا؛ (۲) مسواک کرنا؛ (۳) خوشبو لگانا؛ (۴) پاس موجود نئے یا صاف ستھرے کپڑے پہننا؛ (۵) عیدالفطر کے روز کچھ (خاص طور پر میٹھی چیز) کھا کر اور عیدالاضحی کے دن خالی پیٹ نماز عید پڑھنے جانا؛ (۶) عیدالفطر کی نماز سے پہلے صدقۂ فطر ادا کر دینا؛ (۷) تکبیرات تشریق : اَللّٰهُ اَكْبَرُ اللّٰهُ اَكْبَرُ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ اَكْبَرُ اللّٰهُ اَكْبَرُ وَلِلّٰهِ الْحَمْدُ، پڑھتے ہوئے عیدگاہ کو جانا اور واپس آنا (المرغینانی : ھدایۃ، ۱ : ۱۵۳ ببعد؛ الجزیری، ۱ : ۵۵۵ تا ۵۵۸).

عیدین میں خاص طور پر خوشی کے اظہار پر بہت زور دیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بالاتفاق ان ایام میں روزہ رکھنا حرام ہے۔ اگر کسی نے روزہ رکھ لیا تو اس کا کھولنا ضروری ہے۔ ایام عید سے مراد یکم شوال المکرّم اور ۱۰ ذوالحجہ تا ۱۲ ذوالحجہ ہے (ھدایۃ، ۱ : ۲۰۸) عیدین میں خوشی کے اظہار کے لیے بغلگیر ہونا، خندہ پیشانی سے پیش آنا بھی مستحب ہے.

ان ایام کے انوار و برکات بے شمار ہیں۔ حق تعالٰی ان دنوں اپنے بندوں کے احوال کا خصوصی طور پر مشاہدہ فرماتے ہیں اور فرشتوں کے سامنے مباہات کا اظہار کرتے ہیں۔ پھر بارگاہ خداوندی سے بندوں کی تقصیرات کی معافی کا اعلان ہوتا ہے.

معاشرتی اعتبار سے ان دونوں مواقع پر دور دراز کے مسلمانوں کو آپس میں ملنے جلنے اور ایک دوسرے کے دکھ درد میں شریک ہونے کا موقع ملتا ہے۔ جس کے خوشگوار سماجی نتائج نکلتے ہیں۔ نیز ان دونوں موقعوں پر غربا اور مساکین کی ہمدردی اور معاشرے کے پست حال

لوگوں کی امداد کا خصوصی خیال رکھا جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) قرآن کریم: ۲ [البقرة]: ۱۸۳؛ (۲) البخاری: الصحیح، ۲: ۲۳۱ تا ۲۵۱؛ (۳) مسلم: الصحیح، ۲: ۶۰۲ تا ۶۰۸، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۴) ابو داؤد: السنن، ۱: ۶۷۵ تا ۶۸۸، حمص ۱۹۶۹ء؛ (۵) الترمذی: السنن، ۲: ۴۱۰ تا ۴۲۸، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۶) خطیب تبریزی: مشکوٰة، ۱: ۲۵۰ تا ۲۵۶، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۷) المرغینانی: ہدایة، ۱: ۱۵۱ تا ۱۵۴؛ الجزیری، ۱: ۷۴۳ تا ۷۵۶، لاہور؛ (۸) الشافعی: کتاب الام؛ [محمود الحسن عارف رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

عیدُ الْاَضحٰی: (جسے عید قربان اور عید النحر بھی کہتے ہیں)، یا عیدالکبیر؛ ہندوستان میں بقر عید (بقرہ عید)؛ ترکی میں بویوک بیرام (buyukbairam) یا قربان بیرام [رک بہ بیرام]؛ یہ ۱۰ ذوالحجہ، یعنی اس روز منائی جاتی ہے جس روز حجاج کرام وادی منی میں حج قربانیاں کرتے ہیں [رک بہ حج]، یعنی ایام التشریق کے دوران ۔ اس روز منی میں قربانی کرنے کی ابراہیمی سنت کو اسلام نے نہ صرف حجاج کے لیے، بلکہ تمام مسلمانوں کے لیے بطور سنت [احناف کے نزدیک بطور واجب] برقرار رکھا ہے۔

عیدالاضحی کے دن قربانی، ہر اُس آزاد مسلمان پر واجب ہوتی ہے، جو قربانی کا جانور خریدنے کی استطاعت رکھتا ہو، [چھوٹے جانور، یعنی بھیڑ، بکری دنبہ وغیرہ ایک شخص کے لیے ایک اور بڑے جانور مثلاً اونٹ، گائے بھینسا وغیرہ سات افراد کے لیے کفایت کرتے ہیں ۔ ایک شخص ایک سے زائد قربانی کے جانور ذبح کر سکتا ہے خود آپ نے حجة الوداع کے موقعہ پر سو اونٹ ذبح کیے تھے] ان جانوروں کے لیے ایک معینہ عمر کا ہونا اور جسمانی عیوب سے پاک ہونا ضروری ہے (کانے، لنگڑے وغیرہ نہ ہوں) ۔ قربانی کا وقت نماز عید [جہاں نماز عید جائز نہ ہوتی ہو وہاں طلوع آفتاب] کے بعد سے شروع ہو کر بارھویں ذی الحجہ کے غروب آفتاب تک رہتا ہے۔ قربانی کرنے والوں کے لیے حسب ذیل امور مستحب ہیں: (۱) تسمیہ، یعنی بسم اللہ [اللہ اکبر] پڑھنا؛ (۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم پر درود پڑھنا؛ (۳) قبلے کی جانب رخ کرنا؛ (۴) تسمیہ سے پہلے اور بعد میں تین بار تکبیر کہنا؛ (۵) قربانی کی قبولیت کی دعا کرنا ۔ اگر قربانی نذر کے طور پر کی گئی ہے تو قربانی کرنے والے کو اس کا گوشت مطلق نہیں کھانا چاہیے، بلکہ سارے کا سارا خیرات کر دینا چاہیے، لیکن اگر قربانی رضاکارانہ طور پر دی گئی ہے، جیسا کہ عموماً ہوتا ہے، تو وہ گوشت کا ایک تہائی حصہ [بوقت ضرورت اس سے زیادہ بھی] اپنے مصرف میں لا سکتا ہے اور باقی گوشت بانٹ دینا چاہیے۔

عید کی نماز با جماعت اور اس روز کے امور مسنونہ کے لیے [رک بہ عید]۔

مآخذ: مادہ عید میں مندرجہ مآخذ میں باب اضحیة کا اضافہ کر لیجیے۔

([و ادارہ] E. MITTWOCH)

عید بیرام: رک بہ بیرام۔

عیدُالْفطر: یا عیدالصغیر؛ ترکی کوچک بیرام یا شکر بیرام [رک بہ بیرام] یکم شوال المکرم کے دن منائی جاتی ہے اگر کسی مسلمان نے رمضان المبارک ختم ہونے سے پہلے صدقۂ فطر [رک بہ زکوٰة] ادا نہ کیا ہو تو اسے چاہیے کہ وہ اسے زیادہ سے زیادہ یکم شوال تک، بلکہ عیدالفطر کی نماز سے پہلے، ادا کر دے [رک بہ عید]۔

یہ عید چونکہ ماہ صیام کے خاتمے پر آتی ہے، اس لیے، اگرچہ اسے عیدالصغیر کہتے ہیں، تاہم یہ عیدالکبیر کی نسبت کہیں زیادہ جوش و خروش اور دھوم دھام سے منائی جاتی ہے۔

مآخذ : کتب فقه میں باب صدقة الفطر، کتاب العیدین اور مآخذ مندرجه مادّه عید.

(E. MITTWOCH)

* **عَیْدَ رُوْس** : (عیدروس، جسے اکثر غلطی سے اِدْریس سمجھا جاتا ہے، اس کا اشتقاق غیر واضح ہے، دیکھیے شِلّی : مشرع، ۲ : ۱۵۲) - فاضل سیّدوں اور صوفیوں کا ایک خاندان، جو جنوبی عرب، ہندوستان اور انڈونیشیا میں آباد ہے اور باعلوی [رك بآن] کی شاخ سقّاف میں سے ہے - اس خاندان کو اب بھی حضر موت میں بہت اہمیت حاصل ہے - وستنفلٹ Wüstenfeld (Çufiten، ص ۲۹ ببعد) نے 'المحبّی کے حوالے سے' گیارھویں صدی ہجری / سترھویں عیسوی تک اس خاندان کے تیس سے زیادہ افراد کا حال بیان کیا ہے - انیسویں صدی عیسوی میں حضر موت میں پانچ عیدروس مناصب تھے، یعنی حزم، بور، صلیله، ثبی اور رسلہ میں - اس خاندان کے ان کثیر التعداد افراد میں، جو اپنے ادبی کارناموں کی وجہ سے مشہور ہوے، مندرجہ ذیل اصحاب شامل ہیں :

۱ - جدِ اعلٰی، عبداللہ بن ابوبکر (السکران) بن عبدالرحمٰن السقاف (۸۱۱ تا ۸۶۵ھ / ۱۴۰۸ تا ۱۴۶۱ء) باشندہ تریم، جنھیں ان کے والد نے العیدروس کے نام سے موسوم کیا - انھوں نے خرقہ اپنے چچا عمر المحضار سے حاصل کیا اور چچا کی وفات ۸۳۳ھ / ۱۴۳۰ء کے بعد ان کی جگہ نقیب (منصب) باعلوی کی مسند پر فائز ہوے - اس وقت تک وہ اپنے سخت زہد و تقشّف کی بدولت پرہیزگاری اور دینداری میں نام پیدا کر چکے تھے - وہ تفسیر، حدیث اور فقہ کا درس دیتے تھے، مگر ان کا ذاتی رجحان تصوف (الغزالی) کی طرف تھا - تصنیفات : (الف) الکبریت الأحمر؛ (ب) مناقب سعد بن علی، یعنی السوینی بامذحج، م ۸۵۷ھ / ۱۴۵۳ء)، جو ان کے شیخ تھے؛ (ج) رسائل - عمر بن عبدالرحمٰن صاحب الحمراء نے ان کی سیرت موسوم بہ فتح الرحیم الرحمٰن لکھی ہے - دیکھیے السخاوی : ضوء، ۵ : ۱۶، (بغیر لقب)؛ مشرع، ۲ : ۱۵۲ ببعد؛ Wüstenfeld : *Çufiten*، ص ۲۹، ۵۰؛ براکلمان : تکملہ، ۲ : ۵۶۶ -

۲ - ان کے فرزند ابوبکر بن عبداللہ العیدروس، فخر الدین (ولادت بمقام تریم ۸۵۱ھ / ۱۴۴۷ء، وفات بمقام عدن ۹۱۴ھ / ۱۵۰۸ء) عدن کے محافظ ولی تھے - یہاں انھوں نے اپنی عمر کے آخری ۲۵ سال بسر کیے اور تقوٰی اور مہمان نوازی میں بڑی شہرت حاصل کی - سلسلۂ صوفیہ میں انھیں سعد بن علی بامذحج (دیکھیے اوپر) اور دوسرے بزرگوں نے داخل کیا - ان کے حسب ذیل مرید تھے : حسین بن صدیق الأهدل [رك بآن]، جاراللہ بن فہد، اور اور محمد بن عمر بحرق (م ۹۳۰ھ / ۱۵۲۴ء)، جنھوں نے مواهب القدوس فی مناقب ابن العیدروس تصنیف کی - تصنیفات : (الف) الجزء اللطیف فی علم التحکیم الشریف (تصوف میں) دیکھیے Serjeant : *Mat*، ص ۱۸۰؛ (ب) تین وظیفے (اوراد)؛ (ج) دیوان (ایک شرح موشح عبدالقادر، نیچے عدد ۴ نے لکھی ہے) - ان کا مقبرہ امیر مرجان نے تعمیر کیا تھا اور وہ خود بھی ۹۲۷ھ / ۱۵۸۱ء میں یہیں مدفون ہوا - یہ مقبرہ اور ان کی مسجد دونوں عدن کے آتش فشانی دہانے میں واقع ہیں اور وہاں ان کی زیارت [عرس] ۱۵ ربیع الثانی کو منائی جاتی ہے - الغزی نے اپنے وقائع نامے (دیکھیے نیچے) میں ایک عجیب بات لکھی ہے، جو ابن العماد نے بھی نقل کی ہے، کہ عرب میں قہوہ نوشی کی عادت ابن العیدروس ہی نے رائج کی تھی - الشاذلی کی نسبت کی وجہ شاید یہ ہے کہ انھیں مخاء (مخا) کے مشہور شیخ علی بن عمر (م ۸۲۱ھ / ۱۴۱۸ء) سے ملتبس کر دیا گیا ہے [رك بہ قہوہ] - ابن

العیدروس کی غیر زاہدانہ طرز زندگی طریقۂ شاذلیہ کے میلان سے مطابقت رکھتی ہے، لیکن عید روسیہ اس سلسلے کی شاخ شمار نہیں ہوتے، بلکہ کُبراویہ کی (دیکھیے طریقہ)۔ دیکھیے ابن العماد: شذرات، ٨: ٣٩ ببعد (٩٠٩ .SA مدون کی غلطی جسے براکلمان نے اسی طرح نقل کر دیا ہے)، ص ٩٢ ببعد؛ الغزی: کواکب، ١: ١٢٣ ببعد؛ نور، ص ٨١ ببعد؛ مشرع، ٢: ٣٤ ببعد؛ السقاف: تاریخ، ١: ١٠٥ ببعد؛ براکلمان، ٢: ١٨١؛ تکملہ، ٢: ٢٣٣.

٣- شیخ بن عبداللّٰہ بن شیخ عبداللّٰہ (عدد ١) ٩١٩ھ/ ١٥١٣ء میں بمقام تریم پیدا ہوئے اور انھوں نے ٩٩٠ھ / ١٥٨٢ء میں بمقام احمد آباد (گجرات) وفات پائی۔ مکۂ معظمہ، زبید اور شحر میں تحصیل علم کے بعد وہ ہندوستان گئے، جہاں ان کے بہت سے مرید ہو گئے اور وہ خود وزیر عماد الدین کی ملازمت میں داخل ہو گئے۔ تصنیفات: (الف) العقد النبوی و السرّ المصطفوی؛ (ب) الفوز و البشری؛ (ج) تحفۃ المرید (قصیدہ) مع (مندرجہ ذیل) شروح: حقائق التوحید اور سراج التوحید؛ (دیکھیے براکلمان)؛ (د) دیوان۔ احمد بن علی البسکری نے نزہۃ الاخوان و انفوس فی مناقب شیخ بن عبداللّٰہ العید روس لکھی ہے۔ دیکھیے نور، ص ٣٧٢ ببعد؛ مشرع، ٢: ١٩ ببعد؛ السقاف: تاریخ، ١: ١٧١ ببعد.

٤- عبدالقادر بن شیخ (عدد ٣) الہندی، محی الدّین (٩٧٨ھ تا ١٠٣٨ھ/ ١٥٧٠ء تا ١٦٢٨ء)، جو احمد آباد میں مقیم تھے اور ایک صوفی فاضل تھے۔ انھوں نے تصوف اور سیرت پر متعدد کتابیں لکھیں۔ سلسلۂ صوفیہ میں انھیں ان کے بھائی عبداللّٰہ (٩٤٥ھ تا ١٠١٩ھ) اور حاتم الاہدل [رک بآں] نے داخل کیا، جن کی یادگار میں انھوں نے الزہر (الدر) الباسم من روض الاستاذ حاتم لکھی۔ انھوں نے تحصیل علم اور جمع کتب کے لیے دور دور تک سفر کیے۔ ان کے مریدوں میں احمد با جابر الحضرمی تھے، جن کی ١٠١١ھ میں جواں موت پر انھوں نے صدق الوفاء بحق الاخاء لکھی۔ اپنے والد کے متصوفانہ قصیدے تحفۃ المرید پر انھوں نے شرح بغیۃ المستفید لکھی۔ دیگر تصانیف: (الف) الفتوحات القدوسیہ فی الخرقۃ العید روسیّہ؛ (ب) النور السافر الخ (دیکھیے نیچے)؛ (ج) تعریف الاحیاء بفضائل الاحیاء (قاہرہ ١٣١١ھ، مرتضی الزبیدی کی اتحاف السادۃ کے حاشیے پر)۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: نور، ص ٣٣٣ تا ٣٤٣ (خود نوشتہ سیرت)؛ مشرع، ٢: ١٤٨ ببعد؛ وستنفلٹ *Cufiten*، ص ٣١ ببعد؛ براکلمان ٢: ٤١٨ ببعد، تکملہ ٢: ٦١٧؛ سرکیس، ک ١٣٩٩ ببعد.

٥- شیخ بن عبداللّٰہ بن شیخ (عدد ٣) ٩٩٣ھ/ ١٥٨٥ء میں بمقام تریم پیدا ہوئے اور ١٠٤١ھ / ١٦٣١ء میں بمقام دولت آباد وفات پائی۔ یمن میں اپنے مقام ولادت اور حجاز میں تعلیم پانے کے بعد وہ ١٠٢٥ھ میں بذریعہ جہاز ہندوستان پہنچے۔ احمد آباد میں اپنے چچا عبدالقادر سے ملے اور ان سے تعلیم پائی۔ پھر وہاں سے وہ دکن چلے گئے۔ دکن میں سلطان برہان نظام شاہ اور اس کے وزیراعظم ملک عنبر نے ان کا خیر مقدم کیا۔ ان سے ناچاقی ہو جانے کے بعد وہ ابراہیم عادل شاہ ثانی فرمانروائے بیجاپور کی ملازمت میں داخل ہو گئے۔ اس سلطان نے ان کی قدر و منزلت کی، کیونکہ انھوں نے سلطان کی ایک بیماری کا علاج کیا اور اسے شفا ہو گئی۔ عادل شاہ کی وفات کے بعد وہ دولت آباد واپس آ گئے۔ وہاں وزیر فتح خان نے، جو عنبر کا فرزند تھا، ان کی بہت قدر کی۔ انھوں نے تصوف پر ایک کتاب السلسلہ تصنیف کی تھی، لیکن اب وہ گوشۂ گمنامی میں ہے۔ دیکھیے مشرع ٢: ١٧١ ببعد؛ وستنفلٹ *Cufiten*، ص ٣٩ ببعد.

۶ - عبداللہ بن شیخ (شمارہ ۵)، ۱۰۱۷ھ (؟) / ۱۶۰۸ء میں بمقام تریم پیدا ہوئے اور ۱۰۷۳ھ / ۱۶۶۲ء میں شحر میں وفات پائی۔ انھیں ان کے چچا علی زین العابدین (شمارہ ۷) اور ان کے چچیرے بھائی عبدالرحمٰن السقاف نے تعلیم دی اور وہ عہدۂ منصب پر انھیں کے جانشین ہوئے۔ مکّۂ معظمہ اور مدینۂ منوّرہ کی دو مرتبہ زیارت کرنے کے بعد وہ ہندوستان چلے گئے اور سورت میں اپنے چچیرے بھائی جعفر الصادق (شمارہ ۸) سے ملاقات کی جو ان کے والد کے مرید تھے۔ اس کے علاوہ وہ بیجا پور میں وزیر اعظم حبش خان اور سلطان محمود بن ابراہیم شاہ سے بھی ملے۔ اس کے بعد وہ پھر عرب واپس چلے گئے۔ عمر کے آخری ایام انھوں نے بندرگاہ شحر میں بسر کیے۔ یہیں ان کا مزار اور مسجد ہے جن کی زائرین زیارت کرتے اور بڑی تعظیم کرتے ہیں۔ دیکھیے مشرع، ۲: ۱۷۷ ببعد؛ وسٹنفلٹ: Cufiten، ص ۴۰ ببعد؛ Berg: Hadhramout، ص ۸۵، ۹۳.

۷ - علی بن عبداللہ بن شیخ (شمارہ ۳) - ان کا لقب زین العابدین اور تاج العارفین تریمی ہے (۹۸۳ھ تا ۱۰۴۱ھ / ۱۵۷۵ء تا ۱۶۳۲ء)۔ ان کے بہت سے مرید تھے۔ کشمیری سلطان کے دربار میں ان کا بڑا اثر و رسوخ تھا۔ ان کی علمی تصنیف رسائل تک محدود ہے جو ان کے مراسلات کا مجموعہ ہے۔ انھیں میں وہ مراسلہ بھی شامل ہے جو انھوں نے زیدی امام الحسین بن القاسم کو ان کے اس دعوی کے جواب میں لکھا تھا کہ اہل حضر موت کو اس کی متابعت کرنا چاہیے۔ دیکھیے مشرع، ۲: ۲۲۱ ببعد؛ وسٹنفلٹ: Cufiten، ص ۵۸.

۸ - جعفر الصّادق بن علی زین العابدین (شمارہ ۷) ۹۹۷ھ / ۱۵۸۹ء میں بمقا[illegible] اور ۱۰۶۳ھ / ۱۶۵۳ء میں سورت میں وفات پائی۔ عرب میں اپنی تعلیم مکمل کر کے وہ دکن (ہندوستان) آ گئے۔ جہاں انھوں نے وزیر اعظم ملک عنبر کے دربار میں بڑا مرتبہ حاصل کیا۔ یہاں قیام کے دوران میں انھوں نے فارسی سیکھی اور العقد النبّوی (اوپر، شمارہ ۳) کا فارسی میں ترجمہ کیا۔ جب ۱۰۳۸ھ میں فتح خان کا زوال ہوا تو انھوں نے سورت میں اپنا علمی شغل جاری رکھا۔ انھوں نے دارا شکوہ کی فارسی تصنیف کا عربی میں ترجمہ کیا (تقریباً ۱۰۶۵ھ / ۱۶۵۵ء) اور اس کا نام تُحفَة الأصفیاء بترجمة سَفینَة الاولیاء رکھا۔ دیکھیے مشرع، ۲: ۸۵ ببعد؛ السقّاف: تاریخ، ۱: ۲۱۳ اور (اضافہ کردہ) ۲: ۹ ببعد؛ وسٹنفلٹ: Cufiten، ص ۳۷ ببعد؛ براکلمان: تکملہ، ۲: ۶۱۹.

۹ - جعفر بن مصطفی بن علی زین العابدین (شمارہ ۷)، ۱۰۸۳ھ / ۱۶۷۳ء میں بمقام تریم پیدا ہوئے اور ۱۱۴۲ھ / ۱۷۲۹ء میں سورت میں وفات پائی۔ انھوں نے ۱۱۰۵ھ میں وطن چھوڑا اور شحر سے جہاز میں بیٹھ کر ہندوستان پہنچے۔ ان کی موجودگی میں بہادر شاہ نے سورت فتح کیا اور وہ سلطان کے ہاں مقبول دربار ہوئے۔ تصنیفات: (الف) کشف الوھم عما غمض من الفھم؛ (ب) معراج الحقیقہ؛ (ج) الفتح القدّوسی فی النظم العید روسی (ابوبکر، شمارہ ۲، کے موشح کی شرح)؛ (د) عرض اللآلی (عمر بامخرمہ [رنّہ باں] کے قصیدے پر)؛ (ہ) دیوان۔ دیکھیے السقّاف: تاریخ، ۲: ۸۷ ببعد.

۱۰ - عبدالرحمن بن مصطفی بن شیخ بن مصطفی بن علی زین العابدین (شمارہ ۷)، ۱۱۳۵ھ / ۱۷۲۳ء میں بمقام تریم پیدا ہوئے اور ۱۱۹۲ھ / ۱۷۷۸ء میں قاہرہ میں فوت ہوئے۔ باعلویوں میں یہ سب سے زیادہ صاحب سیاحت اور سب سے زیادہ [illegible] ۱۱۵۰ھ تک کی مدت

ہندوستان (سورت، بھڑوچ) میں گزارنے کے بعد وہ عرب واپس ہوئے۔ کچھ دن طائف میں رہے اور پھر قاہرہ جا کر سکونت پذیر ہوئے (۱۱۷۴ھ) - ۱۱۸۲ھ میں دمشق کی سیاحت کے بعد مصر واپس آ گئے - مشرق قریب میں ان کے سفر کا طویل سلسلہ استانبول کی سیاحت پر ختم ہوا، جو انہوں نے وفات سے ایک سال پہلے کی - اسلامی دنیا کے تمام حصوں میں ان کے کثیر التعداد مرید تھے جن میں سلیمان الأہدل، ان کے فرزند عبدالرحمن اور محمد مرتضی الزبیدی [رک باں] شامل ہیں جنھوں نے طریقت کے اصولوں پر کتاب النفحات القدوسیہ لکھی ہے (دیکھیے براکلمان) - ان کی علمی تصانیف ساٹھ سے زیادہ کتب پر مشتمل ہیں جن کے نام السقاف اور براکلمان نے لکھے ہیں - ان کی منظومات کے صرف دو مجموعے اس وقت تک چھپ سکے ہیں: (الف) ترویح البال و تہییج البلبال، بولاق ۱۲۸۳ھ؛ (ب) دیوان (۱۳۰۴ھ) جس کے ۴ حصے ہیں: تنمیق الاسفار، تنمیق السفر، اور ذیل - بقیہ عنوانات کے تحت اقسام ذیل نظر آتی ہیں: (الف) تصوف پر رسائل، مثلاً مرآۃ الشموس (عید روسیہ کے بارے میں)؛ الارشادات السنیہ (نقشبندیہ کے متعلق)؛ النفحة العلیہ (قادریہ پر)؛ (ب) شروح، مثلاً الفتح المبین (شرح موشح تصنیف ابوبکر شمارہ ۲ جس کے ساتھ مزید شرحین تشنیف الکؤوس من حمیا ابن العیدروس اور ترویح المہموس من فیض تشنیف الکؤوس بھی شامل ہیں)، شرح الرحمن بشرح صلاة ابی فتیان (یعنی البدوی، دیکھیے براکلمان، ۱ : ۴۵۰) اور ایک شرح قصیدۂ عمر با مخرمہ [رک باں]؛ (ج) مناقب کی کتابیں، مثلاً حدیقة الصفاء (عبداللہ الباہر بن مصطفی کے بارے میں)؛ تنمیق الطروس (شیخ بن عبداللہ پر، شمارہ ۳)؛ تشنیف السمع ببعض لطائف الوضع - ایسے السقاف نے ان کی فہرست تصنیفات مناقب میں شامل کیا ہے۔ لیکن براکلمان، تکملہ ۲ : ۱۲۹۰ کی رائے میں یہ ان کے رسالة فی الوضع کی شرح ہے جو عبدالرحمن الأجہوری نے لکھی ہے، جس نے الاستغاثة العیدروسیہ کی شرح بھی لکھی ہے - اپنے اشعار میں اس مصنف نے ایک خاص حضرمی نوع شعر بھی استعمال کی ہے جسے حمینی کہتے ہیں (دیکھیے Serjeant : *Poetry*، ص ۵) - ان کی قبر مع یادگار کے ایک کھلی ہوئی جگہ میں زینب بنت فاطمہ کے مقبرے کے قریب قاہرہ میں واقع ہے - ان کی سیرت (مناقب) ان کے فرزند مصطفی نے لکھی تھی - اس کا نام فتح القدوس ہے - دیکھیے مرادی: سلک الدرر، ۲ : ۳۲۸؛ الجبرتی؛ عجائب الآثار، ۲ : ۲۷ تا ۳۴؛ علی مبارک: الخطط الجدیدة، ۵ : ۱۱ تا ۱۴؛ السقاف: تاریخ، ۲ : ۱۸۳ تا ۲۱۴؛ سرکیس، ۱۳۹۸ ببعد؛ براکلمان، ۲ : ۳۵۲؛ تکملہ، ۲ : ۳۷۸ ببعد.

۱۱ - حسین بن ابی بکر العید روس (م ۱۷۹۸ء بمقام بٹاویا)، انڈونیشیا کے ولی ہیں - ان کی قبر اور بڑی مسجد جو لوار بتنگ **Luar Batang** میں واقع ہیں، مجمع الجزائر ہند کے زائرین کی مقبول ترین زیارت گاہ ہیں.

کُبُو **Kubu** (بورنیو) کے عیدروسی خاندان کے بارے میں جو ۱۷۷۰ء کے قریب عیدروس نامی ایک سید نے قائم کیا تھا، دیکھیے **Berg** : ***Hadhramout***، ص ۲۰۲، دیکھیے عولقی (زیرین).

انفرادی نام کے طور پر عید روس کا استعمال بکثرت ہوتا ہے - حضرمی سید عیدروس بن عمر بن عیدروس الحبشی (م ۱۳۱۴ھ/۱۸۹۵ء بمقام الغرفہ) نے عقد الیواقیت الجوہریہ فی ذکر طریقة السادات العلویہ، تصنیف کی (سرکیس، عمود ۱۳۹۹؛ براکلمان: تکملہ، ۲ : ۸۱۲).

مآخذ: (۱) Wüstenfeld: Die Çufiten in Süd Arabien im XI (XVIII) Jahrhundert، ۱۸۸۳ء؛ (ماخوذ از محبّی: خلاصة الاثر)؛ (۲) الغزّی: الکواکب السائرة بہ (مناقب) اعیان المائة العاشرة، طبع Dj. S. Djabbur، ج ۱، ۲، بیروت ۱۹۴۵ء تا ۱۹۴۹ء؛ (۳) عبدالقادر بن شیخ العیدروس: النور السافر عن اخبار القرن العاشر، بغداد ۱۳۵۳ھ؛ (۴) محمّد بن ابی بکر الشلّی: المشرع الروی فی مناقب (السادة الکرام) بنی (آل ابی) علوی، ص ۱-۲ (۱۳۱۹ھ)؛ (۵) عبداللہ السقّاف: تاریخ الشعراء الحضرمیین (۱۳۵۳ تا ۱۳۵۶ھ)؛ (۶) L. W. C. van den Berg: Le Hadhramout et les colonies Arabes dans l'archipel Indien (۱۸۸۶ء)؛ (۷) R. B. Serjeant: Materials for South Arabian History، در BSOAS، ۱۹۵۰ء، ص ۲۸۱ تا ۳۰۷، ۵۸۱ تا ۶۰۱؛ (۸) وہی مصنف: South Arabian Poetry، ج I: Prose and Poetry from Hadramawt، ۱۹۵۱ء؛

(O. LÖFGREN)

- اَلعَیْدَرُوسی: رک بہ عَیْدروس۔

- **عَیْذاب:** بحیرہ قلزم کے افریقی ساحل پر ایک بندرگاہ جس کے کھنڈر اب بھی حلیب کے شمال میں ۱۲ میل کے فاصلے پر ایک سطح اور بے آب ٹیلے کے اوپر ۲۲-۲۰ عرض بلد شمالی اور ۳۶° - ۲۹' - ۳۲" طول بلد مشرقی پر موجود ہیں۔ اس بندرگاہ کا ذکر تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کی کتابوں میں اس حیثیت سے آیا ہے کہ مکّے کو (براہ جدہ) آنے جانے والے حاجی اور زائر، نیز الیمن سے آنے والے تاجر یہاں سے گزرتے تھے (الیعقوبی، ص ۳۳۵؛ دیکھیے B.G.A.، ۳: ۸۷) اور کاروانی شاہراہیں، مثلاً اسوان سے آنے والی شاہراہ (۱۵ دن کی مسافت) اور قوص سے آنے والی شاہراہ (۱۷ دن کی مسافت) اسے وادی النیل سے ملاتی تھیں۔ ابتدا میں اس بندرگاہ کی حیثیت ایک چھوٹے سے گاؤں کی تھی جو جھونپڑوں کا ایک مجموعہ تھا، مگر پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی سے الیمن سے مصر کی بڑھتی ہوئی تجارت کے نتیجے میں یہ اہمیت اختیار کرتی چلی گئی۔ اس بندرگاہ نے خاص طور پر کارمی تاجروں کے زمانے میں بہت رونق اور خوشحالی کا دور دیکھا؛ اس دور میں ابن بطوطہ (۱: ۱۰۹ تا ۱۱۰) نے ۷۲۵ھ / ۱۳۲۵ء میں اسے ایک بڑا شہر ("مدینة کبیرة") لکھا ہے۔ مقامی آبادی زیادہ تر بجّاہ (Bejas) قوم کے مسلمانوں پر مشتمل تھی جن کا حکمران خاندان الحَدْرِبی کے عربی نام سے موسوم و معروف تھا۔ اس خاندان کا بندرگاہ کے محاصل و تصرّف میں اپنے حصّے کے لیے اکثر مصر کے نمائندوں سے تصادم ہوتا رہتا تھا۔ یہ بندرگاہ مملوک سلطان برسبای کے عہد (۸۲۵ھ / ۱۴۲۲ء تا ۸۴۱ھ / ۱۴۳۸ء) میں تباہ کر دی گئی جس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ وہاں حاجیوں کا ایک قافلہ جو مکّے کو جا رہا تھا، لوٹ لیا گیا تھا اور اس کے بعد سے اس کی جگہ سَواکِن [رک باں] نے لے لی۔

مآخذ: (۱) القلقشندی، ۳، ۴۶۸؛ (۲) ابن جبیر: رحلة، طبع Wright و de Goeje، ص ۶۹ ببعد؛ (۳) یاقوت: معجم البلدان، بامداد اشاریہ؛ (۳) Leo Africanus: Desc. de l'Afrique، ترجمہ از M. Epaulard (پیرس ۱۹۵۶ء)، ۲: ۳۸۳-۳۸۵؛ (۴) M. Couyat: Les Routes d'Aidhab، در BIFAO، جلد ۸، ۱۹۱۱ء؛ (۵) G. W. Murray، در Geographical Journal، ۶۸: ۲۳۵ تا ۲۴۰، لنڈن ۱۹۲۶ء؛ وہ کتب جن کا تذکرہ مقالہ میں کیا جا چکا ہے؛ [(۶) حدود العالم، طبع مینورسکی، ص ۱۶۳]۔

(H. A. R. GIBB)

⊗ **عیسیٰ؏** : ابن مریم؛ سلسلۂ انبیاے بنی اسرائیل کے آخری نبی اور حضرت مریم؏ [رک بآں] کے بیٹے، ان کا نسب نامہ بمطابق ابن کثیر (البدایة والنہایہ، ۲ : ۵۹) حسب ذیل ھے : عیسیٰ بن مریم بنت عمران بن یاشم بن اُمون بن میشا بن حزقیا بن احریق بن موتم بن عزازیا بن امصیا بن یاوش بن احریھو بن یازم بن یہفاشاط بن ایشا بن ایان بن رحبعام بن سلیمن؏ بن داوٗد؏ ۔ الثعلبی (عرائس المجالس، ۲۸۴) کی روایت اس سے قدرے مختلف ھے، جس کی وجہ شاید اجمال ہے [ابن حزم (جمہرة انساب العرب، ص ۵۰۶) کے ھاں ان ناموں کے تلفظ میں خاصا فرق ھے] ۔ عیسائی گو ان کو یوسف نجار کا بیٹا نہیں سمجھتے، لیکن نسب اسی کی طرف سے شمار کرتے ہیں (دیکھیے متی، ۱ - ۱۶؛ لوقا، ۳ / ۲۳ تا ۳۸) ۔ اس بنا پر ان کا بیان کردہ نسب مسلمان ماہرین انساب کے دیے ہوے نسب سے مختلف ھے؛ چونکہ عمران [رک بآں] کے بارے میں، جو قرآن مجید کے مطابق حضرت مریم؏ کے والد اور حضرت عیسیٰ؏ کے نانا ھیں، بائیبل میں کچھ بھی مذکور نہیں، اس لیے حضرت عیسیٰ؏ کا اصلی نسب نامہ یعنی والدہ کی طرف سے، اناجیل میں مکمل طور سے نظر انداز کیا گیا ھے.

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں زبردست اختلاف پایا جاتا ھے ۔ (دیکھیے، C.A.C. : *Jesus Christ*، در *Encyclopaedia Brittanica*؛ *Jesus Christ*، در *Encyclopaedia of Religion and Ethics* نیویارک ۱۹۰۹ء) .

قرآن مجید میں ان کے مندرجہ ذیل اسما بیان کیے گئے ھیں : (۱) عیسیٰ (تقریباً ۲۶ مرتبہ)، یہ عبرانی الاصل ھے، اصل میں Jesu تھا؛ یونانی میں Jesies بنا جو Joshua کی بدلی ہوئی صورت ھے ۔ عربی میں آ کر عیسیٰ بن گیا؛ (۲) مسیح (تقریباً ۱۱ مرتبہ)؛ عبرانی الاصل ھے (محمود الآلوسی، روح المعانی، ۲ : ۱۶۱، مطبوعہ ملتان)؛ مسیح عبرانی لفظ Mashiah (بمعنی تیل لگایا ھوا) سے ماخوذ ھے اور انگریزی کے Christ ھم معنی ھے ۔ اس کے کئی معانی ھیں : (۱) مبارک؛ (۲) بیماروں کو ھاتھ پھیر کر صحتیاب کر دینے والا؛ (۳) ولادت کے وقت حضرت روح الامین کا ھاتھ پھیرا ھوا (حوالۂ مذکور؛ ابن کثیر : تفسیر، ۳۶۳)؛ (۳) عبداللہ (۲ مرتبہ) اللہ کا بندہ؛ (۴) ابن مریم (کنیت) کے حوالے سے (۲۳ مرتبہ)؛ (۵) وجیہا فی الدنیا والاخرة (ایک مرتبہ) دنیا اور آخرت میں باآبرو؛ (۶) کلمته (۱مرتبہ)، اللہ کے کلمہ کن سے، بغیر ظاھری اسباب کے پیدا ھونے والے (دیکھیے نیچے)؛ (۷) روح اللہ (ایک مرتبہ) بغیر اسباب ظاھری کے روح ڈالے ھوے (نیز دیکھیے محمد فؤاد عبدالباقی : معجم المفہرس الالفاظ القرآن الکریم؛ الراغب الاصفہانی : مفردات القرآن، بذیل مادہ؛ حفظ الرحمن سیوھاروی : قصص القرآن، ۴ : ۴۰، مطبوعہ کراچی ۱۹۷۲ء) .

قرآن مجید میں حضرت عیسیٰ؏، ان کی والدہ ماجدہ حضرت مریم؏، ان کے نانا حضرت عمران؏ [رک بآنہا] اور ان کی نانی (حنہ بنت فاقوذ، جسے امرأة عمران کہا گیا ھے)، بلکہ ان کے پورے خاندان کا بہت اچھے الفاظ میں ذکر کیا گیا ھے ۔ ان کے خاندان کو ان خاندانوں میں شمار کیا گیا ھے جن کے ذریعے اللہ تعالٰی نے خصوصی طور پر خیر و برکت پھیلائی (دیکھیے ۳ [آل عمران] : ۳۳ تا ۳۷) .

ولادت باسعادت : حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی والدہ ماجدہ حضرت مریم؏ اپنے باپ عمران؏ [رک بآں] کی اکلوتی دختر تھیں ۔ قرآن مجید کے مطابق حضرت عیسیٰ؏ کی ولادت حضرت آدم؏ کی طرح عام مروجہ طریقے سے ھٹ کر ھوئی (۳ [آل عمران] : ۵۹)؛ آدم علیہ السلام؏ کی تخلیق ماں باپ کے بغیر

ہوئی اور حضرت عیسیٰؑ بغیر واسطۂ پدری کے عالم وجود میں آئے.

قرآن مجید میں بتایا گیا ہے کہ حضرت مریمؑ نہایت عابدہ، زاہدہ اور صالح خاتون تھیں؛ چنانچہ ان کی نیکی اور پارسائی کی وجہ سے انھیں اللہ تعالیٰ نے تمام دنیا کی عورتوں میں سے بطور خاص منتخب فرما لیا (۳ [آل عمرٰن] : ۳۷ تا ۴۲ ببعد) ۔ انھوں نے ساری عمر اللہ کی عبادت میں بسر کی ۔ اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے انھیں اپنے خصوصی نشانات کے ظہور کے لیے چن لیا؛ چنانچہ انھیں بھلے بے موسمی پھل عطا کیے گئے (۳ [آل عمرٰن] : ۴۲)؛ پھر انھیں کسی قسم کے ظاہری واسطے کے بغیر محض اپنے فضل و کرم سے اپنے ایک نبیؑ کی ماں بننے کی سعادت بخشی (۳ [آل عمرٰن] : ۴۵ ببعد)؛ چنانچہ ایک دن جبکہ وہ مسجد اقصیٰ (ہیکل) کی مشرقی جانب لوگوں سے عبادت یا طہارت کی غرض سے الگ ہو کر بیٹھی تھیں کہ انھیں حضرت جبریلؑ انسانی شکل و صورت میں نظر آئے، (البتہ محمد بن عبداللہ الکسائی : قصص الانبیاء، ۲ : ۳۰۲ ببعد، مطبوعہ لائیڈن، نے قدرے مختلف نظریہ پیش کیا ہے)۔ حضرت مریمؑ جبریلؑ کو ایک آدمی سمجھ کر گھبرا گئیں، مگر حضرت جبریلؑ نے کہا کہ میں تمھارے رب کا فرستادہ ہوں اور تمھیں ایک پاکیزہ بیٹے کی بشارت دینے آیا ہوں (۱۹ [مریم] : ۱۷ تا ۱۹)۔ حضرت مریمؑ نے کہا وہ بھلا کیسے ممکن ہے؟ مجھے تو کسی بشر نے ہاتھ تک نہیں لگایا ۔ حضرت جبریلؑ نے فرمایا کہ اللہ کے لیے یہ کام کچھ مشکل نہیں؛ اللہ نے جس طرح یہ کائنات بغیر واسطے اور وسیلے کے پیدا کر دی ہے تو کسی ایک شخص کا پیدا کرنا کیا مشکل ہے (۳ [آل عمرٰن] : ۴۷؛ نیز ۱۹ [مریم] : ۲۰)؛ چنانچہ حکم خداوندی کے مطابق حضرت عیسیٰؑ بغیر واسطۂ پدری شکم مادر میں قرار پا گئے (۱۹ [مریم] : ۲۱) ۔ مفسّرین کے مطابق اسی بنا پر اس موقع پر قرآن حکیم میں خلق کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ کسی چیز کو بغیر ذرائع اور اسباب ظاہری کے پیدا کرنا (المراغی : تفسیر، ۳ : ۱۵۲)؛ چونکہ حضرت عیسیٰؑ کی ولادت عام مروجہ طریقے سے ہٹ کر ہوئی، اسی بنا پر قرآن کریم میں ان کے لیے روح اللہ (۶۶ [التحریم] : ۱۲) اور کلمة اللہ (۴ [النسآء] : ۱۷۱) کے دو لفظ استعمال کیے گئے ہیں، جن کا مفہوم خود قرآن کریم نے ہی کئی مقامات پر واضح کر دیا ہے ۔ حضرت آدم علیہ السّلام کی بابت قرآن مجید میں ارشاد ہے : فَاِذَا نَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ (۱۵ [الحجر] : ۲۹)، یعنی جب میں اس میں اپنی روح پھونک دوں؛ اس بنا پر حضرت عیسیٰؑ کے متعلق بھی اس لفظ کا یہی مفہوم ہے کہ خداوند تعالیٰ نے ظاہری اسباب کی عدم موجودگی میں حضرت عیسیٰؑ میں روح، جو ایک امر ربی (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۸۵) ہے، ڈال دی ۔ کلمہ کا مفہوم بھی خود قرآن ہی واضح کرتا ہے؛ ارشاد ہے : اِنَّمَآ اَمْرُهٗٓ اِذَآ اَرَادَ شَیْئًا اَنْ یَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَیَكُوْنُ (۳۶ [یٰسٓ] : ۸۲)، یعنی خدا کا امر تو یہ ہے کہ جب وہ کسی کام کا ارادہ کرتا ہے تو اسے کہتا ہے کہ ہو جا پس وہ ہو جاتا ہے ۔ اس بنا پر تمام فقہا اور مفسرین کے نزدیک روح اور کلمہ کے لفظ سے سبب بول کر مسبّب مراد لیا گیا ہے، جو عربی زبان میں عام طور پر مروج ہے ۔

جب حضرت عیسیٰؑ شکم مادر میں قرار پا گئے تو حضرت مریمؑ کو اندیشہ لاحق ہوا کہ اگر یہ واقعہ ہیکل میں رہتے ہوئے پیش آیا تو قوم حقیقت حال سے باخبر ہونے سے پہلے ہی ان کا اور ان کے بچے کا جینا حرام کر دے گی ۔ اس بنا پر انھوں نے بیت المقدس کو چھوڑنے کا فیصلہ کر لیا، لیکن

اس میں کچھ اختلاف ہے کہ ولادت سے کتنا عرصہ پہلے انھوں نے یہ علاقہ چھوڑا (ابن کثیر : البدایة والنهایة، ۲ : ۵۶ وغیرہ)۔ اس موقع پر یوسف بن یعقوب النجار کا ذکر بھی کیا جاتا ہے جن کو عیسائی (دیکھیے متی ۱/۱ تا ۱۶) حضرت مریمؑ کا خاوند بتلاتے ہیں اور بعض مسلم مفسرین نے اسرائیلی روایات کی بنا پر یوسف کو حضرت مریمؑ کا خالہ زاد بھائی اور ہیکل میں ان کے ساتھ عبادت اور خدمت کرنے والا بتلایا ہے (دیکھیے ابن کثیر : کتاب مذکور؛ الکسائی : قصص الانبیاء، ۲ : ۳۰۳؛ الطبری : تاریخ الرسل والملوک، ۱ : ۷۲۵، مطبوعه لائیڈن)، لیکن قرآن کریم اور مستند روایات میں اس کا قطعاً کوئی ذکر نہیں آتا۔ اسی بنا پر ہمارے نزدیک یہ یہودیوں کی اس سازش کا حصہ ہے جو انھوں نے حضرت مریمؑ عفیفه اور ان کے بیٹے کو بدنام کرنے کے لیے شروع کی تھی اور چونکہ اناجیل [رک به انجیل] اس واقعے کے بہت عرصے بعد لکھی گئی ہیں اس لیے بلا تحقیق و تفتیش ان روایات کو ان میں شامل کر لیا گیا.

جب حضرت عیسیؑ کی ولادت کا وقت قریب آیا تو اس وقت حضرت مریمؑ بیت المقدس سے چند میل کے فاصلے پر کوہ ساعیر کے دامن میں تھیں (محمد حفظ الرحمن سیوهاروی : قصص القرآن، ۴ : ۳۴، کراچی ۱۹۷۲ء) ۔ یہ جگہ بیت لحم کے نام سے مشہور ہے ۔ بعض علما (ابوالکلام آزاد : ترجمان القرآن، ۲ : ۴۳۳) نے جاے پیدائش ناصرہ کو قرار دیا ہے (نیز دیکھیے عبدالماجد دریابادی : تفسیر، ص ۶۲۶) ۔ جب تکلیف کا آغاز ہوا تو وہ ایک کھجور کے درخت کے نیچے اس کا سہارا لے کر بیٹھ گئیں۔ انتہائی کرب، مستقبل کی پریشانی اور تنہائی کی وجه سے کہنے لگیں : اے کاش میں یہ دن دیکھنے سے پہلے مر گئی ہوتی اور اب تک بھولی بسری ہوچکی ہوتی۔ اس وقت فرشتے نے انھیں نخلستان کے نشیب سے پکارا : مریمؑ! غمگین نہ ہو، تیرے پروردگار نے تیرے نیچے نہر جاری کر دی ہے اور کھجور کا تنا پکڑ کر ہلا تو پکے اور تازہ خوشے تجھے مل جائیں گے! بس تو کھا، پی اور اپنے بچے کو دیکھ کر آنکھیں ٹھنڈی کر (۱۹ [مریم] : ۲۳ تا ۲۶) ۔ نہر سے مراد پانی کی نعمت بھی ہو سکتی ہے اور خود حضرت عیسیؑ بھی، جن سے ایک مستقل روحانی سلسله چلا (البدایة، ۲ : ۶۹)۔ یہ واقعه تقریباً ۴ ق م کا ہے (عبدالحی انور : مذاهب عالم، ص ۴۰۸) ۔ پیدایش کے وقت اناجیل میں، مختلف نشانات کا بھی ذکر آتا ہے جو اس موقع پر ظاہر ہوے (دیکھیے اناجیل) ۔ ان سے بعض علماے اسلام نے بھی نقل کر دیے ہیں (دیکھیے الطبری، ۱ : ۷۲۸، ۷۲۹ ببعد) ۔ اس موقع پر حضرت مریمؑ کو یہ بھی فکر تھا کہ میں قوم کو اس بارے میں کیا جا کر کہونگی؛ چنانچه اللہ تعالٰی کی طرف سے فرشتے نے انھیں یہ کہا کہ جب تم کسی شخص کو دیکھو اور وہ تم سے اس بچے کی نسبت پوچھے تو کہہ دینا کہ میں نے آج خدا کے لیے چپ رہنے کی نذر مان رکھی ہے؛ (لہذا جو پوچھنا ہے، اس بچے سے پوچھو)؛ چنانچه ایسے ہی ہوا۔ قوم نے جب ان کی گود میں بچه دیکھا تو ان کو متہم کرنا شروع کر دیا۔ حضرت مریم نے حضرت عیسیؑ کی طرف اشارہ کرتے ہوے کہا : اس بچے سے پوچھو۔ لوگوں نے کہا : ہم شیرخوار بچے سے کیسے گفتگو کریں؟ (۱۹ [مریم] : ۲۶ تا ۲۹) ۔ اس پر حضرت عیسیؑ نے فرمایا : قَالَ اِنِّیْ عَبْدُ اللّٰهِ ۛ اٰتٰنِیَ الْكِتٰبَ وَ جَعَلَنِیْ نَبِیًّا ۙ وَّ جَعَلَنِیْ مُبٰرَكًا اَیْنَ مَا كُنْتُ ۪ وَ اَوْصٰنِیْ بِالصَّلٰوةِ وَ الزَّكٰوةِ مَا دُمْتُ حَیًّا ۖ وَّ بَرًّۢا بِوَالِدَتِیْ ۫ وَ لَمْ یَجْعَلْنِیْ جَبَّارًا شَقِیًّا ۝ وَ السَّلٰمُ

علی یوم ولدت و یوم اموت و یوم ابعث حیا (۱۹ [مریم] : ۳۰ تا ۳۳)، یعنی (بچے نے) کہا کہ میں خدا کا بندہ ہوں؛ اس نے مجھے کتاب دی ہے اور نبی بنایا ہے اور میں جہاں ہوں اور جس حال میں ہوں مجھے صاحب برکت کیا ہے اور جب تک زندہ ہوں مجھ کو نماز اور زکوۃ کا حکم دیا ہے اور مجھے اپنی ماں کے ساتھ نیک سلوک کرنے والا بنایا ہے اور سرکش و بدبخت نہیں بنایا اور جس دن میں پیدا ہوا اور جس دن مرونگا اور جس دن زندہ کر کے اٹھایا جاؤں گا مجھ پر سلام اور رحمت ہے۔ حضرت عیسیٰؑ کی گہوارے میں یہ گفتگو چونکہ خلاف عادت تھی اسی بنا پر یہ ان کا اولین معجزہ قرار دیا گیا ہے۔ اناجیل نے اس واقعے کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ بہرحال جب ان کی عمر آٹھ یوم کی ہوئی تو موسوی شریعت کے مطابق ان کا ختنہ کیا گیا (عبدالوهاب النجار: قصص الانبیاء، ص ۳۸۰).

پیدائش کے بعد سے لے کر نبوت تک حضرت عیسیٰؑ کہاں رہے؟ یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ قرآن وحدیث میں اس مسئلے پر سکوت اختیار کیا گیا۔ ابن کثیر (البدایۃ، ۲ : ۷۵) نے وهب بن منبہؒ وغیرہ سے، جو اسرائیلی روایات کے ماہر تھے، یہ نقل کیا ہے کہ حضرت مریمؑ بادشاہ وقت ہیرودویس (Herodiae) کے خوف سے مصر کے کسی مقام پر چلی گئیں اور تقریباً حضرت عیسیٰؑ کی عمر کے ابتدائی ۱۲ سال وهیں گزرے۔ الطبری (تاریخ، ۱ : ۷۲۹ تا ۷۳۳) اور الکسائی (قصص، ۲ : ۲۵، ۳۰۵ تا ۳۰۶) نے اس موقع پر حضرت عیسیٰؑ کی طرف متعدد معجزات بھی منسوب کیے ہیں جن کا مستند لوگوں نے ذکر نہیں کیا۔ ان لوگوں نے زیادہ تر یہ واقعات اناجیل اور عیسائی روایات سے لیے ہیں (دیکھیے متی ۲ / ۱ تا ۲۲ وغیرہ)۔ ابن کثیر (البدایۃ، ۲ : ۷۵) وغیرہ نے حضرت عیسیٰؑ سے بارہ سال کی عمر میں متعدد نشانات کا ظہور ثابت کیا ہے، مثلاً دهقان کے گھر میں رہتے ہوئے ایک چور کی حیرت انگیز طور پر دریافت۔ حافظ ابن عساکر وغیرہ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے حضرت عیسیٰؑ کے بچپن کے بعض واقعات بھی نقل کیے ہیں۔ قرآن کریم (۲۳ [المومنون] : ۵۰) سے مترشح ہوتا ہے کہ اسی بچپن کے زمانے میں اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰؑ اور ان کی والدہؑ کو ایک جگہ قرار عطا فرمایا تھا جو ٹھنڈے پانی، عمدہ آب و ہوا والی رہائش کے قابل کسی قدر اونچی جگہ تھی۔ مفسرین کا اس آیت کے مقتضی میں کچھ اختلاف ہے؛ بعض لوگ اس سے حضرت عیسیٰؑ کی جاے ولادت، یعنی بیت المقدس کے نزدیک نخلہ، بعض لوگ دمشق کے قریب کا کوئی علاقہ اور بعض مصر اور بعض رملہ مراد لیتے ہیں (البدایۃ، ۲ : ۷۷؛ فخر الدین الرازی: تفسیر کبیر؛ ابن کثیر: تفسیر، بذیل آیۃ کریمہ؛ عبدالماجد دریا بادی: تفسیر، ص ۷۰۲)۔ یہاں انہوں نے کم و بیش ۱۲ سال بسر کیے۔ بعد ازاں جب بیت المقدس کا بادشاہ مر گیا تو حضرت زکریاؑ نے حضرت مریم کو بلا بھیجا۔ اب حضرت مریمؑ اپنے بچے سمیت بیت المقدس میں واپس تشریف لے آئیں (البدایۃ، ۲ : ۷۷)۔ الکسائی (قصص، ۲ : ۳۰۷) کے مطابق واپس آ کر حضرت عیسیٰؑ نے بیت المقدس کے قریب مقام ناصرہ میں، جو صوبہ گلیلی (Galilee) میں تھا، رہائش اختیار کی جس کی بنا پر (ایک قول کے مطابق) ان کے متبعین کو نصاری [رک باں] کہا جاتا ہے۔ بچپن سے لے کر عہد نبوت تک کے حالات بہت کم معلوم ہیں.

نبوت و وحی: جب حضرت عیسیٰؑ کی عمر ۳۰ سال کی ہوئی (البدایۃ، ۲ : ۷۸؛ الثعلبی: عرائس المجالس، ص ۳۷۸) تو ان پر نزول وحی کا

آغاز ہوا اور ابن کثیر (البدایة، ۲ : ۸۷) کے مطابق یہ ۱۸ رمضان المبارک کی رات تھی ۔ انجیل متی (۳ : ۱۳ تا ۱۷) کے مطابق حضرت عیسیؑ نے حضرت یحییؑ [رک بان] سے اصطباغ (بپتسمہ) لیا ۔ اس کے بعد کچھ عرصہ تنہا یہودیہ کے جنگل کی سیاحت کرتے ہوئے گزارا ۔ یہاں ان پر فطرت کے بہت سے حقائق منکشف ہوئے یہاں ان کا شیطان سے بھی مکالمہ ہوا (البدایة) ۔ اسی سیاحت کے دوران میں ان پر پہلی وحی نازل ہوئی ۔ انجیل (متی / ۳/۱۶ تا ۱۷) کے مطابق حضرت عیسیؑ کو روح القدس کبوتر کی شکل میں نظر آئے جو آسمان سے نازل ہو رہے تھے ۔ حضرت عیسیؑ کی یہ حالت آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی حالت سے کافی مماثلت رکھتی ہے، کیونکہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کو بھی پہلی مرتبہ روح القدس زمین و آسمان کے درمیان بیٹھے ہوئے دکھائی دیے تھے [رک بہ حضرت محمّد صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم؛ النجم]؛ اس کے بعد حضرت عیسیؑ نے پورے زور و شور سے دعوت و تبلیغ کا آغاز کر دیا ۔ ان کی تبلیغ میں حکمت و دانائی کے ساتھ ساتھ احکام الٰہی پر شدت سے عمل کرنے اور کرانے کا جذبہ بھی پایا جاتا تھا ۔ انھوں نے اپنے مواعظ میں ان مذہبی لوگوں کو خاص طور پر ہدفِ تنقید بنایا، جنھوں نے مذہب کے نام پر دکانداریاں قائم کر رکھی تھیں ۔ انھوں نے اعلان نبوت کے چند دن بعد ایک پہاڑی سے وعظ کہا، جسے خطبۂ کوہ (Sermon on the mount) کہا جاتا ہے ۔ اس وعظ میں ان کی تمام تعلیمات کا خلاصہ موجود ہے ۔ پھر جیسے جیسے عوام ان سے متأثر ہوتے ہو گئے خواص، یعنی مذہبی لوگ : کاہن اور فریسی (Pharisees) اتنے ہی ان کے مخالف ہوتے گئے، کیونکہ انھیں اپنی مذہبی سیادت ختم ہوتی نظر آ رہی تھی (دیکھیے نیچے).

چند ہی دنوں میں حضرت عیسی علیہ السلام کے خلاف مخالفت کا طوفان شدت اختیار کر گیا اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ وہ جس شہر یا قصبے کا رخ کرتے وہاں سے انھیں نکال دیا جاتا؛ اس بنا پر ان کا زیادہ تر وقت جنگلوں بیابانوں میں گزرا وہ کہا کرتے تھے : لومڑیوں کے بھی بھٹ ہوتے ہیں اور ہوا کے پرندوں کے گھونسلے، مگر ابن آدم کے لیے سر دھرنے کو بھی جگہ نہیں (متی، ۸/۲۰)۔ انھی دنوں میں انھوں نے اپنی طرف سے قاصد یا نمائندے متعین کیے اور انھیں اپنی طرف سے مختلف شہروں اور قصبوں میں تبلیغ کے لیے روانہ کیا (۳۶ [یٰس] : ۱۳ تا ۳۱)؛ انجیل (متی، ۱۰/۵ تا ۲۳) کے مطابق ان کی تعداد بارہ تھی جو بعد ازاں بارہ شاگردوں کے نام سے مشہور ہوئے [رک بہ حواری]؛ لیکن اس کے باوجود بھی دشمنوں کی طرف سے ان کی ایذا رسانی کا سلسلہ جاری رہا؛ حضرت عیسیؑ نے جب دیکھا کہ لوگ روز بروز ان کے مخالف ہوتے جا رہے ہیں، تو انھوں نے مَنْ اَنْصَارِيْٓ اِلَى اللّٰهِ (۳ [آل عمرٰن] : ۵۲؛ ۶۱ [الصف] : ۱۴) یعنی خدا کے راستے میں کون میرا مددگار ہوگا؟ کا نعرہ لگایا جس پر حواریوں نے کہا کہ ہم خدائے واحد کے راستے میں آپ کے مددگار ہیں ۔ حضرت عیسیؑ کے یہ ابتدائی شاگرد نہایت مخلص اور پاکباز لوگ تھے ۔ ابن حزم (الفصل فی الملل والاھواء و النحل، ۲ : ۳۸) کے مطابق ان کا کردار انجیل کے بیان کردہ شاگردوں سے قطعی مختلف ہے ۔ یہ حواری سفر و حضر میں حضرت عیسیؑ کے ساتھ ساتھ رہتے، ان کے ارشادات سنتے اور انھیں دوسروں تک پہنچاتے ۔ ان میں زیادہ تر نچلے طبقے کے لوگ تھے، مگر ذہنی ثقاہت اور وجاہت کے اعتبار سے ان کا بڑا درجہ ہے.

گرفتار کرنے کی ناکام کوشش اور رفع سماوی : حضرت عیسی علیہ السلام کی صلح جو پالیسی کے مقابلے میں ان کے دشمنوں نے ان کے خلاف کاروائیاں تیز تر کر دیں تو حضرت عیسی علیہ السلام کو اندیشہ ہوا کہ مبادا دشمن انہیں حضرت یحییٰ ؑ کی طرح پکڑ کر خوار کرنے اور ہلاک کرنے میں کامیاب ہو جائیں؛ چنانچہ انھوں نے اللہ سے فریاد کی، جس کے جواب میں اللہ تعالی نے یہ تسلی دی : اِذْ قَالَ اللّٰهُ يٰعِيْسٰٓى اِنِّىْ مُتَوَفِّيْكَ وَ رَافِعُكَ اِلَىَّ وَ مُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا (۳ [آل عمرٰن] : ۵۵)، یعنی جب اللہ تعالی نے حضرت عیسی ؑ کو کہا : اے عیسی تمھاری (دنیا میں رہنے کی) مدت پوری کر کے میں تجھے اپنی طرف اٹھا لونگا اور تجھے کافروں سے پاک کروں گا۔ اس آیت کی تفسیر میں مندرجہ ذیل اقوال ہیں : (۱) حضرت قتادہؒ سے منقول ہے کہ یہ اصل میں رَافِعُكَ و مُتَوَفِّيْكَ تھا، یعنی اس وقت تو میں تمھیں اپنے پاس اٹھا لوں گا اور پھر تمھیں اپنی عمر دنیا میں بسر کر چکنے کے بعد وفات دونگا۔ اس قول کی تائید اس حدیث مبارکہ سے بھی ہوتی ہے جسمیں ارشاد ہے : حضرت عیسی ؑ نے ابھی وفات نہیں پائی اور وہ قیامت سے پہلے دوبارہ نازل ہونگے (دیکھیے نیچے)؛ (روح المعانی، ۲ : ۱۷۹ ببعد)؛ (۲) اِنِّىْ عَاصِمُكَ مِنْ اَنْ يَّقْتُلَكَ الْكُفَّارُ وَ مُؤَخِّرُكَ اِلٰى اَجَلٍ كَتَبْتُهٗ لَكَ (الزمخشری : الکشاف)، یعنی میں تجھے دشمن کے ہاتھوں قتل ہونے سے بچاؤنگا، اور تیری اجل کو وقت مقررہ کے آنے تک مؤخر رکھونگا : (۳) مُمِيْتُكَ حَتْفَ اَنْفِكَ لَا قَتْلًا بِاَيْدِيْهِمْ (مدارک التنزیل)، یعنی میں تمھیں طبعی موت دونگا، ان کے ہاتھوں قتل نہ ہونے دونگا؛ (۴) میں تمھیں اپنی طبعی عمر پوری کرنے دونگا، ان کے ہاتھوں [illegible] دونگا، بلکہ میں تجھے اپنے ہاں اٹھا لونگا (الرازی : تفسیر کبیر، بذیل آیۂ کریمہ)۔ لفظ توفی کا مادہ وفی ہے، اس کے اصل معنی پورا پورا لینے کے ہیں۔ علامہ ابن تیمیہؒ (الجواب الصحیح) نے توفی کے قرآنی استعمال کی تین صورتیں بیان کی ہیں : (۱) نیند؛ (۲) موت؛ (۳) جسم و روح سمیت اٹھا لیا جانا۔ یہاں اسی مؤخرالذکر معنی میں اس کا استعمال ہوا ہے (مفتی محمد شفیع : معارف القرآن، ۲ : ۶۹)۔

قرآن کریم اس پر بہت زور دیتا ہے کہ دشمن حضرت عیسی ؑ کو سولی دینے اور قتل کرنے میں بری طرح ناکام رہے، چنانچہ ارشاد ہے : وَمَا قَتَلُوْهُ وَ مَا صَلَبُوْهُ وَلٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ ؕ وَ اِنَّ الَّذِيْنَ اخْتَلَفُوْا فِيْهِ لَفِيْ شَكٍّ مِّنْهُ ؕ مَا لَهُمْ بِهٖ مِنْ عِلْمٍ اِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوْهُ يَقِيْنًاۢ ۙ بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ اِلَيْهِ ؕ وَ كَانَ اللّٰهُ عَزِيْزًا حَكِيْمًا (۴ [النسآء] : ۱۵۷ تا ۱۵۸)، یعنی یہودیوں نے حضرت عیسی ؑ کو قتل نہیں کیا اور نہ انھیں سولی پر چڑھایا، بلکہ اُن پر شبہ ڈال دیا گیا۔ جو لوگ ان کے بارے میں اختلاف کرتے ہیں وہ ان کے حال سے شک میں پڑے ہیں اور ظن کی پیروی کے سوا ان کو اس کا مطلق علم نہیں اور ان یہودیوں نے حضرت عیسی ؑ کو یقیناً قتل نہیں کیا، بلکہ اللہ تعالی نے ان کو اپنی طرف اٹھا لیا اور اللہ تعالی غالب اور حکمت والا ہے۔ اس آیت میں بہت سے قرائن سے اس مسئلے پر نص قرآنی کا استشہاد کیا جا سکتا ہے : (۱) عیسائی اور یہودی اس بات پر متفق تھے کہ حضرت عیسی ؑ کو سولی پر چڑھایا گیا، آگے کچھ اختلاف تھا۔ یہودی کہتے تھے حضرت عیسی ؑ قتل ہوگئے، عیسائی کہتے تھے کہ وہ تین دن مردہ [illegible] زندہ ہوے اور آسمان پر چلے گئے۔ اللہ

تعالٰی نے ان دونوں گروہوں کی بابت فرمایا کہ یہ دونوں شک میں مبتلا ہیں، درحقیقت حضرت عیسیؑ کو یہ لوگ گرفتار ہی نہ کر سکے تھے۔

(۲) و ما قتلوہ و ما صلبوہ اور بل رفعہ کی تمام ضمائر کا مرجع ایک ہی ٹھیرایا اور وہ حضرت عیسیؑ کا جسد مع الروح ہے کیونکہ قتل اور صلب جسد و روح دونوں کا ہوتا ہے نہ کہ محض جسد کا یا محض روح کا، اس لیے رفع محض روح کا کیونکر تصور کیا جا سکتا ہے؛ (۳) آخر میں عزیز اور حکیم کے دو اپنے صفاتی ناموں سے اس مضمون کو مزید تقویت پہنچائی کہ خدا کو اس پر قدرت حاصل ہے اور یہ کہ خدا کے ہر کام میں حکمت اور مصلحت ہوتی ہے؛ (۴) تردید میں ماتّہ یا توفاہ کے الفاظ کے بجائے، جو موت کے لیے بھی استعمال کیے جاتے ہیں، رفع کے واضح الفاظ استعمال فرمائے۔ اس بنا پر جملہ مفسرین، فقہا اور صلحاے امت کا اس پر اتفاق ہے کہ حضرت عیسیؑ کو روح و جسم سمیت اٹھا لیا گیا ہے (دیکھیے مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، ۲ : ۶۰۱ ببعد؛ ابن کثیر: تفسیر، ۲ : ۵۷۴ ببعد؛ ابن حجر العسقلانی: فتح الباری، شرح صحیح البخاری، ۶ : ۳۰۴؛ سیوہاروی: قصص القرآن، ۴ : ۱۱۴ تا ۱۳۵؛ عبدالماجد دریابادی: تفسیر، ص ۲۲۷ تا ۲۲۸ ببعد)۔

بہرحال دشمنوں نے رومی گورنر پیلاطس Pontsmpilate کو حضرت عیسیؑ کے خلاف ابھارا اور اس کے سپاہیوں کے ساتھ ملکر حضرت عیسیؑ کو گرفتار کرنے کی سازش تیار کر لی اور بقول انجیل حضرت عیسیؑ کے ایک شاگرد یہوداہ اسکر یوتی کو ۳۰ دینار پر جاسوسی کے لیے تیار کر لیا۔ حضرت عیسی علیہ السلام مذہبی تہوار کے موقع پر بیت المقدس آئے ہوئے تھے۔ یہاں انھوں نے بقول متی (۲۶ / ۲۷ تا ۲۹) فسح کا آخری کھانا کھایا۔ اس کے بعد حضرت عیسیؑ اپنے گیارہ شاگردوں سمیت شہر کے باہر گتسمنی (Gothsemane) نام ایک جگہ میں شب باشی کے لیے تشریف لے گئے۔ پھر اپنے شاگردوں سے الگ ہو کر منہ کے بل گر کر اللہ تعالٰی سے یوں دعا مانگی: اے میرے خدا (باپ) اگر ہو سکے تو یہ پیالہ (موت) مجھ سے ٹل جائے (تقریباً تین مرتبہ یہی الفاظ دہرائے؛ متی ۲۶/۳۶ تا ۴۴)۔ اسی دعا کے جواب میں اللہ کی طرف سے تسلی نازل ہوئی (دیکھیے بالا)۔

مسلم علما کا اس پر اتفاق ہے کہ جب دشمن حضرت عیسیؑ کے ایک شاگرد یہوداہ اسکریوتی [یا اسخریوطی] کی رہنمائی میں مذکورہ جگہ کے پاس پہنچے اور اس کا محاصرہ کر لیا تو عین اسی وقت حضرت عیسیؑ کو اللہ تعالٰی نے آسمان پر اٹھا لیا اور خود گرفتار کروانے والے پر حضرت عیسیؑ کی شکل و شباہت طاری کر دی؛ چنانچہ حکومت کے اہلکاروں اور یہودیوں حتّی کہ خود حواریوں نے بھی اسی کو حضرت عیسیؑ سمجھ لیا اور اسی کو لے جا کر پھانسی پر چڑھا دیا (ابن کثیر: البدایہ، ۲ : ۹۲ ببعد؛ الآلوسی: روح المعانی، ۲ : ۱۷۷، تا ۱۷۸)؛ چونکہ بوجوہ انھیں اس کام میں عجلت تھی اس بنا پر زیادہ تحقیق و تفتیش نہ کی گئی (عبدالماجد دریابادی: تفسیر، ص ۲۲۸ تا ۲۲۹)۔ الآلوسی (حوالۂ مذکور) نے ایک دوسری روایت بھی نقل کی ہے جس کے مطابق جب حضرت عیسیؑ کو اپنی گرفتاری کا یقین ہو گیا تو انھوں نے اپنے شاگردوں کو کہا کہ کون شخص میرے بدلے اپنی جان کا فدیہ دے کر جنّت کا مستحق بنے گا۔ ان میں سے ایک شخص نے اپنا نام پیش کیا۔ حضرت عیسیؑ نے اسے اپنے عمامہ اور اپنا لباس پہنایا اور اللہ تعالٰی نے اسی کو حضرت عیسیؑ سے مشابہت دے ڈالی۔ بعدازاں وہی یہودیوں کے سامنے نکلا اور اسی کو پکڑ کر سولی چڑھا دیا گیا۔ اناجیل میں سے انجیل برنا باس کے

بیان کو اگر قابل استناد سمجھا جائے (جس کے لیے دیکھیے: خلیل سعادۃ: مقدمۃ، انجیل برناباس (عربی)، مطبوعہ قاہرہ؛ تقی عثمانی: بائیبل سے قرآن تک، ۲ : ۳۶۱ تا ۳۸۴ حاشیہ) تو اس سے مکمل طور پر اسلامی نقطۂ نظر کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ برناباس لکھتا ہے: اور جبکہ سپاہی یہوداہ کے ساتھ اس جگہ کے نزدیک پہنچے جس میں یسوع تھا، یسوع نے ایک بھاری جماعت کا نزدیک آنا سنا، تب وہ گھر میں چلا گیا اور گیارھوں شاگرد سو رہے تھے۔ پس جب اللہ نے اپنے بندے کو خطرے میں دیکھا تو اپنے سفیروں جبریلؑ، میخائیل، رفائیل اور اوریل کو حکم دیا کہ وہ یسوع کو دنیا سے لے لیویں۔ تب پاک فرشتے آئے اور یسوع کو دکھن کی طرف دکھائی دینے والی کھڑکی سے لے لیا، پس وہ اس کو اٹھا لے گئے اور اسے تیسرے آسمان پر فرشتوں کی صحبت میں رکھ دیا ۲۱۵ / ۱ تا ۵).

بہرحال مسلم اور بعض مسیحی علما کے نقطۂ نظر سے اللہ تعالٰی نے حضرت عیسیٰؑ کو دشمنوں کے ہاتھوں میں پڑنے سے بچا لیا اور ان کی جگہ یہوداہ اسکریوتی یا کسی اور شخص کو مسیح سمجھ کر پھانسی دے دی گئی۔ ابن کثیر (البدایۃ، ۲ : ۹۳) نے حضرت عیسیٰؑ کی جگہ سولی پانے کا نام دوسری روایت میں سرجس لکھا ہے۔ اس کی مزید تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اناجیل میں یہوداہ اسکریوتی کے انجام کے بارے میں مختلف بلکہ متضاد بیانات ملتے ہیں۔ متی (۲۷ / ۳ تا ۱۰) میں ہے کہ اسے اپنے کیے پر ندامت ہوئی اور اس نے خودکشی کر لی۔ لوقا، مرقس اور یوحنا نے سکوت اختیار کیا جبکہ اعمال (۱۸۱ بعد) میں ہے: اس نے بدکاری کی کمائی سے کھیت حاصل کیا اور سر کے بل گرا اور اس کا پیٹ پھٹ گیا اور اس کی سب انتڑیاں نکل پڑیں؛ تاہم اتنا یقینی ہے کہ وہ حضرت عیسیٰؑ کے رفع سماوی کے بعد کسی جگہ بھی نہیں دیکھا گیا۔ رفع سماوی کا واقعہ تقریباً ۲۹ء / ۵۹۳ ق ھ پیش آیا (مذاہب عالم، ص ۴۰۸)۔ اس وقت حضرت عیسیٰؑ کی عمر ۳۳ سال کے قریب تھی.

نزول مسیحؑ: اسلامی عقیدے کے مطابق چونکہ حضرت عیسیٰؑ نہ تو قتل ہوئے ہیں اور نہ ہی طبعی موت مرے ہیں بلکہ زندہ آسمان پر اٹھا لیے گئے ہیں، اس بنا پر آخری زمانے میں ان کو دوبارہ نازل کیا جائے گا۔ اس مضمون کو تقریباً تمام کتب حدیث میں مرفوعاً آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم سے نقل کیا گیا ہے۔ البخاری (۲ : ۳۷۰، کتاب الانبیاء، باب ۴۹) اور مسلم (۱ : ۱۳۵، عدد ۲۴۲، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۷۴ء، نزول عیسیٰؑ بن مریم) نے نقل کیا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے فرمایا: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهٖ لَيُوشِكَنَّ اَنْ يَنْزِلَ فِيكُمُ ابْنُ مَرْيَمَؑ حَكَمًا عَدْلًا فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ وَ يَقْتُلَ الْخِنْزِيرَ وَيَضَعَ الْحَرْبَ وَيَفِيضَ الْمَالُ حَتّٰى لَا يَقْبَلَهُ اَحَدٌ، یعنی اس ذات پاک کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے، ضرور وہ وقت آنے والا ہے جب عیسیٰؑ بن مریم عادل حاکم بن کر اتریں گے، وہ صلیب کو توڑیں گے اور خنزیر کو قتل کریں گے، اور جنگ موقوف کردیں گے اور مال کی اس درجہ کثرت ہوگی کہ کوئی قبول کرنے والا نہ ملے گا۔ ایک دوسری روایت میں ہے: تمھارا اس وقت کیا حال ہوگا جب عیسیٰ علیہ السّلام تمہارے اندر اتریں گے (حوالۂ مذکور)؛ امام احمد بن حنبل (مسند) نے ایک طویل اور کسی قدر مفصّل روایت نقل کی ہے، جس میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے نہ صرف نزول عیسیٰ کی خبر دی ہے بلکہ حضرت عیسیٰؑ کی وہ علامات بھی بتائی ہیں جن سے ان کو پہچاننے میں آسانی ہوگی، فرمایا: وہ درمیانہ قد، سرخ و سفید

رنگت والے ہوں گے؛ ان کے بدن پر سرخی مائل دو چادریں ہونگی؛ وہ اس حال میں نازل ہونگے، گویا کہ ابھی غسل کر کے آ رہے ہیں۔ مسلم (الصحیح، ۸ : ۱۷۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کیا ہے کہ نزولِ مسیح شام میں اس وقت ہوگا جب اہلِ اسلام دشمن سے ایک بڑے معرکے کے دوران نماز پڑھنے لگے ہوں گے۔ مسلم (۸ : ۱۹۸) ہی نے ایک دوسری تفصیلی روایت حضرت نواسؓ بن سمعان سے نقل کی ہے، جس میں وہ بیان فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے قربِ قیامت کی خبر دیتے ہوئے فرمایا کہ قیامت کے قریب دجّال [رکّ باں] ظاہر ہوگا۔ اس کو ہلاک کرنے کےلیے اللہ تعالٰی حضرت عیسیٰؑ کو نازل فرمائیں گے۔ وہ دمشق کے مشرقی سفید مینارے پر نازل ہوں گے۔ ان کے بدن پر دو چادریں ہونگی۔ اس بارے میں جن صحابہ سے روایات منقول ہیں ان کی تفصیل حسبِ ذیل ہے: (۱) عمرانؓ بن حصین؛ (۲) نافعؓ بن عُیینہ؛ (۳) ابوبرزہ اسلمیؓ؛ (۴) حذیفہؓ بن اُسید؛ (۵) ابوہریرہؓ؛ (۶) کیسانؓ؛ (۷) عثمانؓ بن ابی العاص؛ (۸) جابرؓ بن عبداللہ؛ (۹) ابو اُمامہؓ الباہلی؛ (۱۰) عبداللہؓ بن مسعود؛ (۱۱) عبداللہ بن عمروؓ بن العاص؛ (۱۲) سمرہؓ بن جندب؛ (۱۳) نواسؓ بن سمعان؛ (۱۴) عمروؓ بن عوف؛ (۱۵) حذیفہؓ بن الیمان (دیکھیے احمد بن حنبل، مسند؛ ابن کثیر : تفسیر، ۱ : ۵۸۳، ۵۷۸)۔ ان روایات کو نقل کرنے والے پیچھے کے لوگ بھی انتہائی صادق و راست باز علما تھے، جن سے جھوٹ کی توقع نہیں کی جا سکتی؛ اتنی بڑی تعداد میں صحابہؓ جس روایت کو نقل کرتے ہوں اس کو متواتر کہتے ہیں اور اس کی حیثیت انتہائی محکم ہوتی ہے۔ اسی بنا پر اس عقیدے کو منجملہ ان عقائد کے شمار کیا جاتا ہے جن پر ہر مسلمان کا ایمان لانا ضروری ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے : ابن کثیر : البدایۃ والنہایۃ، ۲ : ۹۸ تا ۱۰۰؛ وہی مصنف : تفسیر، ۱ : ۵۸۳ تا ۵۷۸؛ ابن حجر : فتح الباری، ۶ : ۲۰۳؛ انور شاہ : عقیدۃ الاسلام فی حیوۃ عیسیٰ علیہ السلام؛ حفظ الرّحمٰن سیوہاروی : قصص القرآن، ۴ : ۱۳۵ تا ۴۵؛ سعد الدین تفتازانی : شرح عقائد النسفیہ۔

حلیہ : آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے معراج [رکّ باں] کے موقع پر دیگر انبیا کے ساتھ حضرت عیسیٰؑ سے بھی ملاقات کی، بعد میں اپنے متعدد ارشادات میں حضرت عیسیٰؑ کا حلیہ بیان کیا، جو یہ ہے : ان کا رنگ سرخ اور اس قدر صاف تھا کہ گویا وہ ابھی حمام (ریماس) سے نکلے ہیں؛ ان کے بال گھنگریالے تھے جو ان کے کندھوں کے درمیان لٹکتے رہتے؛ وہ چوڑے سینے والے اور انتہائی حسین شکل و صورت کے مالک تھے (البخاری، ۲ : ۳۶۸ تا ۳۷۰، کتاب الانبیا، باب ۴۸)۔

شمائل و عادات : حضرت عیسیٰؑ نہایت حلیم الطبع، وسیع القلب، خندہ رو اور غریبوں اور مصیبت زدہ لوگوں کے بہی خواہ تھے۔ طبیعت میں حد درجہ ملائمت تھی جس کی بنا پر کبھی بھی ان کے دل میں کسی کے خلاف کوئی معاندانہ یا متشدّدانہ جذبہ پیدا نہیں ہوا۔ ان کی صلح جوئی کا یہ عالم تھا کہ ایک مرتبہ انھوں نے ایک شخص کو اپنی آنکھوں سے چوری کرتے ہوئے دیکھا تو اسے کہا کیا تو نے چوری کی ہے؟ اس نے کہا خدا کی قسم ہرگز نہیں، حضرت عیسیٰؑ نے فی الفور کہا میں خدا کی قسم پر یقین رکھتا ہوں اور اپنی آنکھوں کو جھٹلاتا ہوں (البخاری، ۴ : ۳۶۹، کتاب الانبیا، باب ۴۸)۔ وہ کسی سے برائی کا بدلہ بھی لینے کے خلاف تھے۔ ان کا قول تھا : شریر کا مقابلہ نہ کرنا، بلکہ جو کوئی تیرے داہنے گال پر طمانچہ

مارے، دوسرا بھی اس کی طرف پھیر دے، اور اگر کوئی تجھ پر نالش کر کے تیرا کرتا لینا چاہیے تو چوغہ بھی اسے لے لینے دے اور جو کوئی تجھے ایک کوس بیگار میں لے جائے تو اس کے ساتھ دو کوس چلا جا (متی، ۵/۳۹ تا ۴۱) ۔ طبیعت کی اسی بردباری کا یہ اثر ہے کہ جب قیامت کے دن اللہ تعالیٰ ان کی امت کے ان بندوں کا حال دریافت کریں گے، جو ان کو خدا کا بیٹا قرار دیتے رہے، تو وہ جواب میں اپنی براءت ظاہر کرنے کے بعد فرمائیں گے: اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ ۚ وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ (۵ [المآئدة]: ۱۱۸)، یعنی (اے اللہ) اگر تو ان کو عذاب دے تو یہ تیرے بندے ہیں، اور اگر بخش دے تو (تیری مہربانی ہے) بے شک تو غالب اور حکمت والا ہے۔ جب وہ کسی مصیبت زدہ کو دیکھتے تو ان کا دل بھر آتا ۔ اور جو کچھ ان سے بن سکتا اس سے دریغ نہ فرماتے، ان کا مسلک یہ تھا کہ اپنے آپ کی اصلاح کر لو، تمام عالم کی اصلاح ہو جائے گی۔

مذہبی اعتبار سے وہ متشدد اور سخت گیر نہ تھے ۔ ان کے چہرے پر ہمیشہ مسکراہٹ رہتی تھی ۔ وہ الحب للہ والبغض فی اللہ کا نمونہ تھے ۔ انہوں نے اپنے مختصر دور حیات میں لوگوں کو آپس میں مل جل کر رہنے کا سبق دیا ۔ اور اس طرح انبیاے بنی اسرائیل کے مشن کو آگے پہنچانے کی بھرپور کوشش کی ۔ بعض مسائل میں ان کا رویہ کافی سخت تھا، جو اس معاشرے کی اصلاح کے لیے ناگزیر تھا ۔ وہ سرمایہ داری اور دنیاداری کے سخت مخالف تھے ۔ ان کی نظر میں اپنے اور بیگانے، غریب و امیر سب برابر تھے ۔ وہ عورتوں کو طلاق دینے کے بھی سخت مخالف تھے۔

انہوں نے مجرد رہ کو تقوی و طہارت اور عصمت و عفت کی ایک مثال قائم کی [illegible]

سیرت کو جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی طرح جامعیت نہیں ہے، حضرت یحیٰیؑ کی طرح صرف ایک خاص طبقے کی نمائندہ کہا جا سکتا ہے لیکن اسلامی عقیدے کے مطابق یہ ان کی حیات طیبہ کا صرف آغاز تھا، بعد میں جب وہ اپنی بقیہ زندگی مکمل کرنے کے لیے نازل ہونگے تو ان کی سیرت کے بہت سے پہلو اپنی تکمیلی شان کے ساتھ نمودار ہوں گے۔

تعلیمات: حضرت عیسیٰؑ کی نبوت کا زمانہ گو بڑا مختصر تھا (اڑھائی یا تین سال: ابن کثیر: البدایہ، ۲: ۸۷)، مگر انہوں نے اس مختصر عرصے میں تعلیمات کے وہ نقوش چھوڑے جو ہمیشہ یادگار رہیں گے ۔ حضرت عیسیٰؑ ان عظیم الشان (اولوالعزم) انبیاے کرام میں سے ایک ہیں، جنکا قرآن نے بطور خاص ذکر کیا (۳۳ [الاحزاب]: ۷) اور جن کی تعلیمات کا بار بار حوالہ دیا ہے۔ قرآن کریم ایک طرف تو حضرت عیسیٰؑ کی عظمت و رفعت کو اجاگر کرتا ہے تا کہ ان کے متعلق یہودیوں کی پھیلائی ہوئی بدگمانیوں کا قلع قمع ہو، اور دوسری طرف ان لوگوں کی شدید مذمت کرتا ہے، جنہوں نے انہیں خدا یا خدا کا بیٹا قرار دیا ۔ اس کے برعکس قرآن حکیم حضرت عیسیٰؑ کی صاف ستھری تعلیمات کا بار بار حوالہ دیتا ہے، جن سے عقیدۂ توحید، رسالت اور معاد کی بخوبی وضاحت ہوتی ہے ۔ قرآن کریم میں بطور خاص حضرت عیسیٰؑ کی تعلیمات کے جن پہلوؤں کو جا بجا اجاگر کیا گیا ہے وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) **معجزات:** قرآن کریم میں قدیم انبیاے کرام میں سے سب سے زیادہ جن انبیاؑ کے معجزات [رک بہ معجزہ] بیان کیے گئے ہیں ان میں حضرت عیسیٰؑ بھی ہیں ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ [illegible] کا نہایت نازک موضوع ہے، قرآن کریم

میں بیان کردہ ان کے معجزات یہ ہیں: (۱) ان کا بغیر واسطۂ پدری پیدا ہونا (۳ [آل عمرٰن] : ۴۵ تا ۴۶)؛ (۲) ان کا گہوارے میں کلام کرنا (۳ [آل عمرٰن] : ۴۶؛ ۱۹ [مریم] : ۲۹ ببعد)؛ (۳) ان کا پیدائشی طور پر کتب انبیا کا ماہر ہونا (۳ [آل عمرٰن] : ۴۸؛ ۵ [المائدۃ] : ۱۱۰)؛ (۴) مٹی سے جیتے جاگتے جانور بنا کر پھونک مار کر اڑا دینا (۳ [آل عمرٰن] : ۴۹؛ ۵ [المائدۃ] : ۱۱۰)، مگر فرّا البغوی (معالم التنزیل، ۱ : ۵۹ تا ۶۰) کے مطابق ان کے بنائے ہوئے پرندے آنکھوں سے اوجھل ہوتے ہی گر کر مر جاتے تھے؛ (۵) مادر زاد اندھے اور کوڑھ کے مریض کو، طبی طریقہ استعمال کیے بغیر (ابن جریر الطبری: تفسیر، ۶ : ۴۲۶)، ہاتھ پھیر کر تندرست کر دینا (۳ [آل عمرٰن] : ۴۹؛ ۵ [المائدۃ] : ۱۱۰)؛ (۶) بعض مردوں کو زندہ کر دینا (حوالۂ مذکور)؛ (۷) ان پر آسمانی دسترخوان، یعنی کھانے میں برکت کا نازل ہونا (۵ [المائدۃ] : ۱۱۲ تا ۱۱۵)؛ (۸) ان کا آسمان پر جسم و روح سمیت زندہ اٹھا لیا جانا (۴ [النساء] : ۱۵۸)؛ (۹) لوگوں کو گھروں میں موجود ذخیرے کی خبر دینا (۳ [آل عمرٰن] : ۴۹)؛ نیز دیکھیے: القرطبی: تفسیر، ۴ : ۹۴ تا ۹۵؛ ابن کثیر: تفسیر، ۱ : ۳۶۵ ببعد؛ شاہ ولی اللہ دہلوی: تاویل الاحادیث فی رموز قصص الانبیاء، اردو ترجمہ، ص ۴۳ ببعد؛ الآلوسی: روح المعانی، ۲ : ۵۸۹؛ الزمخشری: الکشاف، ۱ : ۳۶۴ تا ۳۶۵؛ البیضاوی: انوار التنزیل، ۱ : ۱۳۸؛ السیوطی: در منثور، ۲ : ۳۲)۔ ان میں سے بعض معجزات (مثلاً پرندوں کا پھونک مار کر اڑا دینا) خود اناجیل میں بھی موجود نہیں۔ چونکہ ان معجزات سے بہت سے لوگوں کو حضرت عیسیؑ کی الوہیت کی غلط فہمی پیدا ہوتی تھی، اس بنا پر ان تمام کے ساتھ یہ تصریح بار بار دہرائی گئی، کہ ان کا صدور ہرگز حضرت عیسیؑ کے اختیار میں نہ تھا، اس کے برعکس یہ تمام معجزات اذن خداوندی اور اس کے اشارۂ کن کے مرہون منت تھے (دیکھیے: الزمخشری: الکشاف، ۱ : ۳۶۴ ببعد؛ ابوحیان: البحر المحیط، ۲ : ۴۹۷؛ القرطبی، ۴ : ۹۴ تا ۹۵)۔

(۲) توحید باری: حضرت عیسیؑ کی تعلیمات کے ضمن میں سب سے زیادہ جس بات پر زور دیا گیا، وہ توحید باری ہے۔ قرآن حکیم بار بار اس نکتے کو پیش کرتا ہے کہ حضرت عیسیؑ نے لوگوں کو ہمیشہ توحید باری کا سبق دیا اور لوگوں کو شرک و بدعات سے منع کیا۔ چنانچہ ارشاد ہے: وَاِذْ قَالَ اللّٰهُ يٰعِيْسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَاَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوْنِيْ وَاُمِّيَ اِلٰهَيْنِ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ ۭ قَالَ سُبْحٰنَكَ مَا يَكُوْنُ لِيْٓ اَنْ اَقُوْلَ مَا لَيْسَ لِيْ ۤ بِحَقٍّ (۵ [المآئدۃ] : ۱۱۶)، یعنی اور اس وقت کو یاد کرو، جب خدا فرمائیگا اے عیسی بن مریم! کیا تو نے لوگوں سے کہا تھا کہ خدا کے سوا مجھے اور میری والدہ کو معبود مقرر کرلو، وہ کہیں گے تو پاک ہے، مجھے کب شایان تھا کہ میں ایسی بات کہتا، جس کا مجھے کچھ حق نہیں؛ دوسری جگہ فرمایا: اِنَّ اللّٰهَ رَبِّيْ وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوْهُ ۭ هٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيْمٌ (۳ [آل عمرٰن] : ۵۱)، یعنی (حضرت عیسیؑ نے کہا) کچھ شک نہیں خدا ہی میرا اور تمہارا پروردگار ہے۔ پس اسی کی عبادت کرو، یہی سیدھا راستہ ہے؛ نیز فرمایا: مَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّؤْتِيَهُ اللّٰهُ الْكِتٰبَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُوْلَ لِلنَّاسِ كُوْنُوْا عِبَادًا لِّيْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَلٰكِنْ كُوْنُوْا رَبّٰنِيّٖنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُوْنَ الْكِتٰبَ وَبِمَا كُنْتُمْ

تدرسون (۳ [آل عمرٰن]: ۷۹)، یعنی کسی آدمی کو شایاں نہیں کہ خدا تو اسے کتاب اور حکمت اور نبوت عطا فرمائے اور وہ لوگوں سے کہے کہ خدا کو چھوڑ کر میرے بندے ہو جاؤ، بلکہ اس کو یہ کہنا سزاوار ہے کہ اے اہل کتاب تم (علمائے) ربانی ہو جاؤ، کیونکہ تم کتاب (خدا) پڑھتے پڑھاتے ہو۔ سورہ المآئدۃ (۵: ۷۲) میں صاف صاف کہہ دیا گیا: لقد کفر الذین قالوا ان اللہ ھو المسیح ابن مریم ط وقال المسیح یبنی اسرآءیل اعبدوا اللہ ربی وربکم ط انہ من یشرک باللہ فقد حرم اللہ علیہ الجنۃ وماوٰہ النار ط وما للظلمین من انصار، یعنی وہ لوگ بلاشبہ کافر ہیں جو کہتے ہیں کہ مسیح بن مریمؑ خدا ہیں، حالانکہ مسیحؑ تو یہ کہا کرتے تھے کہ اے بنی اسرائیل! تم خدا ہی کی عبادت کرو، جو میرا بھی پروردگار ہے اور تمہارا بھی (اور جان رکھو کہ) جو شخص خدا کے ساتھ شرک کریگا خدا اس پر بہشت کو حرام کر دے گا اور اس کا ٹھکانہ دوزخ ہے اور ظالموں کا کوئی مددگار نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ گو موجودہ اناجیل [رک بہ انجیل] تحریف شدہ ہیں (دیکھیے: رحمت اللہ کیرانوی: اظہار الحق)، مگر پھر بھی ان میں عیسوی تعلیمات کی کچھ جھلک دکھائی دیتی ہے، چنانچہ خدا تعالٰی کے متعلق ایک جگہ ہے: اور تو خداوند اپنے خدا سے اپنے سارے دل اور اپنی ساری جان اور اپنی ساری عقل اور اپنی ساری طاقت سے محبت رکھ بڑا اور پہلا حکم یہی ہے (متی ۲۲/۳۶ ببعد؛ مرقس ۱۲/۲۹ ببعد؛ لوقا ۱۰/۲۶ تا ۲۷) ایک جگہ حضرت عیسیؑ اپنی تمام تعلیم کا خلاصہ یوں بیان کرتے ہیں: اور ہمیشہ کی زندگی یہ ہے کہ وہ تجھ خدائے واحد اور برحق کو اور یسوع مسیح کو جسے تو نے بھیجا ہے، جانیں (یوحنا، ۱۷/۳ تا ۴)۔

(۴) ابنیت مسیح کی تردید: قرآن کریم نے جا بجا اس نظریے کی بھی تردید کی ہے کہ حضرت عیسیؑ (معاذاللہ) خدا یا خدا کے بیٹے ہیں؟ ارشاد ہے: ذٰلک عیسی ابن مریم ج قول الحق الذی فیہ یمترون ۝ ما کان للہ ان یتخذ من ولد سبحنہ (۱۹ [مریم]: ۳۴ تا ۳۵)، یعنی یہ مریم کے بیٹے عیسیؑ ہیں (اور یہ) سچی بات ہے جس میں لوگ شک کرتے ہیں، خدا کو سزاوار نہیں کہ کسی کو بیٹا بنائے، وہ پاک ہے۔ حضرت عیسیؑ کو نصارٰی کے خدا کا بیٹا کہنے پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا: وقالوا اتخذ الرحمن ولدا ۝ لقد جئتم شیئا ادا ۝ تکاد السموت یتفطرن منہ وتنشق الارض وتخر الجبال ھدا ۝ ان دعوا للرحمن ولدا ۝ وما ینبغی للرحمن ان یتخذ ولدا (۱۹ [مریم]: ۸۸ تا ۹۲)، یعنی وہ کہتے ہیں کہ خدا بیٹا رکھتا ہے ایسا کہنے والو! تم بہت بری بات (زبان پر) لاتے ہو، قریب ہے کہ اس (افترا) سے آسمان پھٹ پڑیں اور زمین شق ہو جائے، اور پہاڑ پارہ پارہ ہو کر گر پڑیں کہ انہوں نے خدا کے لیے بیٹا تجویز کیا اور خدا کو شایاں نہیں کہ کسی کو بیٹا بنائے۔ ایک دوسرے مقام پر حضرت عیسیؑ کے آدمی ہونے پر استدلال کرتے ہوئے فرمایا: ما المسیح ابن مریم الا رسول ج قد خلت من قبلہ الرسل ط وامہ صدیقۃ ط کانا یاکلن الطعام (۵ [المآئدۃ]: ۷۵)، یعنی مسیح بن مریمؑ تو صرف خدا کے پیغمبر تھے ان سے پہلے بھی بہت سے رسول گزر چکے ہیں اور ان کی والدہ (مریمؑ خدا کی) ولی (اور سچی فرمانبردار) تھیں، دونوں (انسان تھے اور) کھانا کھایا کرتے تھے (نیز دیکھیے: ۴ [النساء]: ۱۷۱

۱۷۲؛ ۵ ([المآئدة]: ۱۱۰؛ ۷۲، ۷۵)۔ اسی بنا پر قرآن حکیم نے حضرت عیسیٰؑ کا جہاں بھی ذکر کیا ہے وہاں ابن مریم ضرور ساتھ بڑھایا ہے۔ قرآن کریم کی یہ تعلیم خود حضرت عیسیٰؑ کی تعلیم کے عین مطابق ہے ۔ اناجیل میں، جہاں بھی حضرت عیسیٰؑ اپنا ذکر فرماتے ہیں وہاں خود کو ابن آدم (عربی ابن الانسان؛ انگریزی The Son of Man) کہتے ہیں۔ وہ لوگوں کو خدا سے دعا مانگنے، اس کے سامنے گریہ و زاری کرنے کی بار بار تلقین کرتے ہیں (متی ۶/۵ تا ۱۳) اور جہاں تک حضرت عیسیٰؑ کے ان الفاظ کا تعلق ہے جن میں وہ خدا کو باپ اور خود کو بیٹا ظاہر کرتے ہیں تو وہ درحقیقت ان کی زبان و بیان کا ایک انداز ہے : کیونکہ انھوں نے جس طرح خود کو بیٹا کہا، اسی طرح وہ دوسروں کو بھی خدا کا بیٹا کہتے ہیں (مثلاً دیکھیے متی، ۵/۹؛ ۶/۶ تا ۱۰ وغیرہ) ۔ ایک موقع پر فرمایا : اور زمین پر کسی کو اپنا باپ نہ کہو، کیونکہ تمھارا باپ ایک ہی ہے، جو آسمانی ہے اور نہ تم ہادی کہلاؤ کیونکہ تمھارا ہادی ایک ہی ہے، یعنی مسیحؑ (متی، ۲۳/ ۹، ۱۰)۔ یہ انداز صرف حضرت عیسیٰ علیہ السلام تک ہی محدود نہیں، سابق انبیاے بنی اسرائیل کے ہاں بھی یہ استعارے جگہ جگہ ملتے ہیں، مثلاً تکوین (۶/۱، ۲، ۳) میں خدا کے بیٹوں کا ذکر ہے، اس سے کچھ آگے (۶/ ۴، ۵) سورماؤں کو خدا کے بیٹے کہا گیا ہے؛ خروج (۴/۲۲، ۲۳) میں اسرائیل [رک بآں] کو خدا کا پہلوٹھا بیٹا قرار دیا گیا ہے، اور ظاہر ہے ان سے مراد حقیقت نہیں، بلکہ محض استعارہ ہے اور یہی استعارہ کسی قدر وسعت کے ساتھ حضرت عیسیٰؑ نے استعمال کیا۔

حضرت عیسیٰ خود کو ہمیشہ ہادی، رسول اور ابن آدم ہی سمجھتے رہے؛ چنانچہ ایک موقع پر فرمایا : جو مجھ پر ایمان لاتا ہے، وہ مجھ پر نہیں بلکہ میرے بھیجنے والے پر ایمان لاتا ہے (یوحنا، ۱۲/۴۴)۔ اس سے اگلے باب میں ہے : میں تم سے سچ سچ کہتا ہوں کہ نوکر اپنے مالک سے بڑا نہیں ہوتا اور نہ رسول اپنے بھیجنے والے سے (۱۳/۱۶)۔ اور بجز یوحنا کی انجیل کے، جس کے متعلق اہل تحقیق کا کہنا ہے کہ جدید عیسائیت کے بانی (Paul) کی تحریک کے زیر اثر لکھی گئی (دیکھیے برکت اللہ : نقدات واصلیت اناجیل اربعہ، ۲ : ۱۳۱ تا ۱۴۰ بعد، مطبوعہ لاہور ۱۹۶۰ء؛ رشید رضا : مقدمہ انجیل برناباس، قاہرہ؛ تقی عثمانی : مقدمہ، بائیبل سے قرآن تک، ۱ : ۱۱۶ تا ۱۲۷)، کسی انجیل نے ”بیٹا باپ میں اور باپ بیٹا میں“ کا نظریہ پیش نہیں کیا ۔ البستانی (دیکھیے دائرة المعارف ۶ : ۳۰۵ بعد، مادّہ ثالوث) کے مطابق تثلیث (ثالوث = Trinity) کا عقیدہ پہلی مرتبہ پال کے زیر اثر ابھرا اور اس کی پہلی صداے بازگشت رسولوں کے عہد میں سنائی دی ۔ تاہم ایک زمانے تک ایسے فرقے موجود تھے (مثلاً فرقہ ابیونیین = Ebionitus)؛ [نیز دیکھیے نصاریٰ] جو حضرت عیسیٰؑ کو محض خدا کا رسول قرار دیتے تھے، خود آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے عہد میں حبشے کا عیسائی حکمران اصحمہ نجاشی [رک بہ نجاشی] اسی مکتب فکر سے تعلق رکھتا تھا (ابن ہشام : سیرة، ۱ : ۳۶۱ بعد مطبوعہ قاہرہ ۱۳۰۰ھ؛ نیز دیکھیے تقی عثمانی : مقدمہ بائیبل سے قرآن تک، ۱ : ۴۳ تا ۶۶، ۱۰۶ تا ۱۱۳، مطبوعہ کراچی ۱۳۹۱ھ؛ حفظ الرحمٰن سیوہاروی : قصص القرآن، ۴ : ۱۸۹ تا ۲۰۱، ۳۹۵ مطبوعہ کراچی ۱۹۷۲ء؛ *Encyclopaedia Britannica*، مقالہ Jesus Christ و Paul's Interpretation؛ و مقالہ Paul، بذیل مادّہ : H. Maurice Relton : *Studies in Christian Doctrine*)۔

(۴) خاص بنی اسرائیل کی طرف بعثت : قرآن کریم

نیے متعدد جگہ اس بات کا اظہار کیا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ صرف بنی اسرائیل کی طرف نبی بنا کر بھیجے گئے تھے نہ کہ ساری دنیا کی طرف اور ان کی شریعت ایک خاص قوم تک محدود تھی اور اسے عالمگیر حیثیت حاصل نہ تھی۔ ارشاد ہے: وَرَسُوْلًا اِلٰی بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ (۳ [آل عمرٰن]: ۴۹)، یعنی اور حضرت عیسیٰؑ بنی اسرآئیل کی طرف رسول بنا کر بھیجے گئے۔ ایک دوسری جگہ فرمایا: وَاِذْ قَالَ عِیْسَی ابْنُ مَرْیَمَ یٰبَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ اِنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰہِ اِلَیْکُمْ (۶۱ [الصف]: ۶)، یعنی وہ وقت بھی یاد کرو جب عیسیٰؑ بن مریم نے کہا اے بنی اسرائیل! میں تمہاری طرف خدا کا رسول ہوں۔ خود انجیل میں بھی ہے کہ جب حضرت عیسیٰؑ نے اپنے شاگردوں کو اپنی آمد کی منادی کرنے کے لیے مختلف شہروں میں بھیجا، تو انہیں کہا: غیر قوموں کی طرف نہ جانا اور سامریوں کے کسی شہر میں داخل نہ ہونا، بلکہ اسرائیل کے گھرانے کی کھوئی ہوئی بھیڑوں کے پاس جانا (متی، ۱۰/۵ تا ۶)۔

اسلامی تعلیمات کے منافی الوہیت اور ابنیت مسیح کی طرح حضرت عیسیٰؑ کی بعثت عامہ کا نظریہ بھی ان کے بعد تراشا گیا۔

(۴) شریعتِ موسوی کی تعلیم: حضرت عیسیٰ علیہ السّلام کو اللہ تعالیٰ نے گو ایک الگ کتاب، انجیل [رک بآں] عطا فرمائی تھی، مگر احکام اور دین کے اعتبار سے وہ موسوی شریعت، یعنی احکام تورات، کے پابند تھے۔ اسی بنا پر خود ان کی زندگی موسوی شریعت کی متابعت میں گزری۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے: وَیُعَلِّمُہُ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَۃَ وَالتَّوْرٰىۃَ وَالْاِنْجِیْلَ (۳ [آل عمرٰن]: ۴۸) اور اللہ اسے کتاب و حکمت کی تعلیم دے گا اور تورات و انجیل کا علم سکھائے گا۔ دوسری جگہ فرمایا: وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیَّ مِنَ التَّوْرٰىۃِ (۳ [آل عمرٰن]: ۵۰) (حضرت عیسیٰؑ نے کہا) اور جو کتاب مجھ سے قبل آچکی ہے، یعنی تورات، اس کی تصدیق کرتا ہوں (نیز ۶۱ [الصف]: ۶)۔ اس مضمون کو انجیل میں یوں بیان کیا گیا ہے: یہ نہ سمجھو میں توریت یا نبیوں کی کتابوں کو منسوخ کرنے آیا ہوں، منسوخ کرنے نہیں بلکہ پورا کرنے آیا ہوں (متی ۵/۱۷)۔

(۵) بشارت محمدی: علاوہ ازیں حضرت عیسیٰؑ کی تعلیمات میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی آمد کی بشارت بھی ملتی ہے، ارشاد ہے: وَمُبَشِّرًاۢ بِرَسُوْلٍ یَّاْتِیْ مِنْۢ بَعْدِی اسْمُہٗٓ اَحْمَدُ (۶۱ [الصف]: ۶)، یعنی (حضرت عیسیٰؑ نے کہا) اور میں بشارت دینے والا ہوں ایک پیغمبر کی جو میرے بعد آئیں گے، جن کا نام احمد ہوگا۔ حضرت عیسیٰؑ کی آپؐ کے بارے یہ بشارت انجیل یوحنا میں یوں پائی جاتی ہے: میں تم سے سچ کہتا ہوں کہ میرا جانا تمہارے لیے فائدہ مند ہے کیونکہ اگر میں نہ جاؤں تو وہ مددگار تمہارے پاس نہ آئے گا، لیکن اگر جاؤں گا تو اسے تمہارے پاس بھیج دوں گا اور وہ آ کر دنیا کو گناہ اور راستبازی اور عدالت کے بارے میں قصوروار ٹھہرائے گا (۱۶/۷، ۸)، آگے فرمایا: لیکن جب وہ، یعنی سچائی کی روح، آئے گا تو تم کو تمام سچائی کی راہ دکھائے گا، اس لیے کہ وہ اپنی طرف سے کچھ نہ کہے گا، لیکن جو کچھ سنے گا وہی کہے گا اور تمہیں آئندہ کی خبریں دے گا (۱۳ تا ۱۴)۔ اس پیشینگوئی میں موعود ہستی کا ایک خاص وصف کے ساتھ تعارف کرایا گیا ہے۔ یہ وصف اگرچہ جدید ایڈیشنوں میں مددگار، وکیل، معزّی اور شفیع کے نام سے ترجمہ کیا جاتا ہے، لیکن قدیم یونانی، فرانسیسی، لاطینی اور انگریزی تراجم میں پیرا کلوطوس اور عبرانی (Hebro) اور عربی تراجم میں فارقلیط ہے (دیکھیے انجیل، عربی، یوحنا ۱۴/۱۶، [illegible] ۱۸۸۴ء، جو عربی لفظ

احمد کے ہم معنی ہے (دیکھیے سرسید احمد خان: خطبات احمدیہ؛ رحمت اللہ کیرانوی: اظہار الحق، اردو ترجمہ، ۴ : ۳۲۱ تا ۳۴۰ (جہاں تیرہ دلیلوں سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کو اس کا مصداق قرار دیا گیا ہے)، طبع تقی عثمانی، کراچی ۱۳۹۱؛ سیوھاروی: قصص القرآن، ۳ : ۴۳۳ تا ۲۵۰)۔ انجیل برناباس Bernabos میں تو باقاعدہ لفظ محمدؐ سے یہ پیش گوئی کئی جگہ موجود ہے۔

(۶) آسمانی کتاب: حضرت عیسیٰؑ ان چار انبیاء کرامؑ میں سے ہیں، جنکو ایک مستقل مقدس کتاب ملی۔ حضرت عیسیٰؑ کو انجیل عطا ہوئی جو علم و حکمتِ خداوندی کا مخزن تھی مگر نصاریٰ نے اپنی عادت کے مطابق اسمیں بہت سی تحریفات کرکے اس کی شکل کو بگاڑ دیا [تفصیل کیلئے رک بہ انجیل]۔

عیسیٰ علیہ السلام کا اصل کارنامہ: حضرت عیسیٰ علیہ السلام جس وقت تشریف لائے اس وقت ہر طرف دنیا میں ظلم و جہالت کا دور دورہ تھا۔ خود اہل کتاب، یعنی یہودی بہت سی خرابیوں کا مرکز بن چکے تھے۔ صدیوں کے ذہنی و علمی جمود نے ان کو علمی اعتبار سے مکمل لکیر کا فقیر بنا دیا تھا۔ وہ دین متین کی روح کو سمجھنے کے بجائے صرف اس کے ظاہر کو ہی سب کچھ سمجھ بیٹھے تھے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بعثت کے وقت یہودیوں کے مندرجہ ذیل گروہ تھے: (۱) صدوقی: ان کا کہنا تھا کہ انسان کے نیک و بد اعمال کا ثمرہ اسی دنیا میں مل جاتا ہے نہ کہ آخرت میں؛ (۲) فریسی: یہ لوگ لذات دنیوی سے کنارہ کشی کو ہی ذریعۂ نجات قرار دیتے تھے مگر پھر ترک دنیا میں بھی بد عملی کا مظاہرہ کرنے لگے تھے؛ (۳) کاھن: ان لوگوں نے مذہبی عبادات کی ادائی میں خلوص اور للّٰہیت کو ختم کر کے اس کی جگہ دنیا داری کو رواج دے رکھا تھا؛ (۴) احبار یا فقیہ، یہ مذہب کے اجارہ دار بن گئے تھے، جس چیز کو چاہتے حلال ٹھہرا دیتے اور جسے چاہتے حرام کر دیتے۔ اس کے علاوہ دینی و علمی پسماندگی کا یہ عالم تھا کہ انہوں نے ھیکلِ سلیمانی کو تجارتی منڈی بنایا ہوا تھا (متی، ۲۱/ ۱۲ ببعد) اور خود مذہب بھی ایک تجارت بن کر رہ گیا تھا۔ غریبوں اور پست حال لوگوں کی ھمدردی کا کسی کے دل میں کوئی جذبہ بھی موجود نہ تھا۔ حضرت عیسیٰؑ نے آ کر ان تمام برائیوں کے خلاف آواز بلند کی اور قوم میں مذہب اور دین کا نیا جذبہ بیدار کیا۔ گو انہوں نے بہت عرصے تک تبلیغ فرمائی، لیکن اس مختصر سے عرصے میں انؑ کے بہت سے مخلص پیدا ہو گئے اور ان کی آواز گھر گھر اور قریہ قریہ جا پہنچی۔ انہوں نے غریبوں اور معاشرے کے پست حال لوگوں کی حمایت میں آواز بلند کی۔ ان کی اس دعوت سے وہاں کے مذہبی اور سیاسی رہنماؤں کو اپنی سیادت کے متزلزل ہونے کا خطرہ پیدا ہوگیا اور اس طرح حضرت عیسیٰؑ، جو ایک پر جوش مبلغ اور داعی تھے، دنیا سے اٹھا لیے گئے، مگر ان کی چند روزہ تحریک کے اثرات ھمیشہ تاریخ پر ثبت رہیں گے۔

اسلام میں ان کا پیکر، خاص طور پر متصوفانہ ادب میں، صبر و شکیب، نرمی، برد باری اور فراخ دلی کے اعتبار سے ھمیشہ ایک ضرب المثل رہا ہے (نیز رک بہ انجیل، نصاریٰ؛ حواری؛ مریم؛ عمران وغیرہ)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں [محمود الحسن عارف رکن ادارہ اور بشیر احمد صدیقی نے لکھا]۔

(ادارہ)

عیسیٰ بن دینار: بن واقد الغافقی، اندلس میں اسلامی فقہ، دینیات اور علم کلام کے تین

بڑے بانیوں میں سے ایک؛ دوسرے دو یحیی بن یحیی (م ۲۳۴ھ / ۸۴۸ء) اور عبدالملک بن حبیب (م ۲۳۸ھ / ۸۵۲ء) تھے ۔ ان تینوں میں سے عیسی کو زیادہ عالم اور اہم سمجھا جاتا ہے اور انہیں عالم الاندلس کہا جاتا ہے ۔ وہ طلیطلہ میں غالباً ۱۰۰ھ/ ۷۱۷ء کے لگ بھگ پیدا ہوا؛ کیونکہ جب وہ امام مالکؒ بن انسؒ سے پڑھنے کے لیے مدینہ پہنچے تو انہیں معلوم ہوا کہ وہ کچھ پہلے (۱۷۹ھ/۷۹۵ء میں) فوت ہو چکے تھے ۔ وہ واپس فسطاط چلے گئے اور عبدالرحمن بن القاسم (م ۱۹۱ھ/۸۰۶ء) سے جسے امام مالکؒ کا سب سے مشہور شاگرد سمجھا جاتا تھا، کسب فیض کیا ۔ انہوں نے فسطاط کے دوسرے دو ممتاز علما عبداللہ بن وہب (م ۱۹۷ھ / ۸۱۲ء) اور اشہب بن عبدالعزیز (م ۲۰۴ھ / ۸۱۹ء) کے درس بھی سنے ۔ یحیی بن یحیی کو اس بات پر فخر تھا کہ اس نے امام مالکؒ سے کچھ کسب فیض کیا تھا اور بعد میں علم کی تکمیل فسطاط میں کی اور عبدالملک بن حبیب اہتمام کے ساتھ اس امر کا اظہار کیا کرتا تھا کہ اس نے امام مالک کے چار مدنی شاگردوں المغیرہ بن عبدالرحمن المخزومی (م ۱۸۸ھ/ ۸۰۴ء)، ابو المصعب الزہری (م ۲۴۲ھ / ۸۵۶ء)، عبدالملک بن الماجشون (م ۲۱۲ھ / ۸۲۷ء) اور المطرف بن عبداللہ (م ۲۲۰ھ / ۸۳۵ء) سے کسب علم کیا تھا ۔ عیسی بن دینار نے یہ ثابت کر دیا کہ ایک اچھے استاد سے کسب علم کرکے بہتر نتائج حاصل کیے جا سکتے ہیں بشرطیکہ طالب علم بہتر ذہن اور کردار کا مالک ہو ۔ عیسی بن دینار مصر سے واپسی کے تھوڑے عرصے بعد قرطبہ کے مفتی [رکن بان] مقرر ہوئے اور اپنی وفات (۲۱۲ھ / ۸۲۷ء) تک وہ اس عہدے پر متمکن رہے ۔ ان کی وفات کے بعد ہی یحیی کو یہ منصب حاصل ہو سکا ۔ یحیی عمر میں عیسی سے بڑے تھے اور ان کی وفات کے بعد بھی زندہ رہے ۔ عیسی نے مالکی فقہ پر الهداية کے نام سے ایک ضخیم کتاب تصنیف کی جس میں ان معلومات کو جمع کر دیا جو انہیں ابن القاسم سے حاصل ہوئی تھیں اور اپنے ذاتی تجربات کا اس میں اضافہ بھی کر دیا ۔ انہوں نے اس کے مواد کو فقہی فروع کے مطابق ترتیب دیا اور ایک جلد ہر قسم کے مسائل کے لیے وقف کی ۔ ان کے ایک شاگرد نے مسائل البیوع پر مشتمل ایک حصہ الماجشون کو پڑھ کر سنایا، جس پر الماجشون نے بے ساختہ بار بار یہ جملہ کہا ۔ أحسن واللہ عیسی هذا : بخدا اس عیسی نے تو کمال کر دیا ہے ۔ الهداية کو یحیی کی دس کتابوں (عشرات یحیی) اور ابن حبیب کی الواضحة کے مقابلے میں بہتر سمجھا جاتا تھا ۔ مؤخر الذکر دو کتابیں مالکی فقہ کے رسالے تھے، مگر الهداية نے اندلس کے مالکی مسلک کی تشکیل میں ایک نمایاں کردار ادا کیا ۔

فقہ اور علم کلام میں وسیع علم رکھنے کے علاوہ عیسی کے اپنے منفرد نظریات بھی تھے جو بعض اوقات حکومت اور باقی فقہا کے نظریات کے متضاد ہوتے تھے ۔ ان پر یہ الزام عائد کیا گیا کہ انہوں نے ۲۰۲ھ/۸۱۸ء کے قرطبہ کے نواح کی شورش (هیج الربض) میں حصہ لیا تھا اور شورش کے فرو ہونے پر انہیں راہ فرار اختیار کرکے روپوش ہونا پڑا تھا ۔ بعد ازاں الحکم اول نے انہیں معاف کر دیا اور انہیں اپنا منصب اور وقار پھر حاصل ہو گیا ۔ اپنی عمر کے آخری ایام میں وہ مالکی مذہب کی شدت اور اس مقلدانہ طریق کار سے بہت بیزار ہو گئے تھے جو فقہا الموطأ کے استعمال میں اختیار کرتے تھے ۔ انہوں نے دونوں کو ترک کرکے مذہب کے اصل مآخذ یعنی قرآن حکیم اور سنة کی جانب رجوع کرنے کا فیصلہ کر لیا ۔ یہ خیال انہیں

ہوئے پہلے جب وہ فسطاط میں تحصیل علم کر رہے تھے، عبداللہ بن وہب نے سمجھایا تھا۔ ابن وہب الموطا کو شرعی احکام کا آخری ماخذ قرار دینے کے خطرات سے ہمیشہ متنبہ کیا کرتے تھے؛ تاہم عیسٰی کو موت نے فرصت نہ دی کہ اپنی خواہش کی تکمیل کر سکتے۔ اندلس میں الموطا کو فقہ کے واحد مصدر ہونے کی حیثیت بدستور حاصل رہی تاآنکہ بیس سال بعد بقی بن مخلد (۲۰۱ھ/۸۱۹ء تا ۲۷۶ھ/۸۸۹ء) اور محمد بن وضاح (۱۹۹ھ/۸۱۳ء تا ۲۸۷ھ/۹۰۰ء) نے اسے کامیابی کے ساتھ چیلنج کیا۔ عیسٰی بن دینار اپنے فیصلوں میں بہت اعتدال پسند تھے، بالخصوص جب وہ سزا کے اطلاق سے متعلق ہوتے۔ مثال کے طور پر جب عبدالملک بن حبیب نے یہ فتوی دیا کہ خارجیوں اور معتزلہ کو بے دریغ سزائے موت دے دینی چاہیے تو عیسٰی نے اس بات پر اصرار کیا کہ پہلے انھیں یہ موقع دینا چاہیے کہ وہ اپنے معتقدات سے قطع تعلق کرکے اہل السنة میں دوبارہ شمولیت اختیار کر لیں۔ یہاں عیسٰی بن دینار میں خود امام مالکؒ سے بھی زیادہ استقامت نظر آتی ہے، کیونکہ امام مالکؒ نے اپنے رسالے باب النہی عن القدر میں لکھا تھا کہ معتزلہ کو کوئی سزا دینے سے قبل انھیں یہ موقع دینا چاہیے کہ وہ اعتزال کو چھوڑ دیں"، لیکن جب ان سے مسجد کے اندر معتزلہ کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے بلند آواز سے کہا "بے دین ہیں، کافر ہیں، انھیں قتل کر دو"۔

مآخذ: (۱) ابن الفرضی: العلماء، میڈرڈ ۱۸۹۰ تا ۱۸۹۲ء، ص ۲۷۹؛ (۲) الحمیدی: الجذوة، قاہرہ ۱۹۵۲ء، ص ۲۷۸؛ (۳) ابن القوطیہ: افتتاح، میڈرڈ ۱۹۲۶ء، ص ۳۰؛ (۴) الضبی: بغیة، ص ۳۸۹؛ (۵) الصفدی: الوافی، عکسی تصویر، کتب خانہ قاہرہ، ۱/ص ۳۰؛ (۶) ابن سعید: المغرب، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ۱: ۳۰۲؛ (۷) ابن فرحون: الدیباج، قاہرہ ۱۹۳۲ء، ص ۱۷۸؛ (۸) المقری: نفح الطیب، قاہرہ ۱۹۴۹ء، ۲: ۲۱۵؛ ۳: ۱۶۱ تا ۱۶۲؛ (۹) عیاض: الشفاء، مطبوعہ قاہرہ، ۲: ۳۷۲؛ (۱۰) وہی مصنف: المدارک، بیروت ۱۹۶۷ تا ۱۹۶۹ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۱) José López Ortiz: *La recepcion de la Escuela Maleki en Espana*، در *Anuario de historia del derecho espanol*، ج ۷ (۱۹۳۰ء)، ص ۱ تا ۱۶۹؛ (۱۲) Lévi-Provençal: *Hist. Esp. Mus*، ۱: ۱۴۸؛ ۲: ۴۷۳؛ (۱۳) M. A. Makki: *Ensayo Sobre las aportaciones orientales en la Espana Musulmana*، میڈرڈ ۱۹۶۸ء، بمدد اشاریہ۔

(H. MONÉS)

عیسٰی بن الشیخ: عیسٰی بن الشیخ بن السلیل الشیبانی کو ۲۵۲ھ/۸۶۶ء میں رملہ کا والی بنایا گیا اور چند سال بعد (۲۵۶ھ/۸۷۰ء میں) وہ دمشق پر بھی قابض ہو گیا، لیکن جب اس نے شام کے محاصل میں غبن کیا تو المعتمد نے اماجور کو دمشق کا والی بنا کر بھیج دیا۔ اس نے عیسٰی کی توجوں کو جو اس کے بیٹے منصور کے زیر قیادت تھیں، بھگا دیا۔ خود عیسٰی ارمینیا کی طرف پسپا ہو گیا جہاں کی صوبائی حکومت خلیفہ نے اسے دے دی، اس نے یہاں جو کردار ادا کیا اس کے لیے دیکھیے Thopdschian، در *Mitteil des seminars für Orient. Sprach*، ۷/۲: ص ۱۱۹۔ ۲۶۶ھ/۸۷۹ء میں عیسٰی آمد میں تھا، اس نے دیگر عرب امیروں کے ساتھ مل کر ابن کنداجیک والی موصل سے لڑائی میں حصہ لیا جس میں اسے ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ تین سال بعد ۲۶۹ھ/۸۸۲ء میں وہ فوت ہو گیا، مگر اس کے بیٹے احمد نے دیار بکر میں اپنا علاقہ سنبھالنے کے علاوہ ماردین (۲۷۹ھ/۸۹۲ء) اور مراغة (۲۸۰ھ/

۸۹۳ء) بھی فتح کر لیے اور شاہ ارمن سمبت Sempat اول کے خلاف کامیابی سے جنگ کی (قب Thopdschian: کتاب مذکور، ۸/۲: ۱۴۳ ببعد)۔ اس نے ۲۸۵ھ/۸۹۸ء میں وفات پائی۔ ابن المعتز کے ایک بیان کی رو سے (دیکھیے اس کی نظم، در Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch.، ۴۰: ۵۶۷؛ نیز ۴۱: ۲۳۲ ببعد (دیوان ابن المعتز) بیروت ۱۳۳۲ھ، ص ۱۵۴) اسے ابن کنداجیک سے چھینا ہوا خزانہ خلیفہ کے حوالے کرنا پڑا۔ ۲۸۱ھ/۸۹۴ء میں اس کی حالت اتنی خراب ہو چکی تھی کہ وہ عباسیوں سے امداد طلب کرنے پر آمادہ ہو گیا۔ احمد کی وفات کے بعد خلیفہ نے اس کے بیٹے محمد کے خلاف چڑھائی کر دی اور اسے آمد میں محصور کر لیا۔ انجام کار محمد اور اس کا خاندان گرفتار ہو گیا، تاہم اس کے بعد بھی شیبانی دیار بکر کی سیاسیات میں حصہ لیتے رہے اور ابن بطوطہ (مطبوعہ پیرس، ۱: ۱۶۳) نے اپنے زمانے میں انہیں جنوبی آرمینیہ میں موجود پایا تھا۔

مآخذ: (۱) الطبری، طبع de Goeje، ج ۳، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ج ۷، بمدد اشاریہ؛ (۳) المسعودی، مطبوعہ پیرس، ۸: ۱۴۳ ببعد؛ (۴) Defremery: *Recherches sur un personnage nommé Iça fils du Cheikh et sur sa famille*، در *Mem. d'hisoire orient*، ۱: ۱ ببعد اور مآخذ مذکورہ در مقالہ۔

- **عیسیٰ بن علی:** رک بہ علی بن عیسیٰ۔
- **عیسیٰ بن عمر:** الثقفی البصری، ایک قدیم عربی نحوی اور قاری (م ۱۴۹ھ/۷۶۶ء)۔ وہ حضرت خالدؓ بن الولید المخزومی القرشی [رک بآں] کا ایک غلام (مولیٰ) تھا، لیکن اسے الثقفی کہا جاتا تھا کیونکہ اس نے بصرے میں بنو ثقیف کے ساتھ سکونت اختیار کر لی تھی۔ اس کا [illegible] تھا، جو ۱۵۸ھ/۷۷۴-۷۷۵ء میں فوت ہوا (ابن حجر: تہذیب التہذیب، ۲: ۱۳۳)۔ اس کی والدہ زیاد کی بیٹی تھی جو بصرے میں زیادان نامی جاگیر کا مالک تھا (البلاذری، ص ۳۶۲)۔ اس کی والدہ کی بہن مؤنس بن عمران کی ماں تھی، جو جعفر بن یحییٰ البرمکی کے حلقے سے تعلق رکھتا تھا۔ عیسیٰ نے عبداللہ بن ابی اسحاق [رک بآں]، ابن کثیر [رک بآں] الجحدری (دیکھیے ابن الجزری، ۱: ۳۴۹) اور ابن محیصن (کتاب مذکور، ۲: ۱۶۷) سے قرآن حکیم پڑھا۔ اس نے اپنی کتاب الاختیار میں بدوؤں کی زبان کی اندھی تقلید نہیں کی، بلکہ ان کے شعرا پر تنقید کی اور ابن ابی اسحق کی طرح، عقلی استدلال (قیاس) کے اصول استعمال کیے۔ عام گفتگو میں بھی وہ ہمیشہ اعراب کا استعمال کرتا تھا اور اس کے سوانح نگار اس کے اسالیب کے نمونے نقل کرتے ہیں۔ اس کے شاگردوں میں الاصمعی، خلیل بن احمد اور سیبویہ (جو اس کا ذکر اپنی الکتاب میں متعدد بار کرتا ہے)، شامل ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے صرف و نحو پر دو کتابیں لکھیں لیکن وہ ہم تک نہیں پہنچیں۔ اس کی قراءت پر اعتراض کیا جاتا تھا اور اسے استثنائی (شواذ) قرار دیا جاتا تھا۔

اس عیسیٰ بن عمر اور اس کے ہم نام کوفہ کے الہمدانی میں کوئی التباس و مغالطہ نہیں ہونا چاہیے۔ الہمدانی ۱۵۶ھ/۷۷۳ء میں فوت ہوا (دیکھیے الفہرست، ص ۳۱، سطر ۱۰، ابن حجر: تہذیب التہذیب، ۸: ۲۲۳، ابن الجزری: غایۃ [النہایۃ فی طبقات القراء])۔

مآخذ: (۱) ابن قتیبہ: المعارف، ص ۲۶۳، ۲۶۸؛ (۲) الفہرست، ص ۴۱ ببعد، ۱۰۵، ۲۲؛ (۳) ابن الانباری: نزہۃ، ص ۲۵ تا ۲۹؛ (۴) یاقوت: الادباء، ۶: ۱۰۰ تا ۱۰۳؛ (۵) ابن خلکان، عدد ۵۲۳؛ (۶) ابن الجزری: [illegible] : تہذیب، ۸: ۲۲۳؛

(۸) السیوطی : بغیۃ، ص ۳۷۰؛ نیز دیکھیے (۹) الجمحی : طبقات، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) ابن قتیبہ : عیون؛ (۱۱) المبرد : الکامل؛ (۱۲) القالی : الامالی؛ (۱۳) المرزبانی : الموشح؛ (۱۴) وہی مصنف : المقتبس؛ (۱۵) Nöldke: Geschichte des Qorans، ۳ : ۱۲۰؛ (۱۶) براکلمان، ۱ : ۹۹؛ (۱۷) وتکملہ، ۱ : ۱۵۸؛ (۱۸) سزگین : انترات، ۱ : ۲۹۔

(J. W. Fück)

عیسی بن موسی : بن محمد بن علی بن عبداللہ بن العباس، پہلے دو عباسی خلفا السفاح اور المنصور کا بھتیجا ۔ السفاح نے اپنی زندگی کے آخری سال میں اپنے بھائی ابوجعفر المنصور اور اس کے بعد اپنے بھتیجے عیسی بن موسی کو ولی عہد مقرر کر کے ان کے ہاتھ پر بیعت کرا دی تھی ۔ عیسی جو چند سال قبل کوفے کا والی مقرر کیا گیا تھا، ابوجعفر المنصور کی تخت نشینی کے بعد اپنے عہدے پر بحال رہا ۔ جب ۱۴۵ھ/ ۷۶۲ - ۷۶۳ء میں محمد بن عبداللہ العلوی نے مدینے میں علم بغاوت بلند کیا تو اس کے خلاف عیسی کو ایک فوج دے کر بھیجا گیا؛ شامیوں کی پیش قدمی پر مدینے کے بہت سے باشندوں نے بھاگ کر جان بچائی اور اسی سال ماہ رمضان ۱۴۵ھ/دسمبر ۷۶۲ء میں عیسی نے شہر پر دھاوا کر کے قبضہ کر لیا ۔ محمد جنگ میں مارا گیا اور اس کا سر خلیفہ کے پاس بھیج دیا گیا ۔ اسی دوران میں اس کے بھائی ابراہیم نے بصرے میں بغاوت برپا کر دی ۔ خلیفہ کی فوجوں نے شکست کھائی اور چونکہ بغاوت روز بروز پھیلتی جا رہی تھی، اس لیے منصور کو یہ خوف ہوا کہ کہیں کوفے کے باشندے بھی جو ایسی باتوں سے بہت جلد متأثر ہوتے تھے، اس بغاوت میں شامل نہ ہو جائیں؛ چنانچہ وہ بذات خود وہاں پہنچا اور شہر کو قابو میں رکھنے میں کامیاب ہو گیا ۔ دوسری طرف عیسی بھی کمک کے لیے بڑی تیزی سے روانہ ہوا ۔ باخمرا [illegible] ہراول دستے کو جس کا سالار حمید بن قحطبۃ تھا شکست ہوئی ۔ شروع میں اس کی اصل فوج کا ایک حصہ بھی پسپا ہونے پر مجبور ہو گیا، لیکن عیسی نے صورت حال پر قابو پا لیا ۔ ابراہیم کی فوجوں کو بھگا دیا گیا اور وہ خود مارا گیا ۔ ۲۵ ذوالقعدہ ۱۴۵ھ/ ۱۴ فروری ۷۶۳ء کو باخمرا کی فتح سے المنصور کی حکومت محفوظ ہو گئی؛ تاہم المنصور عیسی کے ساتھ کج خلقی سے پیش آیا، وہ اسے جانشینی سے بھی محروم کرنا چاہتا تھا ۔ روایت ہے کہ جب خلیفہ نے اسے محمد بن عبداللہ کے خلاف بھیجا تو یہاں تک کہہ دیا تھا کہ "مجھے اس کی پروا نہیں کہ دونوں میں سے کون کس کو قتل کر ڈالتا ہے ۔ ۱۴۷ھ/۷۶۴ء - ۷۶۵ء میں اس نے اپنے بیٹے محمد المہدی کو ولی عہد مقرر کر کے لوگوں سے اس کے لیے بیعت لی؛ چونکہ عیسی نے اپنے حقوق سے دست بردار ہونے سے انکار کر دیا تھا اس لیے اسے والئی کوفہ کے عہدے سے بھی معزول کر دیا گیا ۔ انجام کار عیسی کو جھکنا پڑا اور اس نے اس شرط پر المہدی سے بیعت کر لی کہ اس کے بعد وہ خلیفہ بنایا جائے گا ۔ المنصور کی وفات کے بعد اس نے اس بنا پر ایک بار پھر اپنے حقوق کا دعوی کیا کہ اس سے جبرًا رضا مندی حاصل کی گئی تھی، لیکن اس کی کوششوں کو کامیابی نصیب نہ ہو سکی اور اسے ایک بار پھر المہدی کے بیٹے موسی الہادی کے حق میں اپنے دعوی وراثت سے دست بردار ہونا پڑا ۔ عیسی نے ۱۶۷ھ/ ۷۸۳ء - ۷۸۴ء میں وفات پائی۔

مآخذ : (۱) الطبری، ۳ : ۲۷ بعد؛ (۲) ابن الاثیر (طبع Tornberg) : ۵ : ۳۱۳ بعد، جلد ۶ : ۱۳ بعد؛ (۳) الیعقوبی (طبع Houtsma) ۲ : ۳۱۹ بعد؛ (۴) ابن الطقطقی : الفخری (طبع Derenbourg)، ص ۱۳۹؛ (۵) ابن خلدون : العبر، ۳ : ۱۷۷ بعد؛

(۶) المسعودی: مروج (طبع پیرس)، ۶: ۱۴، ۹۰، ۱۴۶، ۱۶۱، ۱۸۱ ببعد، ۲۱۲ تا ۲۱۶، و ۲۳ ببعد؛ (۷) الاغانی، دیکھیے اشاریہ؛ (۸) Weil: *Gesch. der Chalifen*، ۲: ۱۳، ۲۳ ببعد؛ (۹) Muir: *The Caliphate, its Rise Decline and Fall*، ص ۴۴۶ ببعد؛ (۱۰) Nöldeke: *Sketches from Eastern History*، ص ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۳۰۔

(K. V. ZELTERSTÉEN)

* **عیسیٰ بن المُھَنّا:** (م ۶۸۳ھ/ ۱۲۳۸ء)۔ مملوک سلطان نے اسے امیر العرب مقرر کیا۔ یہ بادیۃ الشام کے ایک بدوی قبیلے آل فضل کا سردار تھا۔ اس کا نسب عام طور پر اس طرح بیان کیا جاتا ہے۔ عیسیٰ بن المُھَنّا بن مانع بن حُدیثہ بن عُصَیبہ (یا عُقبہ) بن فضل بن ربیعہ۔ اس کا لقب شرف الدین الطائی تھا۔ آل فضل جن کا تعلق ربیعہ سے تھا اور اس طرح پھر بنوطَیّ سے بھی (ان کی ابتدائی تاریخ کے لیے دیکھیے ابن خلدون: العبر، قاھرہ ۱۲۸۴ھ، ۵: ۴۳۶؛ القلقشندی: صبح الاعشیٰ، قاھرہ ۱۹۱۴ء، ۴: ۲۰۳، ۲۰۶) بہت دولت مند تھے (دیکھیے العُمری: التعریف، قاھرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۷۹) اور حمص سے لے کر قلعہ جعبر اور رحبہ کے علاقے تک پھیلے ہوئے تھے (صبح الاعشیٰ، ۴: ۲۰۳، ۲۳۱؛ الخالدی: المقصد الرفیع، پیرس، کتاب خانہ قومی، مخطوطہ ۴۴۳۹، ص ۱۵۵)۔ خود عیسیٰ نے اپنے قریبی پیرووں (آل عیسیٰ) کے ساتھ بادیۃ الشام میں سکونت اختیار کی، البتہ گاھے گاھے وہ رحبہ کے مقام پر دریاے فرات کو عبور کرکے عراق میں چلے جاتے تھے۔

عیسیٰ نے ساتویں صدی ھجری/ تیرھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں ممالیک اور منگولوں کے درمیان ہونے والی لڑائیوں میں اھم کردار ادا کیا۔ ۶۵۸ھ/ ۱۲۶۰ء میں قُطُز [رک بآں] کے علاوہ اس نے، دوسرے بدووں سمیت، عین جالوت [رک بآں] کی لڑائی میں حصہ لیا اور اسے (یا اس کے باپ کو) صلے میں سلامیہ [رک بآں] کی جاگیر (اقطاع [رک بآں]) عطا کی گئی۔ اگرچہ بالعموم اس کے ھمسایہ اُمرا کے ساتھ اور بالخصوص اربل کے جلال الدین الکلالی کے ساتھ اچھے مراسم تھے (دیکھیے قاضی محی الدین بن عبدالظاھر: الروض الظاھر، طبع S.F. Sadeqe، ۱۹۵۶ء، ص ۱۲۱)، لیکن بیبرس [رک بآں] سے اس کے تعلقات خراب تھے۔ تاھم سلطان نے ۶۶۳ھ/ ۱۲۶۴ء میں مجبور ہو کر اس کے عم زاد علی بن حُذیفہ بن مانع کو ھٹا کر، جس کے خون آشام ظلم و تشدد نے علاقے میں بحران پیدا کر دیا تھا، اسے تمام بدووں کا امیر العرب مقرر کر دیا (الروض، ص ۱۲۳)۔ معاصر ماخذ بیان کرتے ھیں کہ اس نے اچھے انتظامات اور عدل و انصاف کے ذریعے امن و امان بحال کرنے کی بہت کوشش کی (مثال کے طور پر ابن الفرات: تاریخ، بیروت ۱۹۳۹ء، ۸: ۱۲)۔ بیبرس نے ۶۷۵ھ/ ۱۲۷۷ء میں ایشیاے کوچک پر حملہ کیا تو عیسیٰ نے اس کی مزاحمت کے سلسلے میں قیادت کی اور حلب کے نائب نور الدین علی کے ساتھ مل کر منگولوں کو شام کے اندر گھس آنے سے باز رکھا (دیکھیے بیبرس ترجمی، مترجمہ S. Yaltkaya، استانبول ۱۹۴۱ء، ص ۸۵)۔ قلاوون کے عہد میں وہ سُنقُر الاشقر کا حلیف بن گیا جس نے الملک الکامل کا لقب اختیار کرکے دمشق میں بغاوت کی اور علاء الدین عطا ملک الجُوینی سے تعلق پیدا کر لیا جو ایلخانی حکمران کی جانب سے بغداد کا عامل تھا۔ ۶۷۹ھ/ ۱۲۸۰ء میں اس نے اور سُنقُر نے اباقا خان کے ساتھ خط و کتابت شروع کی اور اباقا کے پاس الجوینی کی وساطت سے اپنے بیٹے کو بھیجا۔ اباقا نے اس کے بیٹے کو خلعت عطا کی اور بغداد کے

محاصل کا ایک حصہ بھی دے دیا (D'ohsson : Histoire des Mongoles، ۳ : ۵۲۲) ۔ تاہم یہ نئے تعلقات زیادہ دیر تک قائم نہ رہے ۔ عیسیٰ ۶۸۰ھ / ۱۱۸۱ء میں قاہرہ گیا، قلاوون نے اسے معاف کر دیا ۔ اور حمص [رک بان] کی لڑائی میں مملوک فوج کے میسرہ کے ہراول دستے کے سالار کی حیثیت سے تمام بدو فوجیوں کی قیادت کی (دیکھیے ابو الفداء : المختصر فی اخبار البشر، استانبول ۱۲۸۶ء، ۴ : ۱۵؛ D'ohsson، ۳ : ۵۲۶) ۔ عیسیٰ ربیع الاول ۶۸۳ھ / مئی ۱۲۸۴ء میں فوت ہوا۔ اس کی غائبانہ نماز جنازہ اس مہینے کی ۹ تاریخ / ۲۰ مئی کو دمشق کی بڑی مسجد میں ادا کی گئی (دیکھیے ابن الفرات، ۸ : ۳۰) ۔ عیسیٰ نے اپنے بیس سالہ عہد حکومت میں، ایلخانیوں سے راہ و رسم کے باوجود ایک اچھی حکمت عملی اختیار کی، جس سے اس کے علاقے میں داخلی امن و امان قائم ہوا ۔ بعض مآخذ میں اس کی ایک اچھے اور نیک آدمی کی حیثیت سے تعریف کی گئی ہے (ابن الفرات، ۸ : ۳۰، الیافعی : مرآۃ الجنان، حیدر آباد ۱۳۳۸ھ، ۴ : ۱۹۹) ۔

اس کے بیٹے اور آل عیسیٰ کے سربراہ کے طور پر اس کے جانشین حسام الدین مہنا نے، جو تدمر کا حاکم تھا، اپنے باپ کی حکمت عملی جاری رکھی، لیکن ۶۹۲ھ / ۱۲۹۳ء میں مملوک سلطان خلیل نے اسے اس کے بھائیوں محمد اور فضل اور اس کے بیٹے موسیٰ سمیت گرفتار کر لیا اور انہیں قاہرہ لے گیا، جہاں انہیں قلعۃ الجبل میں قید کر دیا (ابو الفداء، ۴ : ۲۹؛ ابن خلدون، ۵ : ۴۳۸؛ صبح، ۴ : ۲۰۶) ۔ تاہم دو سال بعد اسے امیر العرب کے عہدے پر بحال کر دیا گیا ۔ اس نے ۶۹۷ھ / ۱۲۸۹ء میں بڑے تزک و احتشام سے حج کیا (Wüstenfeld : Chron. der Stadt Mecca، ۲ : ۲۷۵) ۔ جلد ہی الملک الناصر محمد سے اس کا جھگڑا ہو گیا اور ۷۱۲ھ / ۱۳۱۲ء، ۷۱۶ھ / ۱۳۱۶ء اور بالخصوص ۷۲۰ھ / ۱۳۲۰ء میں وہ ایلخانیوں کا حلیف بن گیا (ابن خلدون، ۵ : ۴۳۹) ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دمشق کے نائب اور بدوؤں کے ایک گروہ نے آل عیسیٰ پر بہت تشدد کیا اور اس کی جاگیریں اس سے چھین لی گئیں ۔ تاہم جب ممالیک اور ایلخانیوں میں ۷۲۳ھ / ۱۳۲۳ء میں صلح ہو گئی تو مُہنّا واپس شام چلا گیا ۔ اس کی امارت کے زمانے میں یہ قبیلہ بیت مہنا بن عیسیٰ اور بیت فضل بن عیسیٰ نام کی دو شاخوں میں منقسم ہو گیا (العمری، ص ۹۷؛ صبح، ۴ : ۲۰۵، ۲۰۸؛ المقصد، ص ۱۰۵) اور آل مُہنّا کے نام سے ایک تیسری شاخ مُہنّا کے پوتے نُمَیر (محمد بن جبّار بن مُہنّا) کی سربراہی میں وجود میں آ گئی (نُمَیر کے لیے دیکھیے M.C. Sohabeddin Tekindağ، برقوق دورندہ مملوک سلطانجی، استانبول ۱۹۶۱ء، ص ۵۹، ۶۵، ۷۲ تا ۷۳، ۷۵، ۸۱، ۹۵ تا ۹۹) ۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان خانوادوں نے امیر العرب کا منصب ۸۷۹ھ / ۱۴۷۴ء تک برقرار رکھا ۔

مآخذ : متن میں مندرج حوالوں کے علاوہ (۱) المقریزی : کتاب السلوک، قاہرہ ۱۹۳۹ء، ۱ / ۳، ص ۷۲۵ تا ۷۲۶؛ (۲) Weil : Chalifen، ۴ : ۱۲؛ (۳) Gaudefroy-Demombynes : *La Syrie à l'époque des Mamelouks*، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۱۸۶؛ (۴) الزِّرِکلی : الاعلام، ۵ : ۲۹۶ ۔

(M. C. SCHABEDDIN TEKINDAĞ)

عیسیٰ نہر : پورا نام نہرِ عیسیٰ ابن علی، ازمنۂ متوسط کی ان چار بڑی نہروں میں سے ایک جو بغداد کے گرد و نواح میں بہتی تھیں ۔ باقی تین نہروں کے نام نہر الملک، نہر صرصر اور نہر الصراۃ تھیں (المقدسی، ص ۱۲۳) ۔ فیروز سابور کے ضلع کو سیراب کرتی ہوئی نہر

عیسیٰ اپنے دونوں کناروں پر واقع دیہات اور علاقوں کے ساتھ ساتھ بہتی ہوئی بغداد کے مغرب میں واقع قصبہ المُحَوَّل تک پہنچتی اور وہاں سے دریاے دجلہ میں جا گرتی تھی (تاریخ بغداد، ۱ : ۱۱۱ تا ۱۱۲؛ Le Strange : بغداد، لوح ۳) - دریاے فرات کی یہ معاون نہر اتنی گہری تھی کہ اس میں دو بڑی کشتیاں چلتی تھیں جو الرَّقّہ سے مصر اور شام سے آنے والی اشیاے خوردنی لے کر آتی تھیں (الیعقوبی : البلدان، ص ۲۵۰) - چونکہ یہ نہر قصر عیسیٰ کے نیچے دریاے دجلہ میں جا گرتی تھی اس لیے یہ ان دو بڑے دریاؤں کو باہم ملا دیتی تھی (الاصطخری، ص ۸۴ تا ۸۵؛ ابن حوقل، ص ۱۶۳ تا ۱۶۵)؛ چنانچہ یہ شہر ایک طرف تو سلطنت کے اندرونی آبی راستوں کے وسط میں واقع تھا اور دوسری جانب ان شاہراہوں پر واقع تھا جو مشرق اور جزیرۃ العرب کو جاتی تھیں - اس طرح اس شہر کا محل وقوع جنگی اہمیت کا حامل تھا - جب صراۃ کے ساتھ ساتھ پشتوں کی تعمیر سے بڑی کشتیوں کے لیے دجلہ تک پہنچنا ناممکن ہو گیا تو اس وقت صرف عیسیٰ نہر ہی تھی جو بھاری ٹریفک کے لیے کھلی تھی - نہر عیسیٰ کی گزرگاہ کا حال الخطیب البغدادی (م ۴۶۳ھ / ۱۰۷۱ء) نے بیان کیا ہے، جو سہراب (عجائب، ص ۱۲۳) کے بیان سے ملتا جلتا ہے نیز ہو بہو اس متن سے مشابہ ہے جو Le Strange نے Ibn Serapion, *Description of Mesopotamia and Baghdad*، لندن ۱۸۹۵ء، ص ۱۳ میں شائع کیا ہے - سہراب کے متن کی تاریخ، داخلی شہادت کی بنیاد پر، تقریباً ۹۲۰ء ہو سکتی ہے - وہ نہر کے کنارے واقع نو مقامات کا ذکر کرتا ہے جو بظاہر پتھروں سے تعمیر شدہ وہ پل (قَنْطَرہ) معلوم ہوتے ہیں جو ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک بنے ہوئے تھے - نہر کے راستے کا حال یاقوت (م ۶۲۶ھ / ۱۲۲۹ء) نے بیان کیا ہے اور اس کا یہ بیان الخطیب کے بیان پر مبنی ہے (معجم البلدان، ۳ : ۸۴۲) - تاہم اس نے اس بات کا اضافہ کیا ہے کہ اس کے زمانے میں صرف قَنْطَرۃ الزَّیَاتِین اور قنطرۃ البُستان قائم رہ گئے تھے اور باقی سات پل بظاہر قابل استعمال نہ رہے تھے، تاہم مراصد سے پتا چلتا ہے کہ یہ پل اس سے پہلے ہی لازماً تباہ ہو چکے ہوں گے اور یاقوت کے زمانے میں صرف قنطرۃ الیاسریہ، قَنطرۃ الشَّوک اور قنطرۃ بنی زُریق ہی قائم رہ گئے ہوں گے (۳ : ۲۵۰) - نیز دیکھیے یاقوت (کتاب مذکور، ص ۱۹۰، ۱۹۱، ۸۳۹) - تاہم ابن الجوزی چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی کا مصنف کہتا ہے کہ قنطرۃ بنی زُریق ۴۳۳ھ / ۱۰۴۲ء میں نہر عیسیٰ میں گر گیا تھا - اس بات کا کوئی پتا نہیں چلتا کہ پل کی اس کے بعد کوئی مرمت ہوئی ہو (المنتظم، ۸ : ۱۰۸) - مزید برآں، اس سے ایک صدی قبل (۳۲۳ھ / ۹۳۵ء) میں قنطرۃ الاشنان اور اس کی ملحقہ تعمیرات آگ لگنے سے تباہ ہو گئی تھیں - الصُّولی کے بیان کے مطابق اس پل کو اس کے زمانے میں دوبارہ تعمیر نہیں کیا گیا (الاَخبار، ص ۶۸) - یہ بات کہ ہر پل کی تباہی اپنے ہم نام نواحی علاقے کے زوال کی کس حد تک عکاسی کرتی ہے واضح نہیں ہے - قرون متوسطہ میں نہر عیسیٰ الکَرخ کی نواحی بستی کی جنوبی سرحد تھی اور اس طرح اس سے بغداد کی جنوبی حدود متعین ہوتی تھیں - موجودہ زمانے میں اس کے کوئی متعین آثار باقی نہیں ہیں۔

مآخذ : متن میں مندرج ہیں۔

(J. LASSNER)

عِیْساوی : (= عِیْسوِی)، رک بہ نَصارٰی۔

اَلْعِیْساوِیہ : [= اَلعِیْسوِیۃ]: ایک یہودی فرقہ، ابو عیسیٰ الاصفہانی [رک بآں] کے پیروکار، جو عیسویہ

اور عبدلیہ کے نام سے بھی معروف ہے۔ اس فرقے کو الاصفہانیہ بھی کہا جاتا ہے۔

ابو عیسی ایک یہودی تحریک کا قائد تھا، جو یا تو خلیفہ عبدالملک بن مروان کے عہد میں وجود میں آئی، جیسا کہ مشہور مصنف القرقسانی نے لکھا ہے یا بقول الشہرستانی آخری اموی خلیفہ [مروان ابن محمد الحمار] کے عہد میں (I. Friedlaender نے عام امکان کی بنیاد پر اس کا اتباع کیا ہے)۔ تاہم کسی ٹھوس شہادت کی بنا پر اس تاریخی مسئلے کا کوئی قطعی حل پیش نہیں کیا جا سکتا۔

ابو عیسی پیغمبر ہونے کا دعوے دار تھا (نبی: القرقسانی) اور، جیسا کہ الشہرستانی لکھتا ہے، مسیح موعود (المسیح المنتظر) کے پانچ رسولوں میں سے ایک رسول ہونے کا مدعی تھا جسے اللہ کی طرف سے بنو اسرائیل کو نجات دلانے کا فریضہ سونپا گیا تھا۔ البیرونی بھی لکھتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو مسیح کا پیغام رساں کہتا تھا (الآثار الباقیہ، طبع زخاؤ، ص ۱۵)۔ الشہرستانی بھی ذکر کرتا ہے کہ ابو عیسی کا خیال تھا کہ مبلّغ [یعنی خود اس کی ذات] کو ایک طرح سے مسیح کے مشابہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس میں بہر حال کسی شک کی گنجائش نہیں ہے کہ ھنسیؔ کا یہ بیان کہ اس نے مسیح ہونے کا دعوی کیا تھا غلط فہمی پر مبنی ہے۔ اس کی نبوت کے ثبوت میں اس کے پیروکار یہ واقعہ پیش کرتے ہیں کہ ان پڑھ ہونے کے باوجود اس نے کتابیں اور صحیفے (مصحف) لکھے۔ اپنے پیروؤں کی قیادت کرتے ہوئے اس نے خلیفہ کے سپاہیوں کے خلاف لڑائی میں شرکت کی اور قتل ہو گیا، (یا جیسا کہ اس کے پیروکار کہتے ہیں، ایک چٹان کی دراڑ میں روپوش ہو گیا)؛ اس کے پیروکاروں کی تعداد (جو شروع میں کچھ زیادہ تھی) مسلسل گھٹتی چلی گئی۔ القرقسانی کے زمانے (چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی) میں تقریباً بیس پیروکار دمشق میں تھے اور ممکن ہے چند ایک اصفہان میں بھی ہوں۔ جن افراد کو ابن حزم ذاتی طور پر جانتے تھے غالباً صحیح معنوں میں وہ اس فرقے کے ارکان نہیں تھے۔

القرقسانی کے مطابق، یوغان کے بارے میں جیسے اس کے پیروکار، یعنی الیوغانیہ، مسیح سمجھتے تھے، کہا جاتا ہے کہ وہ ابو عیسی کا ایک شاگرد تھا۔

ابو عیسی نے (بعض دوسرے یہودی فرقوں، مثلاً الموشکانیہ، کی طرح، جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ الیوغانیہ سے نکلا تھا) یہ تعلیم دی کہ حضرت عیسیٰؑ اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سچے نبی تھے جن میں سے ہر ایک اس لیے مبعوث کیا گیا تھا کہ وہ اپنی قوم کے لیے ایک منفرد شریعت لائے اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو عربوں کی طرف بھیجا گیا؛ لیکن ان دو کی نبوت کے باوجود حضرت موسیٰؑ کی شریعت کا اتباع یہودیوں کے لیے بدستور لازمی تھا (اسی عقیدے کی وجہ سے مسلمان علمائے دینیات، مثلاً الباقلانی اور عبدالقاهر البغدادی نے اس سوال پر بحث کی کہ آیا عیساویہ کو جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی نبوت پر ایمان رکھتے تھے اور جن کے عقائد، بقول البغدادی، انہیں اس بات کا اختیار دیتے تھے کہ وہ شہادۃ پر عمل کریں، مسلمان قرار دیا جا سکتا ہے؟ ان کا جواب نفی میں تھا)۔ القرقسانی لکھتا ہے کہ ابو عیسی نے شراب پینے اور گوشت کھانے کی ممانعت کر دی تھی اور الشہرستانی کہتا ہے کہ اس نے لوگوں کو کسی بھی جانور کا گوشت کھانے سے منع کر دیا تھا۔ اس نے طلاق کی بھی ممانعت کر دی تھی۔

Friedlaendar نے عیساویہ اور شیعہ فرقوں کے

درمیان مشابہت کے نکات معلوم کیے ہیں اور کسی حد تک اس کی یہ باتیں صحیح بھی ہوسکتی ہیں (نیز دیکھیے بالا)، لیکن وہ اس عجیب و غریب واقعے کے بارے میں کچھ نہیں کہتا کہ ایک طرف تو ابو عیسی شریعت کے اتباع اور ربانیہ کی تشریع کو بہت اہمیت دیتا تھا (جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ربانیوں نے اپنے فرقے کے ارکان کو عیساویہ کے ساتھ شادی بیاہ کرنے کی اجازت دے دی: القرقسانی، ۱: ۵۲) اور دوسری طرف ابو عیسی حضرت عیسیؑ اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نبوت پر ایمان رکھتا تھا۔ اس کی ایک ممکن توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ عیساویہ فرقہ یہودی عیسائیوں سے نکلا تھا، یعنی ایک ایسے فرقے میں سے جو حضرت موسیؑ کی شریعت پر بھی ایمان رکھتا تھا اور حضرت عیسیؑ کی نبوت پر بھی۔ ایسے فرقے کے بعض ارکان کے لیے حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نبوت کا اعتراف، اسلام کے فروغ کے بعد، کسی دینی جماعت کا باعث نہیں بنا ہوگا۔ حضرت امیر معاویہؓ کے زمانے میں بیت المقدس میں یہودی عیسائیوں کے موجود ہونے کی تصدیق معاصر شہادتوں سے ہو جاتی ہے۔ ابن حزم کا یہ بیان، جس کی دوسرے ذرائع سے تردید ہو جاتی ہے، کہ عیساویہ کا یہ عقیدہ تھا کہ حضرت عیسیؑ اللہ کے نبی تھے جنھیں بنی اسرائیل کی طرف مبعوث کیا گیا تھا، اگر صحیح مان لیا جائے تو اس مفروضے کو تقویت پہنچاتا ہے۔ اس مفروضے سے ابو عیسی کے طلاق کو ممنوع قرار دینے کے حکم کی توجیہ بھی ہو جاتی ہے (جس کا موازنہ القرقسانی نے اسی قسم کے مسیحی حکم سے کیا ہے) اور اس واقعے کی بھی توجیہ ہو جاتی ہے کہ یوغانیہ کو، جو یوغان کے پیروکار تھے، جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ ابو عیسی کا شاگرد تھا، مُطَہَّر المقدسی نے ایک عیسائی فرقہ بتایا ہے (البدء والتاریخ، طبع Cl. Huart، بار دوم، تہران ۱۹۶۲ء، ۴: ۳۴، ۳۶؛ یہاں یوغانیہ پڑھنے سے کتابت کی غلطی کی ایک معمولی سی تصحیح لازم ہوتی ہے)۔ ابو عیسی نے اپنے آپ کو مسیح کا جو ایک رسول بتایا ہے ممکن ہے کہ یہ حضرت عیسیؑ اور حواری کی طرف نسبت دینے کے لیے مسیحی اصطلاحات کا بدلا ہوا استعمال ہو۔

مآخذ: (۱) القرقسانی: کتاب الانوار و المراقب، (Code of Karaite Law)، نیویارک ۱۹۳۹–۱۹۴۳ء، ۱: ۱۲ تا ۱۳، ۵۱ تا ۵۲؛ ۲: ۲۸۳ بعد (نیز دیکھیے ص ۳۰۷)۔ جلد اول کی عبارتوں کا L. Nemoy نے *Hebrew Union College Annual*، ج ۷، Cincinnati ۱۹۳۰ء، ص ۳۲۸ و ۳۸۳ تا ۳۸۴ میں ترجمہ کیا ہے؛ (۲) ہدسی: اشکال حکگفر، ۱۸۳۶ء، ص ۴۱ ب؛ (۳) الشہرستانی: المِلَل، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ۲: ۲۳ تا ۲۵؛ (۴) الباقلانی: التمہید، قاہرہ ۱۹۴۲ء، ص ۱۲۱، ۱۴۷ تا ۱۴۸؛ (۵) البغدادی: الفَرق، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ص ۱۳۱ تا ۱۳۲، ۱۶۸؛ (۶) ابن حزم: کتاب الفصل فی المِلَل والاہواء، ۱: ۹۹؛ (۷) الاسفرائینی: التبصیر فی الدین، قاہرہ بغداد ۱۹۵۵ء، ص ۱۳۳؛ (۸) I. Friedlaender: *Jewish Arabic Studies*، در *Jewish Quarterly Review*، سلسلۂ جدید، ج ۱ (۱۹۱۰ تا ۱۹۱۱ء)، ص ۱۸۳ تا ۲۱۵، N.S. ج ۲ (۱۹۱۱ تا ۱۹۱۲ء)، ص ۴۸۱ تا ۵۱۵، ج ۳ (۱۹۱۲ تا ۱۹۱۳ء)، ص ۲۳۵ تا ۳۰۰، بمواضع کثیرہ؛ (۹) R. Brunschvig، در *Homenaje a Millas-Vallicrosa*، بارسلونا ۱۹۵۴ء، ۱: ۲۲۶ تا ۲۲۷۔

(S. Pines)

عِیساوِیّہ : (ـــ عِیساوِی): اسم جمع (واحد: عیساوی)، جس سے مراد وہ طریقہ ہے جس کی بنیاد دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی کے شروع میں

شیخ محمد بن عیسی الصفیانی المختاری، المعروف بہ مرشد کامل (الشیخ الکامل)، نے رکھی؛ (ان کے دوسرے اسماے نسبت المکناسی، الفہری یا الفہدی ہیں).

اس سلسلے کے بانی سیدی ابن عیسی کے سوانح حیات میں سے صوفیانہ کرامات کا معتدبہ حصہ اگر خارج کر دیا جائے تو ٹھوس حقائق بہت تھوڑے بچتے ہیں۔ ۸۴۲ھ/ ۱۴۶۷-۱۴۶۸ء میں سوس یا غرب میں، غالبا ادریسی شریفوں کے ایک گھرانے میں، وہ پیدا ہوے (اگرچہ اس تعلق سے بعض مؤرخوں کو، بشمول السلاوی، اختلاف ہے) اوائل عمر میں قرآنی علوم کی تحصیل میں مصروف ہو گئے اور پھر اپنے والد کے ساتھ، جو بڑے زاہد اور متقی تھے، مراکش کے شمالی علاقوں کا، جہاں بنوسفیان، بنومختار (جہاں انھوں نے شادی کی) اور بنو حسان آباد تھے، سفر کیا۔ انھوں نے فاس اور پھر مکناس میں قیام کیا جہاں وہ ایک ممتاز شیخ طریقت، شیخ احمد الحارثی السفیانی، سے وابستہ ہو گئے، جو شاذلیۃ [رک باں] جزولیہ سلسلے کے ایک صوفی تھے۔ ان کی وفات کے بعد، اپنی تعلیم کو مکمل کرنے کے لیے وہ الجزولی [رک باں] سلسلے کو جاری رکھنے والے دو اور شیوخ سیدی عبدالعزیز طباع المراکشی اور خندق الزیتون (فاس کی ایک نواحی بستی) کے محمد صغیر السہلی کے پاس چلے گئے، جنھوں نے انھیں دلائل الخیرات تفصیل سے پڑھائی۔ آخر کار مکناس میں مستقل سکونت اختیار کرنے کے بعد انھوں نے قصبے کی جامع مسجد میں درس و تدریس کا سلسلہ شروع کر دیا۔ ان کی درویشی کی کشش سے شاگردوں کا تانتا بندھ گیا، اس لیے انھوں نے ایک جائیداد خرید کر قبرستان کے طور پر استعمال کے لیے وقف قائم کر دی اور وہیں ایک زاویہ تعمیر کرایا جو اب تک موجود ہے۔ ۹۳۰ھ، ۹۳۲ھ یا ۹۳۳ھ/۱۵۲۳ء-۱۵۲۶ء میں وفات پانے کے بعد وہ بھی اسی جگہ مدفون ہوے.

سیدی ابن عیسی ایک کامل صوفی تھے جن کا زہد و تقوی اور خلوص شک و شبہ سے بالاتر تھے (R. Brunel) اور خدا سے محبت کے ساتھ ساتھ اعلی صفات سے بھی متصف تھے اور فیاض بھی تھے اور ان کی یہ فیاضی کی وصف دوسروں کو منتقل ہوتی تھی۔ ان میں لوگوں کے افکار و خیالات میں اثر و نفوذ کی خداداد صلاحیت پائی جاتی تھی۔ وہ زخموں کو مندمل کرنے کی بے پناہ طاقت رکھتے تھے۔ ان سے بے شمار کرامات منسوب ہیں۔ اگرچہ ان کا زمانۂ حیات بحرانہ کا دور تھا، جس میں مرینی خانوادے کا خاتمہ ہوا (۸۶۹ھ / ۱۴۶۵ء) اور چار وطاسی سلطانوں کا دور حکمرانی اور سعدی خانوادے کا اقتدار دیکھا، لیکن معلوم ہوتا ہے انھوں نے ذاتی طور پر مقامی امرا کے تنازعات میں کوئی حصہ نہیں لیا اور نہ ہی عیسائی حملہ آوروں کے خلاف جد و جہد میں شرکت کی۔ پھر بھی ان کی مقبولیت نے حکام کے دلوں میں ان کے بارے میں شکوک پیدا کر دیے اور ایک وقت ایسا آیا کہ وہ اپنے شاگردوں کی ایک جماعت کے ساتھ مکناس سے جلا وطن ہونے پر مجبور ہو گئے؛ کہا جاتا ہے کہ اس موقع پر انھوں نے اپنے ساتھیوں کے لیے یہ نعمت حاصل کی کہ ناگوں، سانپوں کا زہر اور کیکٹس کے کانٹے کچھ اثر نہ کرتے تھے۔ آخر انھیں فتح ہوئی اور انھیں قصبے میں واپس بلا لیا گیا اور وہ قصبے کے سرپرست بزرگ بن گئے.

ان کی ادبی تخلیقات کوئی زیادہ نہیں ہیں۔ یہ کچھ اوراد، چند احزاب، جن میں انتہائی مقبولہ حزب سبحان الدائم بھی شامل ہے جو الجزولی، الحارثی اور السہیلی کی مناجاتوں کا مجموعہ ہے، بعض قصیدوں، جنھیں عیساوی اپنے اجتماعات میں

گاتے ہیں، اور ایک روحانی وصیت پر مشتمل ہے، جس میں شاذلی مصنّفین کی بہت سی تعلیمات شامل کر دی گئی ہیں۔

طریقہ کی تبلیغ اور تنظیم: ابن عیسٰی کے شاگرد کثیر تعداد میں تھے، جن میں سے چھ سو کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے درجۂ کمال کو پا لیا تھا۔ ان میں سے خاص طور پر نمایاں شخصیت ابن عیسٰی کے جانشین ابوالرّوائین کی تھی۔ اس شخص کا تعلق صوفیہ کے اس گروہ سے تھا جو ملامتیه [رک بآن] کے نام سے معروف ہیں اور جو اپنی عقل و دانش کو ظاہری نامعقولیت میں چھپائے رکھتے ہیں۔ اس نے کبھی شادی نہیں کی اور آج بھی خواتین اس کے مزار پر، جو اس کے مرشد کے مزار کے ساتھ واقع ہے، جانے سے اس لیے اجتناب کرتی ہیں کہ کہیں ان پر اس کا برا اثر نہ پڑ جائے۔ دوسروں سے اس کے معاندانہ رویے کی بنا پر اسے اَلْمُکَذِّب کا نام دیا گیا۔ وہ کسی دولت مند یا صاحب قوت و اقتدار شخص کو کوئی قصبہ یا پورا علاقہ، جس پر اس کا قطعاً کوئی دعواے ملکیت نہ ہوتا تھا، فروخت کرنے کا بندوبست کر لیتا تھا۔ جو شخص ابو الرّوائین کو یہ عجیب و غریب خراج ادا کرنے سے انکار کر دیتا وہ کسی نہ کسی مصیبت میں مبتلا ہو جاتا۔ اس کے برعکس اگر وہ یہ سودا مکمل کر لیتا تو اللہ اسے ان فوائد اور نعمتوں سے نواز دیتا جن کا وعدہ اس صوفی نے اس سے کیا ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ اس طرح سے حاصل ہونے والی رقم کو ابوالرّوائین خود خیرات کے طور پر تقسیم کر دیتا تھا۔ سعدیوں کی پرتگیزیوں کے خلاف اولین جد و جہد میں، جس کے ذریعے انہوں نے مراکش کے سلطان بننے کا راستہ ہموار کیا (۹۵۱ھ / ۱۵۳۳ء)، ان کی تائید و حمایت کرنے میں اس نے ایک اہم کردار ادا کیا اور بعد ازاں اہل فاس کو وطاسیوں کے خلاف ابھارنے میں بھی اس نے اہم حصّہ لیا۔ اس کی وفات (۹۶۳ھ / ۱۵۵۶ء) کے بعد طریقے کا انتظام و انصرام ابن عیسٰی کی اولاد کے پاس چلا گیا اور موروثی انتقال کی بدولت ہمیشہ انہیں کے پاس رہا۔ اس کے بعد عیساوی سیاسی افق پر کبھی نمودار نہیں ہوے۔

بانی طریقہ کی زندگی ہی میں مکناس کے باہر کئی زاویوں کی بنیاد رکھ دی گئی تھی، جن میں سے ایک فجیج (Figuig؛ جنوب مشرقی مراکش) کے مقام پر تھا، جہاں سے اس طریقے کے لوگ الجزائر اور تونس کی طرف پھیل گئے۔ مختلف مردم شماریوں اور اندازوں کے مطابق آج طریقۂ عیساویه میں کوئی پچاس ہزار فعال ارکان شامل ہیں، جن کی تفصیل اس طرح ہے:

مراکش: بقول Drague (۱۹۳۹ء) ۲۱,۰۹۱ ارکان تھے، جن میں سے ۳,۱۸۱ صرف مکناس کے علاقے میں تھے، لیکن Brunet (۱۹۲۶ء) کی راے میں صرف مکناس میں دس ہزار سے زیادہ ارکان تھے، جن میں مرد عورتیں سب شامل ہیں۔ پورے ملک میں جا بجا بہت سے زاویے ہیں، خاص طور پر فاس، تِطّوان، طنجه، بحر اوقیانوس کے ساحل پر واقع تمام قصبوں میں، تازا، ریف اور تافیلالت، وغیرہ میں؛ الجزائر: تقریباً چار ہزار ارکان اور ایک درجن کے لگ بھگ زاویے موجود ہیں، جن میں بُلیدہ، اَزوہ (الجزائر کا علاقہ)، رمشي، تلمسان (وهران علاقه)، بونه، بجایه اور قُسنطینه کے زاویے شامل ہیں۔ تونس: H. R. Idris (*Initiation à la Tunisie*، پیرس ۱۹۵۰ء) کے مطابق یہاں ۱۱,۲۹۰ ارکان اور ۸۸ زاویے تھے؛ ان کے علاوہ لیبیا، شام، قاهره اور مکه میں بھی زاویے پائے جاتے ہیں۔

طریقۂ عیساویه کے ڈھانچے میں خاصی حد تک یکسانی پائی جاتی ہے، اگرچہ اس کی تنظیم میں

مرکزیت نہیں ہے۔ ایک نگران (مزوار)، جو بانی طریقہ کی اولاد میں سے چنا جاتا ہے اور جس کی توثیق مخزن کرتا ہے، مکناس کے اصل زاویے کا انتظام کرتا ہے۔ اور یہاں سے حاصل ہونے والی آمدنی کو شیخ کی اس اولاد میں تقسیم کر دیتا ہے جو مکناس اور فاس میں رہتی ہے، لیکن مکناس میں روحانی اختیارات کا استعمال اور اعم دنیوی وظائف اصل زاویے کا مقدم ہی سرانجام دیتا ہے، جبکہ شیخ کی اولاد کے لوگ بھی وظائف اپنے اپنے زاویوں میں انجام دیتے ہیں۔ اس طرح اختیارات کو تقسیم کیا گیا ہے اور طریقے کی رسومات میں بھی نمایاں امتیازات اور اختلافات پائے جاتے ہیں، تاہم ہر سال میلاد النبی صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے روز مکناس میں ایک اجتماع ہوتا ہے جس میں شرکت کے لیے پوری دنیا سے عیساوی اپنے بانی طریقہ کے مزار پر جمع ہوتے ہیں۔ اسی موقع پر تین روز تک جلسے، جلوس، والہانہ رقص، خون آلودہ تقریبات (فریسہ) اور فقیروں کے کرتب دیکھنے میں آتے ہیں، جو دیکھنے والوں کو خوش کرتے ہیں اور اکثر صدمہ بھی پہنچاتے ہیں (مولد کی رسومات کا تفصیلی جائزہ Brunel نے پیش کیا ہے۔ ادبی لیکن خاصی حد تک صحیح بیان H. Ardel کے ناول *Colette Bryce au Maroc*، پیرس ۱۹۳۴ء، ص ۹۱ تا ۱۰۱، میں ملتا ہے)۔

عقائد اور طریق کار: اللہ تعالٰی سے اتصال (فنا فی اللہ) اور روحانی کمال حاصل کرنے کے بنیادی طریق کار کے مسئلے کی بابت طریقۂ عیساویہ کا انداز وہی ہے جو قدیم اور صحیح العقیدہ اسلامی تصوف کا تھا، جو شریعت کو اس کی بنیاد قرار دیتا ہے اور مرید کا تعلق براہ راست حقیقت الٰہیہ سے قائم کر دیتا ہے، اگرچہ یہ تعلق صحیح تربیت کی بدولت پیدا ہوتا ہے، جس میں مرید اپنے مرشد کی ہدایات پر عمل کرتا ہے۔ یہ تربیت ہی تو اصل میں طریقہ ہے۔ ابن عیسی کی باطنی تعلیمات کے سلسلے کی کڑیاں الجزولی اور ابوالحسن الشاذلی سے پہلے عبدالسلام بن مشیش [رک بآں]، ابو مدین [رک بآں]، عبدالقادر الجیلانیؒ [رک بآں] اور الجنید [رک بآں] سے ہوتی ہوئی حضرت علیؓ بن ابی طالب اور نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے جا ملتی ہیں۔ اپنے پیشروؤں کی طرح ابن عیسی نے بھی اپنے مریدوں کو دنیوی خواہشات، جذبات اور ذاتی اغراض سے قطع تعلق کی تعلیم دی، تاکہ اللہ سے تعلق میں مکمل توکل یا فقر کی کیفیت حاصل کی جا سکے (یہیں سے لفظ فقیر [رک بآں] استعمال ہوا تاکہ طریقۂ تصوف کو اختیار کرنے پر دلالت کرے)۔ ابن عیسی نے اپنے پیروکاروں کے لیے ایک نمونے اور شفاعت کنندہ کا کردار پیش کیا۔ اس کا قول ہے کہ اس دنیا میں جو شخص بھی میرے ساتھ رہے گا یا مجھے دیکھے گا، خواہ خواب میں ہی دیکھے، وہ میری شفاعت سے جنت میں داخل ہو گا اور میرا ہاتھ میرے پیروکاروں، زندہ یا متوفی، کے اوپر ہے۔ اسی وجہ سے ادب کی اہمیت ہے، جس سے مراد کردار کے اصول و ضوابط ہیں، جن کے مطابق مرشد اور مریدوں کے درمیان اور خود مریدوں کے آپس میں تعلقات قائم ہوتے ہیں۔ ابن عیسی محبت پر خاص طور پر زور دیتے ہیں، جسے وہ انتہائی کمال کا درجہ سمجھتے ہیں اور وہ وضاحت کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ محبت کی چار اقسام ہیں: عقل سے محبت، دل سے محبت، روح سے محبت، مخفی محبت . . . عقل سے محبت یا روحانی محبت اللہ سے دائمی محبت ہے: یہ اس خواہش کو بیدار کرتی ہے کہ عاشق اپنے آپ کو اپنے محبوب میں فنا کر دے، اسے حاصل کرے، اس کی والہانہ عبادت کرے . . . دل سے محبت کا اظہار، جسے جذبہ کہتے ہیں، خستگی، ندامت، تلطف، دنیا سے

بے نیازی، اللہ کی آرزو کے ذریعے ہوتا ہے۔ . . روح سے محبت کا اظہار تذبذب، حیرت، ندامت، سکون، پیاس، اضطراب، اللہ تعالٰی کی ذات میں اپنے کو فنا کرنے . . . اور فقر کے ذریعے ہوتا ہے۔ مخفی محبت اپنے آپ کو اللہ سے وابستہ کر دینے، اپنے آپ پر غور و فکر اس کے ذریعے اللہ کی ذات میں اپنے آپ کو کھو دینے، اس کی حقیقت میں غور فکر کرتے ہوئے اس انداز سے خود کو کم مایہ اور بے حقیقت سمجھتے ہوئے مکمل طور پر وجود باری تعالٰی میں جذب کر دینے کا نام ہے (Rinn نے یہ عبارت نقل کی ہے)۔ ابتدائی عہد (بیعت)، ہاتھوں میں ہاتھ لے کر بھینچنے سے کیا جاتا ہے اور خواتین کو بھی طریقے میں اسی طرح داخل کیا جاتا ہے جس طرح مردوں کو داخل کیا جاتا ہے۔

اللہ تعالٰی تک رسائی حاصل کرنے کا بنیادی طریق کار ذکر [رک بآں] کا عمل ہے۔ ذکر کی مختلف شکلیں ہو سکتی ہیں: (الف) زبان سے اپنے طریقہ سے مخصوص ورد (جمع: اوراد) کرنا، ان میں سے تین ورد موجود ہیں: مختصر ورد، متوسط ورد، اور طویل ورد، جو مرید کے پیروی طریقہ کے درجات کے مطابق ترتیب دیے گئے ہیں؛ (ب) مناجات، جن میں سے ایک طریقۂ عیساویہ کی خاص مناجات حزب سبحان الدائم ہے، دوسری مناجات الجزاری، الجزولی، السنواوی، الشاذلی اور زروق کے احزاب ہیں، جو شمالی افریقہ کے تمام اہل طریقہ میں عام ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود و سلام بھی، جیسے مشیشیہ اور صوفی مصنفین کے قصائد؛ (ج) کلمۂ شہادت، اسمائے حسنٰی اور اسم المفرد (اللہ) کو موزوں انداز سے بار بار پڑھنا؛ (د) والہانہ رقص کرنا، جسے عیساوی تحیر، حیرۃ یا طرب (وجد) کا نام دیتے ہیں۔ رقص کے ساتھ کئی آلات موسیقی بھی ہوتے ہیں، جیسے ڈھول (طبل، بندیر) اور طنبورہ (دف) بانسری (گیمبہ [قصبہ]) یا الغوزہ (غیطہ) اور گانے بھی ہوتے ہیں۔ رقص دو حصوں پر مشتمل ہوتا ہے، ایک تو قدرے سست حرکات کا تمہیدی حصہ ہے، یہ ربانی کہلاتا ہے، جس میں رقص کرنے والے ایک قطار میں کھڑے ہاتھوں میں ہاتھ تھامے ہوتے ہیں اور عمودی جھکاؤ کی حرکات اور ساتھ ہی بغلی حرکات کرتے ہیں اور دوسرا زیادہ تیز حرکات پر مشتمل ہوتا ہے جس میں لچکدار مرتب حرکات کرتے ہیں اسے مجرد کہا جاتا ہے، جس کے لیے رقاص اپنے جلابیہ ہٹا دیتے ہیں اور اپنے مقدم کے گرد حلقہ بنا لیتے ہیں۔ رقص کا خاتمہ اکثر فقیری کی نمائش سے ہوتا ہے، جس میں مرید، بظاہر دکھ درد محسوس کرنے سے مبرا، دہکتے انگاروں پر چلتے ہیں، اپنے ہاتھوں میں اور ہونٹوں کے درمیان جلتی ہوئی لکڑیاں پکڑتے ہیں، شکستہ بوتلوں کے ٹکڑے نگل جاتے ہیں یا اپنے آپ کو تلواروں سے ضربیں لگاتے ہیں۔

مخصوص رسومات: ابن عیسٰی کی تعلیمات میں اپنے آپ کو وقف کرنے کی جو خصوصیت ہے اس نے اور حضرہ عیساویہ (ذکر و رقص کی محفلوں) کی فعالیت نے اس طریقے کو عوام الناس میں مقبول بنا دیا، مثلاً شہروں کے فنکاروں میں، دیہات کے بربروں میں اور ان حبشی غلاموں میں جنھیں سلطان احمد الذہبی تمبکٹو کی مہم (۱۵۹۱ء) کے وقت سوڈان سے واپس لایا تھا اور جنھیں مولای اسماعیل نے ۱۶۷۲ء کے بعد مکناس میں اکٹھا کر دیا تھا۔ اپنے پھیلاؤ کے دوران میں اس برادری نے بہت سی مقامی رسومات (بالخصوص بربروں کی رنگ رلیاں) اور قدیم مشرکانہ یا جانوروں کی پرستش کی بھی کچھ رسوم بھی اپنا لیں جن کی وجہ سے اس طریقے کو ایک مشترک نظام بن گیا اس طبقاتی مذہبی نظام

کے انتہائی ممتاز عناصر درج ذیل ہیں : (الف) سیاہ چیز کی دہشت، جس کا اظہار صرف تقریبات کے دوران ہوتا ہے اور جو بسا اوقات پیروکاروں کو اس بات پر ابھارتی ہے کہ وہ ان اشخاص پر ٹوٹ پڑیں جنھوں نے اس رنگ کے کپڑے پہنے ہوتے ہیں اور ان کے کپڑے اتار کر تار تار کر دیں؛ (ب) گُطّایہ پہننا، جو بالوں کی ایک قسم کی چَٹیا ہوتی ہے اور سارے سر کو منڈوا کر صرف دماغ کے قریب بالوں کی یہ لٹ اُگائی جاتی ہے؛ (ج) ورد کرنے سے مریض کو پاؤں کے نیچے روندنے یا مریض کو سانپوں کے پاس رکھنے سے شفا دلانے کی رسم؛ (د) سانپوں سے وابستگی، جنھیں دوست نسل سمجھا جاتا ہے، جن کے ساتھ، کہا جاتا ہے کہ، الشیخ الکامل نے ایک معاہدہ کیا تھا اس معاہدے کی رو سے ایک خاص قسم کے پیروکاروں، حَنَشِیَّہ کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ سانپوں کو مست کریں، اگر سانپ ڈنگ مارے تو اس کے زخم کا علاج کریں، بلکہ دوسروں کو بھی سانپوں کے زہر سے متأثر نہ ہونے کی طاقت بخشیں . . . [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے 1ؐ، لائیڈن، بار دوم، بذیل مادّہ].

طریقہ عیساویہ کے غیر معمولی پہلو تصوف کے مخالف علما میں غم و غصّہ پیدا کرنے اور سخت نکتہ چینی کا باعث بھی بنے ہیں۔ مثال کے طور پر اس قسم کے خیالات کا اظہار علوی سلطان مولای سلیمان کے اس حکمنامے میں پایا جاتا ہے جسے ۱۸۱۵ء میں مراکش کی تمام مساجد میں پڑھ کر سنایا جاتا تھا اور جس میں خاص طور پر یہ لکھا ہوا تھا اپنے آپ کو moussem کے چنگل سے . . . اور ان بدعتوں سے نجات دلاؤ . . . ان رسومات کے لیے اوقات مقرر کیے گئے ہیں اور اس طرح معتدبہ رقوم شیطان کی محبت میں خرچ کر دی جاتی ہیں۔ ان بدعتوں میں مست لوگ، عیساویہ، حلالہ اور دوسرے گروہ جو ندرت اور غلطی، حماقت اور جہالت میں کشش رکھتے ہیں، ان کو اپنانے میں بہت تیزی کرتے ہیں . . . (Drague ص ۸۹ تا ۹۱)۔

اس طریقے کے بارے میں جہاں تک بلند پایہ صوفیہ کے رویے کا تعلق ہے تو اس کا بہترین اظہار الجزائر کے شیخ ابن عَلیوہ کے رویے میں ملتا ہے جو درقاوہ [رک بآں] سے وابستہ ہونے سے قبل خود بھی ایک عیساوی تھے۔ عیساوای کی متصوّفانہ تعلیمات کی صحت اور اس طریقے کے بزرگوں کی عظمت کو تسلیم کرنے کے باوجود ابن علیوہ اس امر پر افسوس کا اظہار کرتے ہیں کہ اس طریقے کے پیروکار غیر معمولی اور حیرت انگیز چیزوں کی جستجو اور فقیری کی رسومات کو بہت زیادہ اہمیت دینے لگ گئے ہیں (دیکھیے M. Lings : *A Moslem saint of the twentieth Century*، لنڈن ۱۹۶۱ء، ص ۵۰ تا ۱۵)۔ اس خیال کے ہم نوا وہ مستشرقین بھی ہیں جنھوں نے عیساوی کا قریب سے مطالعہ کیا ہے.

مآخذ ۔ (۱) بنیادی کتاب R. Brunel کا خصوصی مقالہ *Essai sur la confrérie religieuse des Aissaoua au Maroc*، پیرس ۱۹۲۶ء ہے، جس میں نہ صرف تمام سابقہ مصادر، خاص طور پر Coppolani، Doutté، Cat، Delplin، Depont, de Noveu، اور سب سے بڑھ کر L. Rinn (جس کی تصنیف *Marabouts et Khouans*، الجزائر ۱۸۸۴ء، کے باب ۲۱ میں ان متون کے تراجم شامل ہیں جن کو Brunel نے نقل نہیں کیا) وغیرہ کی تصانیف سے استفادہ کیا گیا ہے، بلکہ بعض مطبوعہ عربی ماخذ (السّلاوی کی الاستقصا؛ جعفر الکتانی کی سَلْوَۃُ الانفاس وغیرہ) اور کئی غیر مطبوعہ قلمی نسخوں کو بھی استعمال کیا گیا ہے۔ یہاں تو صرف یہی ممکن ہے کہ قاری سے اس تصنیف میں دی ہوئی فہرست ماخذ (ص ۷ تا ۱۰) دیکھنے کو کہا جائے.

نئی تصانیف میں سے: (۲) E. Dermenghem، در *Le Culte des Saints dans l' Islam maghrebin*، پیرس ۱۹۵۴ء، ص ۳۰۳ تا ۳۱۸؛ اس وجہ سے خاص دلچسپی کا حامل ہے کہ Brunel نے الجزائر کے عیساوی پر جو کچھ زیادہ ہی سخت نکتہ چینی کی ہے، اس نے اس کا ازالہ کرنے کی کوشش کی ہے؛ اس میں عیساوی کے اجتماعات میں استعمال ہونے والے اوراد کے بہت سے اقتباسات موجود ہیں اور موسیقی کی دھنوں کی دلچسپ ترسیمات بھی شامل ہیں (از Léo-Louis)؛ نیز دیکھیے: (۳) Barbés، در *R. Afr*، ۱۹۰۱ء؛ (۴) P. J. Andri : *Contribution à l' étude des confrèries religieuses musulmanes*، الجزائر ۱۹۰۶ء؛ (۵) A Bernard : *La religion musulmane en Berbérie*، پیرس ۱۹۳۸ء؛ (۵) G. Drague : *Esquisse d' histsoire religieuse du Maroc*، پیرس ۱۹۵۱ء، بمواضع کثیرہ۔

(J. L. Michon)

⊗ عَین: رک بہ ع۔

• عَیْن: عین کا بنیادی مفہوم آنکھ، یعنی آلۂ بصارت ہے۔ پھر اس کے معنی عمل بصارت، یعنی دیکھنا ہو جاتے ہیں، نیز جیسا کہ تصریف معانی (Semantics) میں اکثر ہوتا ہے، مثلاً دیکھیے خلق، یعنی پیدا کرنا اور فعل بمعنی کام جس کے انگریزی زبان کی طرح عربی میں بھی کام کرنا اور کام کا اثر دونوں مفہوم ہو سکتے ہیں، اس لیے عین سے مراد دیکھنے کے کام کا اثر، منظر، جو چیز دیکھی جائے، اور بالخصوص صیغہ جمع یعنی اعیان میں، وہ مخصوص چیزیں جو عالم خارجی میں نظر آتی ہیں، بھی ہو سکتی ہیں۔ یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ ہم الخوارزمی کی مفاتیح العلوم طبع Van Vloten، ص ۱۴۳ میں پڑھتے ہیں کہ ارسطو کی تصنیف *Categories* کے [illegible] ترجمے میں، جسے وہ عبداللہ بن المقفع سے منسوب کرتا ہے، پہلے مقولے (οὐσία ،category) (جوہر) کا ترجمہ، جس سے ایک مخصوص حقیقی فرد مراد ہوتا ہے، مثلاً کوئی خاص گھوڑا یا آدمی، عین کیا گیا تھا؛ تاہم اس کے بعد *Categories* (مقولات ارسطو) کا جو ترجمہ اسحٰق بن حنین نے کیا اس میں عین کی جگہ فارسی لفظ جوہر استعمال ہوا ہے۔ پھر یہی لفظ متأخر زمانے کے فلسفے میں اصطلاح بن گیا ہے اور οὐσία کے جملہ معانی کے لیے استعمال ہونے لگا، لیکن کسی قدر کم اصطلاحی معنوں میں۔ کسی مخصوص شے کے لیے اب بھی فلسفی عین کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، مثلاً جب ابو علی سینا اپنی تصنیف النجاۃ میں ارسطو کی *Hermeneutics* [تشریحات] کے شروع کا یہ قول دہراتا ہے کہ الفاظ تحریری الفاظ تقریری کی علامات ہیں اور بولے جانے والے الفاظ جو کچھ نفس کے اندر ہے اس کی علامتیں ہیں، یعنی اس کی تمثیلات اور تصوّرات، اور نفس کی یہ تمثیلات اور تصورات خارجی اشیا کی علامات ہیں تو وہ عالم خارجی کی اشیا (یونانی: τὰ πράγματα) کے لیے اَعیان ہی کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ اسحٰق بن حنین [تشریحات] *Hermeneutics* کے ترجمے میں τὰ πρίγματα کا ترجمہ اصطلاح المعانی سے کرتا ہے جو رواقی اصطلاح γεκτά یا σημαινόμενα معانی کا لفظی ترجمہ ہے، یعنی مطالب (رواقی ان معانی کو ہی πράγματα کہتے ہیں دیکھیے Sextus Empiricus : *Adv. log*، ۲ : ۱۲، لیکن اس مفہوم سے مختلف مفہوم میں، جو ارسطو کی اصطلاح πράγματα کا ہے)۔ مسلم فلسفی رواقیوں کی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ کوئی چیز [illegible] شے [illegible] سکتے ہیں، (یعنی ہر وہ

چیز جس کا تصور کیا جا سکے) دو صنفوں میں قابل تقسیم ہے: ایک تو وہ چیزیں جو عالم خارجی میں موجود ہیں اور دوسرے وہ جو ذہن میں ہیں ۔ اوّل الذّکر کے لیے وہ فی الاعیان کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں اور مؤخرالذکر کے لیے فی الاذہان کی ۔ اذہان ذہن کی جمع ہے اور فلسفی بالخصوص عالم خارجی اور خالص اشیای ذہنی کے باہمی تضاد کے سلسلے ہی میں اعیان کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں ۔ اس مفہوم میں لفظ عین شخص (Individuum) کا مترادف ہے اور اس سے کسی شے کی انفرادیت کا اظہار بھی ہوسکتا ہے، لیکن ایک عام لفظ جو ایک مخصوص شخصیت کو ظاہر کرتا ہو، مثلاً لفظ گھوڑا سے مراد ایک تو کوئی خاص گھوڑا مثلاً میرے اصطبل کا گھوڑا ہوسکتا ہے یا گھوڑے کی صنف، مثلاً کہا جائے کہ یہ ایک گھوڑا ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ ایک جانور ہے جس میں گھوڑے کی عام سرشت اور خصوصیات موجود ہیں (عرب نحویوں کے نزدیک اسم عین یعنی وہ لفظ جو کسی خاص فرد کے لیے بولا جائے، اسم جنس بھی ہوسکتا ہے) ۔ فلسفی کسی چیز کی اس خصوصیت عامہ کو ماہیہ (quiddity) یا ذات (جوہر) کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں، لیکن علم دین اور تصوف میں اس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے اکثر عین ہی کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے ۔ چونکہ نوافلاطونی متصوفین اور فلسفیوں کے نزدیک کلّیات (universals) دائمی طور پر اللہ تعالٰی کے ذہن میں رہتے ہیں، اس لیے وہ ان ابدی تصورات کو اعیان یا اعیانِ ثابتہ کے نام سے تعبیر کرتے ہیں (ثابتہ بمعنی قائم یا ابدی) بحالیکہ فلاسفہ بعض دیگر مختلف اصطلاحات استعمال کرتے ہیں، مثلاً حقائق اور معانی (بعض معتزلی بھی اللہ تعالٰی کے ابدی تصورات کے لیے عین یا حالات کی اصطلاحات استعمال کرتے ہیں) ۔

اب چونکہ نوافلاطونی متصوفین کے نزدیک یہ ہماری دنیا محض خواب و خیال ہے اور اصلی دنیا اور حقیقت ایک عالم ماورا میں واقع ہے اور صرف خدا کی ذات صحیح معنوں میں حق ہے اور وہی ساری ہستی اور جملہ موجودات کا حقیقی منبع و سرچشمہ ہے اور چونکہ عربی میں عین کے معنی سرچشمے یا منبع کے بھی آتے ہیں، لہٰذا متصوفین لفظ عین کو ان دونوں معنوں، یعنی حق اور سرچشمہ، میں خدا کی عمیق ترین ذات کے وجودِ کامل کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں ۔ ان معنوں میں یہ لفظ فلسفے میں بہت کم نظر آتا ہے، لیکن بوعلی سینا نے اسے استعمال کیا ہے، مثلاً جب وہ اشارات (طبع Forget، ص ۲۰۵) میں ان صوفیہ کا ذکر کرتا ہے جو عین تک، یعنی خدائے پاک کی کنہ باطنی کے مشاہدے تک رسائی پا جاتے ہیں ۔ آخر میں یہ ظاہر کر دینا مناسب ہوگا کہ اصطلاحِ عین الیقین، ''وجدان'' کے دوہرے مفہوم میں استعمال ہوسکتی ہے، یعنی مبادی معقولات کا قبل از تعقل وجدانی ادراک اور ماورائی عقل باطنی حقائق کا بعد از تعقل وجدانی ادراک.

مآخذ : زکے بہ اَتّیہ؛ اس اصطلاح کے متصوفانہ استعمال کے لیے دیکھیے R.A. Nicholson: *Studies in Islamic Mysticism*.

(S. VAN DEN BERGH)

عَیْن : عربوں کے ہاں یہ طبی اصطلاح، اہل یورپ کے الفاظ “Auge”، “Oeil” وغیرہ کی طرح صرف آنکھ کے ڈھیلے (عربی: مُقلَۃ کُرۃ العین) کے لیے نہیں بلکہ جمیع آلات بصر، یعنی ان جملہ اعضا کے

لیے استعمال کی جاتی ہے جو مل کر دیکھنے کے عمل کو ممکن بناتے ہیں۔

انسانی آنکھ کا مطالعہ دنیاے اسلام میں اطبّا اور اس موضوع پر لکھنے والے لوگوں کے نزدیک ان کے علمِ طبّ کا ایک نہایت اہم شعبہ سمجھا جاتا رہا ہے۔ یہ شعبۂ علم جو دورِ حاضر میں مغرب کے علم العین (Ophthalmology) کا مرادف ہے، مختلف ادوار میں مختلف ناموں سے موسوم رہا، مثلاً اسے "کُحل" بھی کہا جاتا تھا، جس کے معنی سرمے کی سیاہی کے تھے جسے مشرق میں ہمیشہ دوا اور سامانِ تزئین دونوں حیثیتوں سے نمایاں اہمیت حاصل رہی ہے، لیکن بعد میں یہ لفظ "آنکھوں کی حفاظت کے علم اور فن" کے وسیع معنوں میں استعمال ہونے لگا۔ اس شعبہ علم کا ایک اور نام "کحّالہ" بھی ہے جو کُحل ہی سے مشتق ہے اور انھیں وسیع معنوں میں مستعمل ہے۔ اس کے علاوہ اس کے لیے "طبّ العین"، "طبّ العیون" کی اصطلاحیں بھی استعمال کی گئی ہیں اور اب بھی کی جاتی ہیں، نیز "طبّ رمدی" اور "علم الرمد" بھی کہا ہے۔ یہ مؤخرالذکر اصطلاح [رمد] شروع شروع میں صرف غشاء اللزوجی (Conjunctivitis) کے معنوں میں استعمال ہوتی تھی اور اب آنکھوں کی جملہ بیماریوں کے لیے مستعمل ہے۔

علم الطب کی تاریخ کے لحاظ سے یہ شعبہ طبِ عرب کے مجموعی ارتقاء کا نچوڑ اور اس کی ترقی کا مظہر ہے۔ اسی وجہ سے اس شعبے میں ارتقاء کے دو دور نمایاں نظر آتے ہیں۔ پہلا دور وہ ہے جسے اس علم کی تشکیل کا ابتدائی زمانہ کہنا چاہیے جب کہ مشرق کے اہل علم بالخصوص عیسائیوں نے یونان کے علم العین کی کتب کا ترجمہ عربی زبان میں کیا اور اس علم کو اسی طرح استعمال کیا جیسا کہ وہ تھا، دوسرا دور اس علم کی ترقی کا وہ زمانہ ہے جس میں اہل علم نے حاصل شدہ مواد کو منظم و مرتب اور مکمل کیا اور خود اپنی تحقیقات سے اس میں مزید اضافے کیے۔ پہلے دور کے اہل علم میں سے جندی شاپور (جندے ساپور) کے باشندے اور کتاب دغل العین کے مصنف یوحنا بن ماسویہ اور حنین بن اسحاق ساکن حِیرہ (۱۹۳ تا ۲۶۳ھ / ۸۰۹ تا ۸۷۷ء)، مصنّف کتاب عشر مقالات فی العین کا نام لیا جا سکتا ہے۔ دوسرے دور کے اہل علم میں علی بن عیسٰی [رَکَ باں] جو بغداد کا عیسائی تھا (پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کے نصف اوّل میں) اور مشہور و معروف کتاب تذکرۃ الکحّالین کا مصنّف ہے، اور اس کا ہم عصر عمّار بن علی [رَکَ باں] موصل کا مسلمان جو قاہرہ میں طبابت کرتا تھا اور جو کتاب المنتخب فی علاج امراضِ العین کا مصنّف ہے، قابل ذکر ہیں۔ ان چار مصنّفوں کی تصنیفات کو عربوں کے علم العین کی عمارت کا سنگ بنیاد سمجھنا چاہیے۔

عربوں نے اس موضوع کے سلسلے میں جس جلّت فکر کا ثبوت دیا اس کے اندازے کے لیے صرف اس بات کی طرف اشارہ کافی ہے کہ یہ علی بن عیسی ہی تھا جس نے پہلے پہل ایک طرف تو روھوں (trachoma؛ جربُ العین جسے آج کل رمد حُبَیبی، تراخُومہ اور تراخومہ کہا جاتا ہے) اور اس سے پہلے آنے والی لیس دار جھلّی (غشاے لزوجی) (conjunctivitis) کے مرض کے درمیان اور دوسری جانب شُتاوۃ العین (سبل = cornea (pannus) اور اس کے بعد آنے والے پڑوال (انقلاب الشعر (entropion-trichiasis) کے درمیان علّت و معلول کا باھمی تعلق دریافت اور ممیز کیا تھا، نیز یہ کہ وہ شخص الموصلی ہی تھا جس نے نزول الماء، (cataract)، ماء نازل فی العین اور

باصطلاح عصر حاضر کتارکٹ) کی جراحی کے سلسلے میں (نرم) شفاف محدب شیشے کی پچکاری استعمال کی، جسے آٹھ سو سال بعد مغرب والوں نے اختیار کیا اور جو اب بھی مستعمل ہے۔ طبابت کے اس خاص شعبے میں نئے اضافے طب عمومی کے رسائل، مثلاً ابن سینا کے قانون میں ملتے ہیں، جہاں مثلاً آنکھ کے اعصاب محرکہ کی تشریح "جسمی" نیز دمعی غدود (lachrymal ducts) کی تشریح ملتی ہے۔ علاوہ بریں غیر طبی کتب، مثلاً ابوعلی بن الہیثم البصری (م حدود ۴۳۰ھ / ۱۰۳۹ء) کے مشہور رسالہ متعلقہ بہ رؤیت و نظر موسوم بہ کتاب المناظر میں۔ اس جید عالم نے رؤیت کے متعلق اپنا معقول نقطۂ نظر پیش کیا ہے جو یونان کے نظریۂ روح البصر (روح البصری، روح نوری وغیرہ) کی تردید کرتا ہے جسے عربوں نے اپنا لیا تھا۔ اس سلسلے میں ان متعدد چھوٹی چھوٹی تصانیف کو بھی فراموش نہیں کیا جا سکتا جو اسلامی ملکوں میں ہر جگہ اور بڑی کثرت سے شائع ہوتی رہیں اور جن میں سے بعض مکالمے کی طرز پر لکھی گئی ہیں (دیکھیے حنین کی کتاب المسائل فی العین) اور منظوم ہیں (دیکھیے نامعلوم مصنف کی کتاب منظومة فی الکحل، طبع Vat. Borg. ص ۸۷/ ۳)۔ پھر یہ بات بھی فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ دنیائے اسلام میں امراض چشم کے عظیم شہرت رکھنے والے معالج بھی گزرے ہیں جن کی کوئی تصنیف اس موضوع پر اس وقت تک ہمارے علم میں نہیں آئی۔ مثال کے طور پر اسحاق الاسرائیلی (تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی) کا نام لیا جا سکتا ہے، جو القیروان جانے سے پہلے قاہرہ میں مطب کرتا تھا اور القیروان پہنچ کر ازمنۂ وسطی کے عمومی طب کے بڑے صاحب بصیرت اساتذہ اور مصنفین میں شمار ہونے لگا۔

مآخذ: (بہ ماخذ صرف ان ماہر معالجین امراض چشم کی تصانیف ہی تک محدود ہیں جو خود عرب عالم تھے، یا جنھوں نے عرب عالموں کی شرکت میں کام کیا تھا): (۱) J. Hirschberg: *Geschichte der Augenheilkunde bei den Arabern*، لائپزگ ۱۹۰۸ء؛ (۲) M. Meyerhof: *The Book of the Ten Treatises on the Eye ascribed to Hunain ibn Ishaq*، قاہرہ ۱۹۲۸ء نیز عرب علم العین پر اس کے مطالعات کا مکمل قیمتی سلسلہ اور طبع زاد حواشی؛ (۳) A. Casey A. Wood: *Memorandum Book of a Tenth-Century Oculist* (Ali b. 'Isā)، شکاگو ۱۹۳۶ء۔

(T. SARNELLI)

عَین: (نظر بد) نظربد کا عقیدہ مسلمانوں میں ایک حد تک مانا جاتا ہے بلکہ ایک حدیث بھی اس کی تائید میں موجود ہے: حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے فرمایا کہ "العین حق" "نظر بد ایک حقیقت ہے" (القسطلانی: شرح صحیح البخاری، ۸: ۳۹۰، ۳۶۳)۔ قرآن مجید کی سورۂ ۱۱۳ [الفلق]: [و من شرّ حاسد اذا حسد] میں جو تلقین کی گئی ہے اس میں بھی حاسدانہ نظر کے عمل بد کا تصور پایا جاتا ہے، لیکن راسخ العقیدہ لوگوں کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس عقیدے کی مذمت کی ہے (منتخب کنز العمال، ۴: ۲۲؛ نہایة فی غریب الحدیث، ۳: ۲۰۲)۔ یہ عالمگیر توہم، زمانۂ اسلام سے قبل بھی اسلامی ملکوں میں عام تھا جہاں یہ ابھی تک جاری ہے۔ اس کا اظہار اکثر مذہبی اور مقبول عوام روایات میں ہوتا ہے جیسے "بنی نوع انسان کی اکثریت نظربد کی وجہ سے ہلاک ہوتی ہے"، "نظر بد گھرانے اجاڑتی ہے اور قبریں معمور کرتی ہے" وغیرہ۔ نظر بد کے اثر، اصابة بالعین، لقع، شوبہ، وغیرہ، کا محرک بالعموم نقصان پہنچانے کی

واہش ہوتی ہے اور یہ اثر ایسی نظر سے منتقل کیا جاتا ہے جو نفرت یا حسد سے لبریز ہو (نافِس، نَجُوع یا نَجِیء)، لیکن یہ اثر غیر ارادی بھی ہو سکتا ہے اور کسی غیرمانوس گھورنے والی (مسفوع) کی فطرتی طور پر ضرر رساں قوت کا نتیجہ ہوتا ہے (ابن السکّیت: تہذیب الالفاظ: طبع شیخو، ص ۵۳۵ تا ۵۳۶؛ المبرد: الکامل، ص ۳۲۹)۔ اندر کو دھنسی ہوئی آنکھیں، نیلی آنکھیں، اور ایک دوسرے سے ملی ہوئی بھنویں عام طور پر منحوس سمجھی جاتی ہیں۔ بعض جانوروں مثلاً الافعی (viper) (الدمیری: حیوۃ الحیوان، ۱: ۲۳)، کی نسبت بھی مشہور ہے کہ ان کی نظر زہریلی ہوتی ہے۔ آنکھ اس برے اثر کو پھیلانے کے لیے کافی ہوتی ہے؛ تاہم اس کی حفاظت کو کسی بولے ہوئے لفظ سے اور بڑھایا جا سکتا ہے۔ نظر بد (*fascinum oculo*) اور زبان بد (*fascinum lingua*) اکثر اوقات ساتھ ساتھ ہوتے ہیں۔ کسی بھی نامناسب لفظ یا بے جا تعریف سے اس شخص کو، جسے اس سے مخاطب کیا جائے، تکلیف پہنچ سکتی ہے اور اثر بد کا عمل جاری ہو سکتا ہے۔ جن لوگوں کی نسبت نظر بد رکھنے کا شبہ کیا جاتا ہے ان میں سب سے زیادہ خوفناک عورتیں سمجھی جاتی ہیں، بالخصوص بوڑھی عورتیں یا وہ جو غیر شادی شدہ یا بانجھ ہوں، لیکن اسی طرح ان سب کو بھی جو بد صورت ہوں یا یہ سمجھتی ہوں کہ قدرت نے انہیں گھاٹے میں رکھا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ حاملہ عورتوں، چھوٹے بچوں، اور عام طور پر ہر اس چیز کو جو خوبصورت، خوش و خرم یا بیش قیمت ہو حسد کے حملوں کا ہدف بننے کا خطرہ ہو سکتا ہے اور بعض مخصوص حالات قابل رشک اشخاص و اشیا کے نظر بد کی زد میں آ جانے کے امکانات کو بڑھا دیتے ہیں، مثلاً حمل، پیدائش مولود، شادی اور عمومی طور پر خوشی کی سب تقریبات۔ ادھر چشم بد کے وہ اثرات جن سے خوف کیا جاتا ہے، بے شمار ہیں، جیسے بیماری، ناتوانی، متعلقین کی موت، اتلاف مویشی، اچھی چیزوں یا موقعوں کا ضائع یا برباد ہو جانا۔ لوگ اپنے آپ کو نظر بد سے بچانے یا اس کے تباہ کن اثرات کا مداوا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ انسداد کے لیے ہوں یا علاج کے لیے، وہ تدبیریں جو نظر بد کے اثرات سے حفظ ما تقدم کے لیے استعمال ہوتی ہیں مختلف النوع ہیں (السیوطی: رحمة، ص ۵۹ تا ۵۸)، یعنی اوراد کا استعمال، اشارات، فتیلوں کا پھونکنا یا جلانا، دھونی دینا، نمک دم کرکے دینا، پھٹکری، سینگ، دھاتوں کی تختی وغیرہ کا استعمال، تعویذ گنڈے یا جواہرات وغیرہ کا پہننا اور بدن پر نقوش گدوانا۔ اسی طرح کچھ شک نہیں کہ دراصل نقاب یا برقع پوشی بھی نظر بد سے بچنے کا ایک ذریعہ تھی، [لیکن برقع یا نقاب یا رو پوشی خواتین کے لیے بد نگاہ لوگوں سے تحفظ کی ایک صورت بھی ہے، تاہم بعض سلاطین اور خلفا کی نقاب پوشی اس ضمن میں آ سکتی ہے]۔ سب سے زیادہ حفاظت کا ٹوٹکا پانچ کا عدد (خمسہ) اور ہاتھ کی پانچ پانچ پھیلی ہوئی انگلیوں کا نشان، یعنی پنجہ، سمجھا جاتا ہے (Lefebure، در *Bull. Soc. Géogr. Alger*، ۱۹۰۷ء، ص ۳۱۱ تا ۳۱۷)۔ نظر بد کے متعلق جھاڑ پھونک کے اکثر عقیدے یا طریقے زیادہ تر سحر و نیرنجات یا توہمات میں داخل ہیں، [مگر قرآنی آیات یا دیگر ادعیہ ماثورہ کے (دم درود کے) اثر سے انکار نہیں کیا جاتا اور اسے طلسم یا نیرنجات میں شامل نہیں کیا جا سکتا]۔

مآخذ: (۱) Hartland: *Legend of Perseus*، دیکھیے اشاریے میں نظر بد (evil eye)؛ (۲) Chauvin:

Bibl. uew ar.، ۵ : ۱۹۱؛ (۳) Blau : Altjüd. Zauberw.، ص ۱۰۲ تا ۱۰۶؛ (۴) Canaan : Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel، ص ۲۰ تا ۲۹، ۳۸؛ (۵) I. Goldziher : Einige arab. Ausrufe und Form در WZKM، ۱۶ : ۱۴۰ و ۱۰۵؛ (۶) وهي مصنف در A.R.W.، ۱۹۰۷ء، ص ۳۱ تا ۳۶، ۱۹۱۰ء، ص ۳۰؛ (۷) A. von Kremer : Kulturgeschichte or، ۲ : ۲۵۳؛ (۸) Wellhausen : Reste، ص ۱۹۶؛ (۹) L. Einzler : Das böse Auge در Z.D.P.V.، ۱۸۸۹ء، ص ۲۰۰ تا ۲۲۲؛ (۱۰) Lane : Modern Egypt، ۱۸۹۵ء، ص ۱۷ و ۲۶۰؛ (۱۱) Vassel در R.T.، ۱۹۰۵ء، ص ۴۹۵ تا ۵۰۱؛ (۱۲) وهي مصنف در R.I.، ۱۹۰۷ء، ص ۳۲۲ تا ۳۲۵؛ (۱۳) Desparmet : Coutumes, institutions et croyances، مواضع کثیرہ؛ (۱۴) A. Bel : La Djâzya، در J.A.، ۱۹۰۳ء، ص ۳۰۹ تا ۳۶۵؛ (۱۵) E. Westermarck، در J. Anthr.، ج ۳۴، ۱۹۰۴ء، ص ۲۰۹ تا ۲۱۳؛ (۱۶) وهي مصنف : Ritual and belief in Morocco، ج ۱، باب ۸؛ (۱۷) وهي مصنف : Survivances païennes dans la Civilisation mahométane، ص ۳۴ تا ۴۷؛ (۱۸) Legey : Essai de Folklore Marocain؛ (۱۹) A. M. Goichon : La vie feminine au Mzab، مواضع کثیرہ؛ (۲۰) Mathéa Gaudry : La femme Chaouia de l'Aurès، مواضع کثیرہ؛ (۲۱) Dubouloz-Laffin : Le Bou-Mergoud، ص ۱۰۹ تا ۱۳۶؛ (۲۲) W. Marçais و A. Guiga : Textes arabes de Takroûna، ص ۳۲۲ تا ۳۲۳، ۳۷۱ تا ۳۷۲، ۳۹۶؛ (۲۳) E. Doutté : Magie et religion dans l'Afrique du Nord، ص ۳۱۷ تا ۳۲۷ (عمله مجموعه)؛ [(۲۴) مفتاح کنوز السنّه، بذیل مادہ العین].

(PH. MARÇAIS)

عینات : حضر موت کا ایک شہر، جو تریم کے جنوب مشرق میں اسی نام کی ایک وادی پر واقع ہے۔ حضر موت کے سادات کا وہ واحد خاندان جو جنگ میں حصہ لیتا رہا ہے، یعنی شیخ ابوبکر کا کنبہ، یہیں رہتا ہے اس کے دو منصب ہیں جن میں سے ایک بنو ثنة [رك به حضر موت] کا شیخ ہے۔ گزشتہ صدی میں ۱۸۸۰ء اور ۱۸۸۹ء کے درمیان یہاں حضرت موت کے عظیم ترین ولی سید محسن بن سالم رہتے تھے اور ان کی کرامات کی وجہ سے سارے ملک سے، بلکہ دور دور کے ممالک، مثلاً مجمع الجزائر هند سے، لوگ زیارت کے لیے آیا کرتے تھے۔ عینات جنوبی عرب کا اهم ترین حوطة [رك بآن] ہے۔ ایک عربی اخبار (الجوائب) بابت ۱۸ ربیع الاول ۱۲۹۹ھ/ ۸ فروری ۱۸۸۲ء) کے بیان کی رو سے اس شہر کی آبادی ۵ هزار تھی، لیکن فان ڈین برگ Van den Berg کے اندازے کے مطابق صرف ۲,۰۰۰ ہے۔ کتابت کی غلطیوں کی وجہ سے عینات کو رٹر Ritter کے هاں اِنن (Inan)، اَینن (Ainan)، اَینْد (Ainad) اور حال هی میں هرش (Hirsch) کے هاں آئنات کی شکل میں لکھا گیا ہے۔

مآخذ : Niebuh : Beschreibung von Arabien، ص ۲۸۷، ۲۸۸؛ (۲) Ritter : Arabien، ۱ : ۶۱۳، ۶۱۷ تا ۶۱۸؛ (۳) Van den Berg : Le Hadhramout (بٹاویا ۱۸۸۶ء)، ص ۱۳، ۲۲، ۲۳، ۳۱، ۹۱، ۹۲، ۹۳؛ (۴) De Goeje : Hadhramaut، در Rev. Colon. Internat.، ج ۲ (۱۸۸۶ء)، ص ۱۱۱؛ (۵) Hirsch : Reisen in Südarabien، ص ۲۰۸؛ (۶) Hein : Südarab Itinerare (Mitteil der K. K. Geogr. Gesellsch، وی آنا ۱۹۱۳ء)، ص ۹۳، شمارہ ۲۰؛ ص ۳۴ شمارہ ۲۷، ص ۴۰، شمارہ ۱۳۶.

(J. SCHLEIFER)

عَیْنُ التَّمر : انبار اور کوفے کے درمیان صحرا کے کنارے پر ایک سرسبز نشیب میں ایک چھوٹا سا

قصبه جو کربلا سے کوئی ۸۰ میل مغرب میں واقع ہے۔

اس عربی لفظ کے معنی ہیں کھجوروں کا چشمه۔ اس کا یه نام غالباً اس وجه سے ہوگیا که یہاں کھجور کے درخت کثرت سے تھے (یاقوت، ۳ : ۷۵۹)۔

بقول ابن الکلبی یه جذیمة الابرش کی مملکت حیره میں شامل تھا (الطبری، ۷۵۰؛ یاقوت: ۲ : ۳۷۸)۔ کہا جاتا ہے که یہیں شاپور نے ہتره کے بادشاه کی بیٹی نضیره بنت ضیزن سے شادی کی تھی (الطبری، ۱ : ۸۲۹؛ یاقوت، ۲ : ۲۸۳؛ الہمدانی: البلدان، ص ۱۳۰)۔ یه غالباً بہقباذ الاعلیٰ کے استان (= ضلع) کا ایک تسوج تھا، جس طرح که یه عهد عباسیه میں رہا (ابن خرداذبه، ص ۸؛ قدامه، ص ۲۳۶؛ یاقوت، ۱ : ۲۳۱، ۷۷۱)۔

جب حضرت خالد رض بن الولید نے ۱۲ھ میں عین التمر پر حمله کیا تو یہاں ایک فوجی چوکی تھی (الطبری، ۱ : ۲۰۵۷، ۲۰۶۳؛ البلاذری، ص ۲۴۶ تا ۲۴۷)۔ حضرت خالد رض نے قلعه فتح کر کے تمام محافظ فوج کا صفایا کر دیا (الطبری؛ ۱ : ۲۰۶۳؛ البلاذری، ص ۱۱۰؛ یاقوت، ۳ : ۷۵۹؛ Caetani: *Annali*، ۲ : ۲۶۱، ۹۳۰، ۹۹۱)۔ انہوں نے یہاں کے چند سیاسی نوعیت سے خطرناک افراد کو بھی گرفتار کر لیا۔ یه قیدیوں کا پہلا گروه تھا جو مدینه منوره پہنچا (الطبری، ۱ : ۲۰۷۶)۔ ان میں سے اکثر قیدیوں کے بیٹوں اور پوتوں نے بعد میں مسلمانوں کی فوجی اور انتظامی، نیز علمی زندگی میں امتیاز حاصل کیا (دیکھیے ان کے نام در الطبری، ۱ : ۲۰۶۳، ۲۱۲۱، ۳۳۷۲؛ ۲ : ۸۰۱؛ البلاذری، ص ۲۴۷، ۲۳۰، نیز ۱۳، ۱۳۲، ۳۵۲، ۳۶۷؛ یاقوت، ۴ : ۸۰۷؛ الاغانی، ۳ : ۲۲۰۶)۔

اسلامی فتوحات کے متعلق جو مختصر معلومات مہیا ہوئی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے که عین التمر میں کچھ عیسائی آباد تھے اور ان کا ایک کلیسا بھی تھا (الطبری، ۱ : ۲۰۶۳؛ البلاذری، ص ۲۴۷؛ یاقوت، ۴ : ۸۰۷) اور چند یہودی بھی آباد تھے جن کا ایک صومعه تھا (الیعقوبی، ۲ : ۱۰۱)۔ تاہم اکثریت غالباً مشرک عربوں کی تھی، جو قبیلۂ تغلب، نمر اور اسد سے تعلق رکھتے تھے اور اقامت پذیر مزارعین تھے۔ عین التمر کو اسلامی زمانے میں بھی اہمیت حاصل رہی جس کی وجه صرف یہی نہیں تھی که یہاں کی پیداوار عربی اور عراقی باشندوں کو مہیا کی جاتی تھی، بلکه جغرافیائی اعتبار سے بھی اسے کافی اہمیت حاصل تھی، کیونکه یه شہر عراق کے زرخیز مرکز اور صحرائی شام کے درمیان آمد و رفت کی شاہراہوں پر واقع تھا۔ یہاں سے ان جنگی راستوں کی نگرانی بھی ہو سکتی تھی، جو مغربی صحرا سے عراق اور بالخصوص کوفے کو آتے تھے (دیکھیے الطبری، ۱ : ۲۰۶۹، ۲۰۷۲، ۲۱۲۱؛ ۲ : ۹۳۶، ۱۳۵۲؛ البلاذری، ص ۶۶؛ یاقوت، ۴ : ۱۳۷؛ ابن خرداذبه، ص ۹۷؛ ابن حوقل، ۱ : ۳۴؛ A. Musil: *Middle Euphrates*، ص ۱۴، ۲۹۵ تا ۳۱۱)۔

اس کی اہمیت کی وجه سے کوفے کے والی یہاں ایک فوج متعین رکھتے تھے، تاکه وه ان کے شہر کو آنے والے ایک راستے کی حفاظت کرے (دیکھیے الطبری، ۱ : ۳۴۴۴؛ ۲ : ۷۷۳، ۱۳۵۲، ۱۹۳۵، ۱۹۴۶؛ ۳ : ۲۱؛ البلاذری: انساب، ۵ : ۲۹۵)۔

چونکه یه شہر کسی حد تک ایک الگ تھلگ مقام پر واقع ہے، اس لیے خوارج کو یه ترغیب ہوئی که وه اسے اپنی انقلابی فوجوں کے اجتماع کا مرکز بنائیں (الطبری، ۲ : ۱۸۳، ۷۷۳؛ الیعقوبی، ۲ : ۲۲۸، ۳۸۷؛ البلاذری: انساب، ۵ : ۳۵؛ یاقوت، ۳ : ۷۵۹)۔

تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے اواخر میں عین التّمر میں بنی اسد آباد تھے (الطّبری ۳ : ۲۲۵)۔

عین التّمر چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں ایک قلعہ بند بستی (المقدسی، ص ۱۱۷) اور بِهقباذ الاعلیٰ کے استان کا ایک تسّوج تھا۔ اس وقت اس کی پیداوار میں ۳، بیذر، ۳۰۰ کُر گندم، ۴۰۰ کُر جو اور ۴۵ ہزار درہم سالانہ (مالگزاری) شامل تھے (ابن خُرّداذبہ، ص ۱۰؛ قُدامہ، ص ۲۳۷)۔ اس کی زمینیں عُشری متصوّر ہوتی تھیں (البلاذُری، ص ۲۴۸)۔

عراق کے زمانۂ زوال یعنی چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی سے لے کر بعد کے زمانے تک کے لیے عین التّمر کے متعلق معلومات بہت کم ہیں، اور اسے شَثّثہ، ایک نواحی گاؤں، سے ملتبس کیا جاتا رہا۔ مغول نے بغداد فتح کیا تو اس پر بھی قبضہ کر کے اسے لوٹ لیا (العزّاوی: تاریخ العراق بین احتلالین، ۱ : ۲۵۷)۔ دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی کے پر آشوب زمانے میں کچھ بدوی اس سے اپنے مسکن کا کام لیتے رہے (کتاب مذکور، ۵ : ۱۸۲)۔

Gertrude Bell عین التّمر گئی تھی اور بیان کرتی ہے کہ یہ ایک فصیل دار گاؤں ہے اور اس میں ایک قلعہ بھی ہے۔ اس نے یہاں کے گندھک کے چشموں، اناج کی مختلف اقسام اور ایک لاکھ ستر ہزار کھجور کے درختوں کا ذکر کیا ہے (*Amurath to Amurath*، لنڈن ۱۹۲۴ء، ص ۱۲۹)۔

آج کل عین التّمر ایک ضلع (ناحیہ) کا صدر مقام ہے۔ اس میں چار محلّے ہیں: الشّبّ هردَن، قصر ثمر، قصرالعین اور قصر ابو هوَیدی۔ مستقل طور پر آباد لوگوں کی تعداد ۲,۱۴۴ ہے اور دیہاتی اور خانہ بدوش لوگ کوئی ۲,۱۸۳ کی تعداد میں ہیں (مردم شماری عراق ۱۹۴۷ء)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(SALEH A. EL-ALI)

عَیْن تِمُوشَنْت: الجزائر کا ایک قصبہ، جو وھران (Oran) کے جنوب مغرب میں، ۴۵ میل (۷۲ کیلو میٹر) کے فاصلے پر، تلمسان جانے والی شاہراہ پر واقع ہے۔ اس کا محل وقوع رومیوں کے قدیم شہر البلے (Albulae) اور قصر ابن سنان کے قریب ہے، جس کا البکری نے پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی میں یوں ذکر کیا ہے (ترجمہ *de Slane*، ۱۹۱۳ء، ص ۱۴۶، ۱۶۰) کہ یہ زَیدُور کے میدان کے جنوب مشرق میں واقع ہے۔ فرانسیسیوں نے ۱۸۳۹ء میں یہاں ایک مستحکم مورچہ اس چشمے کے نزدیک تعمیر کیا تھا جو عین تموشان (Ain Temouchent؛ فرانسیسی املا) کہلاتا ہے۔ اس پر امیر عبدالقادر [الجزائری] کی افواج نے ۱۸۴۰ء میں ایک ناکام حملہ کیا۔ پھر یہ آبادکاری کے ایک مرکز کا ذریعہ آب رسانی بن گیا اور وہ مرکز ترقی کر کے ایک شہر بن گیا، جس میں اب بیس ہزار سے زائد باشندے آباد ہیں جن میں سے ایک تہائی یوروپین ہیں۔ یہ وھرانیہ (Orania) کے زرخیز خطے کی پیداوار کی منڈی ہے۔ اس کی زرخیز سیاہ آتش فشانی مادّے کی مٹی زیادہ تر انگور نیز منڈی کے پھلوں اور ترکاریوں، لیموں کی مختلف اقسام، غلے اور دالوں کی کاشت کے لیے استعمال ہوتی ہے۔

(J. DESPOIS)

عین جالُوت: جالوت (Goliath) کا چشمہ، جس کا ذکر قرون وسطی کے جغرافیہ نویسوں نے ایک گاؤں کے طور پر کیا ہے؛ جو بیسان اور نابلس کے درمیان فلسطین کے جُند میں واقع تھا۔ یہ گاؤں وادی جالوت کے سرے پر آباد تھا اور اس کی وجہ ازروے روایت یہ تھی کہ حضرت داؤدؑ نے جالوت کو اس کے

قریب قتل کیا تھا (دیکھیے Textes : A. S. Marmardji géographiques arabes sur la Palestine، پیرس ۱۹۵۱ء، ص ۱۰۲؛ Palestine : G. Le Strange، ص ۳۸۳، ۳۶۱) ۔ صلیبیوں کے وقائع میں اس علاقے کو تبنیا Tubania یا Tubanie لکھا گیا ہے ۔ اس کا ذکر سب سے پہلے جمادۃ الاخری ۵۷۸ھ / ستمبر ۱۱۸۳ء میں آتا ہے، جب صلاح الدّین اور فرنگیوں (Franks) کی فوجیں یہاں ایک دوسرے کے بالمقابل خیمہ زن ہوئیں اور پھر بغیر کسی جنگ کے منتشر ہو گئیں (The Crusaders in the East : W. B. Stevenson، کیمبرج ۱۹۰۷ء، ص ۲۳۲ تا ۲۳۳؛ Historie des Croisades : R. Grousset، پیرس ۱۹۳۸ء، ۲ : ۷۲۳؛ A History of the Crusades : S. Runciman، کیمبرج ۱۹۵۴ء، ۲ : ۳۴۹؛ A Hist. of the Crusades، طبع M. K. Setton، فلاڈلفیا ۱۹۵۵ء، ۱ : ۵۹۹).

عین جالوت زیادہ تر اس جنگ کا میدان ہونے کی وجہ سے معروف ہے جو جمعہ ۲۵ رمضان ۶۵۸ھ / ۳ ستمبر ۱۲۶۰ء کو ہوئی تھی ۔ اس جنگ میں کتبغا نوئین کی زیر قیادت ایک منگول لشکر کو مملوک افواج مصر نے سلطان الملک المظفّر قطز کی سپہ سالاری میں شکست دی ۔ ہر اول فوج کا سر عسکر بیبرس [رک باں] تھا ۔ مملوک فوج کا اندازہ کوئی ایک لاکھ بیس ہزار کیا جاتا تھا اور منگولوں کا لشکر تقریباً دس ہزار سواروں پر مشتمل تھا (کذا، دیکھیے ابن العبری (Bar-Hebraeus) کے شامی اور عربی متون؛ رشید الدّین "چند ہزار" لکھتا ہے) ۔ منگول افواج اور ان کے عیسائی حلیفوں نے پہلے مملوک لشکر کے میسرے (بعضوں کے نزدیک ہر اول دستے) کو تہ و بالا کر دیا تھا، لیکن پھر مملوکوں کا بڑا لشکر ان پر ٹوٹ پڑا اور اس نے انھیں بالکل فنا کر دیا ۔ منگول سپہ سالار کتبغا کو گرفتار کر کے قتل کر دیا گیا ۔ ہلاکو نے اس شکست سے غضبناک ہو کر ملک شام کے خلاف ایک تعزیری مہم بھیجنے کی تیاری شروع کی، لیکن منگوقاآن کی موت (ستمبر ۱۲۵۹ء، دیکھیے رشید الدّین، ص ۳۰۹) کے بعد منگول سلطنت میں جو اندرونی کشمکش پیدا ہو گئی اس کی وجہ سے وہ لشکر کشی نہ کر سکا ۔

عربی اور بالخصوص مصری وقائع نگار عین جالوت کی جنگ کو ایک فیصلہ کن فتح سمجھتے ہیں، جس نے نہ صرف شام و مصر کی سلطنت بلکہ حقیقت میں پوری ملّت اسلامیہ کو فتنۂ مغول سے بچا لیا ۔ منگولوں نے یہاں پہلی دفعہ کسی گھمسان کی جنگ میں شکست کھائی تھی ۔ اس حقیقت کی وجہ سے کہ فاتحین زیادہ تر ترک تھے اور انھوں نے منگولوں کے خلاف ان کے اپنے جنگی طریقے استعمال کر کے انھیں شکست دی تھی، فتح کی اہمیت میں مزید اضافہ ہو گیا، کیونکہ اس کے معنی یہ تھے کہ وسط ایشیا کے نیم صحرائی علاقے کے لوگوں (یعنی ترکوں) کی توانائی اور سخت جانی کو اب اسلام کی خدمت کے لیے استعمال کیا جا رہا تھا (مثال کے طور پر دیکھیے ابوشامہ کے اشعار، در تراجم، ص ۲۰۸، نیز یونینی، ص ۳۶۷؛ D. Ayalon نے اپنی تصنیف The Wafidiya in the Mamluk Kingdom، ۱۹۵۱ء، ص ۹۰ میں ابن خلدون کے انتہائی پر معنی ملاحظات، العبر، ۵ : ۱۷۳، کی طرف توجّہ دلائی ہے، جہاں وہ اسلام کی نشأۃ الثانیہ اور احیا کے سلسلے میں [وسط ایشیا کی] نیم صحرائی (steppe) اقوام کے کردار کا ذکر کرتا ہے) ۔ ایرانی اور دوسرے مآخذ جو منگولوں کے طرف دار ہیں وہ اس جنگ کو غیر فیصلہ کن بتاتے ہیں، جس میں منگولوں کی ایک تھوڑی سی تعداد کو دشمن کی کہیں زیادہ کثیرالتعداد افواج نے مغلوب کر لیا اور جو تعزیری اور انتقامی کاروائی سے محض اس لیے بچ گئیں کہ

ہلاکو دوسرے اور زیادہ ضروری کاموں میں مصروف ہو گیا۔

اس فتح سے منگولوں کا خطرہ ہرگز دفع نہیں ہوا، کیونکہ وہ عراق عرب اور عراق عجم پر برابر قابض رہے اور شمال اور مشرق دونوں جانب سے ملک شام پر زد ڈالتے رہے۔ بہر حال زیر نظر صورت میں عین جالوت منگول پیش قدمی کا انتہائی نقطہ تھا، اگرچہ اس طوفان بلا کے اتر جانے میں بظاہر مشرق کے حالات و واقعات کو بھی اتنا ہی دخل تھا جتنا کہ مملوک مزاحمت کو۔

مآخذ: اس لڑائی کے معاصر بیانات بیبرس کے دو سوانح نگاروں (۱) ابن شدّاد [سیرت الملک الظاہر] اور (۲) ابن عبدالظاہر نے لکھے ہیں۔ اور بظاہر یہی بیانات متاخر مصری مورخوں کے بیانات کی بنیاد ہیں۔ بدقسمتی سے ابن شدّاد کا بیان عین جالوت کے متعلق اس کی کتاب کے اس حصے میں موجود نہیں، جو باقی رہ گیا ہے (مخطوطہ سلیمیّہ، عدد ۱۵۰۷، ادرنہ)۔ یہ صرف ترکی ترجمے (ایم شرف الدین یلتقایا: بیبرس تاریخی، استانبول ۱۹۴۱ء) کی شکل میں شائع ہوا ہے تاہم اس میں اس فتح کے کئی حوالے موجود ہیں۔ ابن عبدالظاہر کی تصنیف کا ایک غالبًا ملخص نسخہ، جو برٹش میوزیم کے مخطوطے پر مبنی ہے، ایس۔ ایف۔ صادق نے *Baybars I of Egypt* کے عنوان سے شائع کیا تھا (ڈھاکہ ۱۹۵۶ء، ۱۲ اوراق اور اشاریہ)۔ اسی کتاب کا ایک زیادہ مکمل متن استانبول میں موجود ہے (مخطوطہ فاتح، عدد ۴۳۶۷)۔ ابن الظاہر نے اس کردار کی اہمیت پر بہت زور دینے کی کوشش کی ہے جو بیبرس نے اس فتح میں ادا کیا تھا۔ بعد کے زمانے کے مصری مؤرخین کی تصانیف میں سے زیادہ سہل الحصول تصانیف یہ ہیں: (۳) المقریزی: سُلُوک، ۱: ۴۳۰ ببعد = Quatremère: *Sultans Mamelouks*، ۱/۱: ۱۰۴ تا ۱۰۶؛ (۴) ابوالمحاسن ابن تغری بردی: [النجوم] الزّاہرۃ، مطبوعہ قاہرہ، ۷: ۷۹؛ علاوہ ازیں شامی مآخذ میں سے (۵) ابو شامہ: تراجم رجال القرنین السّادس و السّابع، قاہرہ ۱۹۳۸ء، ص ۲۰۷ تا ۲۰۹؛ یونینی: ذَیل مرآۃ الزّمان، حیدرآباد ۱۹۵۵ء، ۱: ۳۶۰ ببعد، جس میں ابن الجزری وغیرہ کا حوالہ دیا ہے اور عراقی مآخذ، مثلاً (۶) ابن الفُوَطی: الحوادث الجامعۃ، بغداد ۱۳۵۱ھ، ص ۳۳۳ میں بھی کچھ بیانات ملتے ہیں؛ فرنگی اور مشرقی مآخذ میں بھی مختصر حوالے دیے گئے ہیں (۷) *Eracles*، ۲: ۴۴۴؛ (۸) Wm. Tyre Cont.، طبع Migne، ۱۰۴۴؛ (۹) Akané کے Grigor کے ارمنی وقائع، طبع R. P. Black و R. N. Frye، در *HJAS*، ۱۲ (۱۹۴۹ء): ۳۴۹؛ نیز دیکھیے (۱۰) مُفضّل بن ابی الفضائل، طبع و ترجمہ E. Blochet، در *Patr. Or.*، ۱۲: ۴۱۷؛ (۱۱) Bar Hebraeus: *Chronographia*، اوکسفرڈ ۱۹۳۲ء، ص ۴۳۹ تا ۴۴۰؛ (۱۲) ابو الفرج: تاریخ مختصر الدّول، بیروت ۱۸۹۰ء، ص ۴۸۹؛ (۱۳) المکین بن العمید، طبع Cl. Cahen، در *BEt. Or.*، ۱۵ (۱۹۵۵ تا ۱۹۵۷ء): ۱۷۵؛ سب سے بڑا ایرانی مآخذ (۱۴) رشید الدین ہے (طبع و ترجمہ E. Quatremère، پیرس ۱۸۳۶ء، ص ۳۴۹ تا ۳۵۲)؛ ان کے علاوہ دیکھیے (۱۵) B. Spuler: *Die Mongolen in Iran*، لائپزگ ۱۹۳۹ء، ص ۵۷؛ (۱۶) H. H. Howorth: *History of the Mongols*، لنڈن ۱۸۸۸ء، ۱۶۷ ببعد؛ (۱۷) R. Grousset: *Croisades*، ۳: ۶۰۳ ببعد؛ (۱۸) Runciman: *Crusades*، ۳: ۳۱۲ تا ۳۱۳؛ (۱۹) Stevenson: *Crusaders*، ص ۳۳۳؛ (۲۰) A. Waas: *Geschichte der Kreuzzugi*، فرائی بورگ ۱۹۵۶ء، ۱: ۳۱۷؛ (۲۱) Cl. Cahen: *La Syrie du Nord*، پیرس ۱۹۴۰ء، ص ۷۱۰ تا ۷۱۱۔

(B. Lewis)

عَیْنُ الْجَرّ: البقاع [رکّ بآں] میں ایک قدیم اور اہم مقام اور خلفاے بنی امیّہ کی ایک سکونت گاہ۔ اس کا عربی نام، جس کا تلفظ اب عَنْجَر کیا جاتا

ہے، یونانی اور سریانی ناموں Gerrha اور In Gero، کے مطابق ہے۔ جبل مقابل لبنان (Anti-Lebanon) کے دامن میں بہنے والی رود لیطانی نهر Litani، جس کا سر چشمہ بیروت سے دمشق جانے والی موجودہ سڑک سے کچھ زیادہ دور نہیں، بہت عرصے تک وہاں ایک دلدلی جھیل بناتی رہی، جو کرک نوح تک پھیلی ہوئی تھی اور جس کا پانی آخر کار سلوک عہد میں جا کر خشک کیا گیا۔ ایک معبد کے آثار، جسے بعد میں ایک چھوٹے سے قلعے کی صورت میں تبدیل کر دیا گیا (اسی لیے صلیبی جنگوں کے دوران میں وہ حصن مجدل کہلانے لگا تھا)، ابھی تک موجودہ گاؤں مجدل عنجر پر مشرف اور بلا شبہہ لبنان کے قدیم شہر Chalcis کے محل وقوع کی نشان دہی کرتے ہیں۔ یہ ایک ریاست کا پایۂ تخت تھا، جو رومی سلطنت میں شامل کیے جانے سے قبل Coelesyria سے لے کر Ituria تک پھیلی ہوئی تھی۔ اس کے برعکس یہاں سے کچھ دور ایک وسیع برج دار احاطے میں دیگر آثار قدیمہ موجود ہیں۔ آج کل ان کی کھدائی کی جا رہی ہے، جن سے مزید معلومات حاصل ہو جائیں گی۔ ان کے متعلق J. Sauvaget کی تحقیق یہ ہے کہ یہ ایک اموی شہر تھا، جس کی بنیاد تقریباً ۹۰-۹۶ھ / ۷۱۳-۷۱۵ء میں خلیفہ الولید بن عبدالملک نے رکھی تھی اور اس کی تعمیر (جس کی تصدیق کتبوں اور Approdito کے اوراق بردی سے ہوتی ہے) البقاع میں واقع کامد کی کانوں سے حاصل کردہ پتھروں اور جبری مزدوری کے ذریعے عمل میں آئی تھی۔ اس کا ایک زرعی بستی ہونا آب رسانی کے ان وسائل سے ظاہر ہے، جو ان کھنڈروں کے زمانے کے ہیں، لیکن یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ مقام قطعی طور پر کس زمانے میں ویران ہوا۔ جن عربی تصانیف میں پہلی بار اس جگہ صفر ۱۲۷ھ / نومبر ۷۴۴ء میں سلیمان بن ہشام کی فوج پر مروان بن محمد کی فتح اور پھر یہاں سے عباسیوں کے اس لشکر کے گزرنے کا ذکر ملتا ہے، جس نے شام پر قبضہ کیا، ان میں عین الجّر کا تذکرہ محض ضمناً ہی آتا ہے اور اس کا صحیح پتا نہیں چلتا کہ اس زمانے میں اس قدیم اموی شہر کی حالت در حقیقت کیا تھی۔

مآخذ: (۱) R. Dussaud: *Topographie histor-ique de la Syrie*، پیرس ۱۹۲۷ء، خصوصاً ص ۴۰۰ تا ۴۰۲؛ (۲) J. Sauvaget: *Les ruines Ommayyades de 'Andjar*، در *Bull. du Musée du Beyrouth*، ۱۹۳۹ء، ۳: ۵ تا ۱۱؛ (۳) وہی مصنف، در *Syria*، ۲۴ (۱۹۴۴-۱۹۴۵ء)، ص ۱۰۲؛ (۴) M. Chéhab، در *Actes du XXIVe congrès int. des Orientalistes*، میونخ ۱۹۵۷ء؛ (۵) G. Le Strange: *Palestine under the Moslems*، لنڈن ۱۸۹۰ء، ص ۳۶۳؛ (۶) ابن خرداذبہ، ص ۲۱۹؛ (۷) یاقوت، ۳: ۵۷؛ (۸) L. Caetani: *Chronographia islamica*، ص ۱۶۱۷ء؛ (۹) الیعقوبی، ۲: ۳۰۳؛ (۱۰) الطّبری، ۲: ۱۸۷۶ تا ۱۸۷۷ و ۳: ۳۸؛ (۱۱) ابن العدیم: زبدۃ، طبع Dahan، ۱: ۲۶۳؛ (۱۲) ابن القلانسی: [ذیل]، طبع Amedroz، ص ۱۸۳، ۲۱۳؛ (۱۳) M. Canard: *Hamdanides*، الجزائر ۱۹۵۱ء، ص ۲۰۳ و ۲۳۳ (حاشیہ)۔

(J. SOURDEL-THOMINE)

عَیْن دَرْہَم: تونس کے شمال میں ۲۶۳۱ فٹ کی بلندی پر ایک مقام، جو جبل فرسک (۲۹۹۸ فٹ) اور جبل بر (۳۳۲۳ فٹ) کے درمیانی درے میں واقع ہے۔ اس درے سے ایک سڑک گزرتی ہے جو وادی مجردہ (سوق الاربعہ) کی وادی سے بحیرۂ روم (تبرکہ) تک جاتی ہے۔ لہٰذا عین درہم عسکری اعتبار سے خمیریہ کا اہم ترین مقام ہے اور وہاں کے تمام

کوہستانی علاقے پر مشرف ہے۔ ۱۸۸۱ء کی فرانسیسی مہم کے دوران میں جنرل دیلیبک (Delebecque) کا لشکر اس پر قابض ہوگیا تھا۔ اس وقت سے یہاں ایک مستقل چھاؤنی قائم چلی آتی ہے۔ اس فوجی مستقر کے ارد گرد آہستہ آہستہ ایک یورپی تجارتی مرکز بھی بن گیا [موجودہ صدی کے اوائل میں یہاں کے یورپی] باشندوں کی تعداد پانچ سو تھی اور وہاں کے کاگ کے جنگلات ان کی گزر اوقات کا اہم ترین ذریعہ تھے۔

مآخذ: (۱) A. Winkler: *Les principaux points stratégiques de la Khoumirie*، در *Revue Tunisienne*، ۱۸۹۹ء؛ (۲) E. Vio Lard: *La Tunisie du Nord*، تونس ۱۹۰۶ء.

(G. Yver)

عَیْن دِلْفَه: شام کے شمالی علاقے میں ایک چشمہ، جس کی اہمیت محض یہ ہے کہ وہ انطاکیہ اور حلب کی درمیانی سڑک پر قصر البنات نامی راہب خانے کے عظیم آثار سے ذرا مغرب کو واقع ہے۔ اس چشمے کا منبع جبل بارِیشا کی شمالی ڈھلوان پر ہے اور وہ ایک تنگ نالی میں سے بہتا ہوا، جو پہاڑ میں کھودی گئی ہے، ایک باولی (سبیل) میں جا گرتا ہے۔ ایک عربی کتبے کے مطابق یہ سبیل ۸۷۲ - ۸۷۳ھ / ۱۴۷۲ء میں محمود بن احمد نے تعمیر کرائی تھی، جو پڑوس کے ایک گاؤں کا باشندہ تھا۔ اغلب ہے کہ اس چشمے کی بدولت قدیم زمانے میں بھی یہاں کوئی بستی موجود تھی۔ عیسوی دور اور اس سے زیادہ اسلامی عہد کی عمارتوں کے چند آثار اب بھی یہاں موجود ہیں۔ علاوہ ازیں یہاں کچھ اسلامی کتبات مزار بھی نظر آتے ہیں۔ آج کل یہ مقام بالکل غیر آباد اور سرمدای کے باشندوں کی ملکیت ہے۔ خانہ بدوش ترکمان اور کرد گاہے بگاہے یہاں آ کر خیمہ زن ہوتے رہتے ہیں۔ انطاکیہ اور حلب کے درمیان چلنے والے کاروانوں کے لیے یہ چشمہ بہت اہم تھا اور وہ اکثر یہاں پڑاؤ کیا کرتے تھے۔

مآخذ: (۱) *Syria, Publ. of the Princeton Univ. Arch. Exp. to Syria in 1904-5 and 1909*، *Arabic Inscription*: E. Littmann؛ حصہ ۴، جزو د، لائڈن ۱۹۴۹ء، ص ۸۸ ببعد.

(E. Littmann)

عَیْن الدّین: (شیخ)، محمد نام، عین الدّین لقب، ابو العوْن کنیت، عرف گنج العلوم، ابن شیخ شرف الدّین محمد متقی بلہوی جنیدی ابن شیخ سعدالدّین اسماعیل اوّاب سامانوی ثم بداؤنی (۶۰۹ تا ۶۶۰ھ) ابن شیخ شرف الدّین ہبة اللہ قانع جالندھری ثم سامانوی (۵۶۰ تا ۶۱۰ھ) ابن امام سعد الدین اسمٰعیل مجتہد جنیدی جالندھری (۵۱۰ تا ۵۷۳ھ)، از اولاد ابو عبدالرّحمان محمد سلمی، نبیرۂ شیخ اسمٰعیل ابن نُجید ابن الجُنید البغدادی (تاریخ اولیا، تذکرۃ القادری و شجرۂ جنیدیہ)۔ [بقول بعض شیخ سلمی کے جدّ اعلٰی موسی سلمی اور اسماعیل ابن نجید جد مادری تھے، مگر خود شیخ سلمی نے اسمعیل نجید کو صرف لفظ جدی سے مخاطب کیا ہے (طبقات سلمی، انساب السّمعانی و تاریخ خطیب البغدادی)۔ شجرۂ نسب جنیدیہ، مرتّبہ شیخ عین اللہ، معاصر علی عادل شاہ اوّل (۹۶۵ تا ۹۸۸ھ)، بحوالہ شیخ حامد جنیدی (۹۶۷ھ)، و گنج العلوم (۷۰۶ تا ۷۹۵ھ) اسمعیل ابن نجید ابن جنید بغدادی درج ہے اور یہ لکھا ہے کہ جنید بغدادی کے کئی فرزند تھے، یعنی قاسم، نجید، طاہر، اسمٰعیل؛ چنانچہ شیخ جنید کی کنیت ابوالقاسم تھی اور قاسم کی اولاد میں علی دامغانی جنیدی ہیں، جو گنج العلوم کے جدّ اعلٰی اسمٰعیل مجتہد کے ماموں تھے اور اسمعیل مجتہد کے

جدّ اعلیٰ نجید ابن جنید بغدادی قدس سرہ تھے، اور یہ ہم کفو رشتے ہیں (واللہ اعلم)]۔ شیخ مخدوم علی ہجویری جنیدی (۴۶۵ھ) وغیرہ جنیدیہ سلسلے کے بزرگ محمود غزنوی و مسعود غزنوی کے زمانے میں ہندوستان آئے (کنہیا لال: تاریخ لاہور)۔ ممکن ہے کہ گنج العلوم کے جدّ اسمٰعیل مجتہد کی سکونت بستی دانشمندان جالندھر میں رہی ہو۔ گنج العلوم کے والد ماجد شیخ شرف الدّین متقیؒ عصرِ علائی کے علما میں سے تھے اور والدہ ماہ خاتون (م ۷۶۰ھ) بنت نصراللہ سراج تھیں (شجرہ)۔ گنج العلوم ۷۰۶ھ/ ۱۳۰۷ء میں بمقام شہر نو دہلی (کیلو کھڑی) پیدا ہوئے۔ نشو و نما دہلی میں ہوئی۔ برن (بلند شہر) التتمش اور علاء الدین خلجی کے عہد میں شیوخ اور سادات کی وجہ سے مشہور تھا۔ گنج العلوم نے بھتوارہ، مضافات برن، میں امام قوام الدین جالندھری سے صرف و نحو اور امام اسمٰعیل کلانوری (پنجاب) اور شیخ منہاج الدّین تمیمی کنوری (صوبہ آگرہ) سے فن لغت اور خطاطی میں کمال حاصل کیا۔ جالو (مضافات جودھپور) میں تجوید سیکھی۔ گجرات کے علما سے استفادہ کرتے ہوئے، جہاں کے امرا مثلاً احمد لشکری گجراتی (۷۱۳ھ) اور مولای خواجہ رشید وغیرہ ان کے والد کے معتقد مرید تھے، نئے دار الحکومت دولت آباد [دیوگڑھ (دکن)] پہنچے۔ یہاں حضرت نظام الدین اولیاؒ کے ہم سبق و مصاحب (سیر الاولیاء) مولانا شمس الدین دامغانی کے درس میں شریک رہے۔ قاضی افتخار الدین کرجہی سے بمقام ہیرول (دولت آباد) فقہ اور اصول فقہ اور قدوۃ الاولیا سید علاء الدین جیوری المتوفی ۷۳۴ھ سے بمقام دولت آباد مفتاح اور کشاف پڑھی، نیز انہیں سے بیعت و اجازت حاصل کی۔ ان کا سلسلۂ سہروردیہ شیخ شہاب الدین سہروردیؒ (۶۳۲ھ) اور چشتیہ شیخ بدر الدین غزنویؒ (م ۶۵۷ھ) تک پہنچتا ہے۔ علاوہ ازیں وہ سلسلۂ جنیدیہ میں مولانا قوام الدین محمود دہلوی (م ۷۱۰ھ) کے خلیفہ تھے۔ گنج العلوم اپنے مرشد کی وفات کے بعد ۷۷۸ھ/ ۱۳۷۶ء میں مع اپنے بڑے بھائی شیخ رضی الدین محمد (م ۷۸۱ھ) اور بڑی بہن مسعودہ (م ۷۹۱ھ) سکر (قلعہ استا آباد) ضلع گلبرگہ چلے آئے، جو بہمنی سلطنت کا ایک مرکزی مقام اور شیخ صوفی سرمست دہلوی (م ۶۸۰ھ) کی آرامگاہ اور علما و صوفیہ کا مرکز تھا۔ یہاں چھبیس سال درس و تدریس اور فیض رسانی میں مشغول رہے (شجرہ)۔ شاید سکر ''آپ ہی کی وجہ سے ''عین آباد'' مشہور ہو گیا تھا (اردوے قدیم)۔ ۷۷۳ھ/ ۱۳۷۲ء میں وہ بیجاپور تشریف لائے اور یہیں ۷۹۵ھ/ ۱۳۹۳ء میں وفات پائی۔ ان کا مزار فتح دروازہ سے متصل ہے۔ مقبرے کا گنبد خواجہ محمود گاواں وزیر نے ۸۸۶ھ سے پہلے بنوایا تھا۔

معاصرین: آپ کے برادر نسبتی اور عم زادگان، شیخ سراج الدین جنیدی گلبرگوی (۶۷۰ھ تا ۷۸۱ھ) (مرشد حسن گنگو بہمنی)، شیخ محمد ابن نظام الدین بھرائچی (م ۷۷۲ھ)، شیخ منہاج الدین تمیمی انصاری کنوری ثم گلبرگوی (م ۷۵۳ھ)، قاضی شمس الدین جالندھری، شیخ شمس الدین خواجگی العریضی ملتانی کڑوی، شیخ کمال الدین سامانوی اور استاد زین الدین دولت آبادی ان کے برادران طریقت تھے۔ سلطان علاء الدین حسن گنگو بہمنی (۷۴۸ھ/ ۱۳۴۷ء)، محمد شاہ بہمنی (۷۵۹ھ/ ۱۳۵۸ء)؛ مجاہد شاہ بہمنی (۷۵۹ھ/ ۱۳۷۵ء) اور سلطان محمود بہمنی (۷۸۰ھ/ ۱۳۷۸ء) ان کا بے حد احترام کرتے تھے۔ ملا اسحٰق سرہندی، عصامی مؤلف (فتوح السلاطین)؛ صدر الشریف سمرقندی اور ملک سیف الدین غوری بھی ان کے معاصر تھے۔

اولاد: شیخ کثیر العیال تھے۔ بڑے صاحبزادے

شیخ محمد مفتی عسکر سلطنت بہمنیہ تھے (سلاطین دکن) اور دوسرے صاحبزادے شیخ علاء الدین سے شیخ منہاج تمیمی کی دختر منسوب تھیں (شجرہ)۔ صاحبزادیوں میں بی بی رونق اور خوند ماں حافظہ اور عارفہ مشہور تھیں ۔ احفاد میں عین الدّین گنج العلوم ثانی (م ۸۳۵ھ) ابن شیخ محمد اور شیخ مصطفٰے جنیدی بیجاپوری (م ۱۰۶۸ء) خلیفۂ ملک العلماء مولانا حبیب اللہ بیجاپوری (م ۱۰۳۲ء) گزرے ہیں۔ اب کوئی باقی نہیں ۔ صرف ان کے بنی عم شیخ سراج گلبرگوی کی اولاد موجود ہے۔

تلامذہ: شیخ ضیاء الدین غزنوی اور شیخ ابراہیم سنگانی (م ۷۵۳ھ) ان کے تلامذہ میں سے تھے، نیز خواجہ سید محمد گیسو دراز (م ۸۲۵ھ) اور خواجہ حسین شیرازی نے دولت آباد میں قیام کے دوران ان سے استفادہ کیا (روضۃ الاولیا، بیجاپور)۔

خلفا: شیخ ابو القاسم عبداللہ غزنوی (م ۷۹۳ھ) اور آپ کے صاحبزادے ملّا محمد خلیفہ اور سجادہ نشین تھے (روضۃ الاولیاء)۔

گنج العلوم کے اقوال: قال خیر المطالب خیر الخاتمہ باذن اللہ تعالٰی (ملفوظ مولانا صبغۃ اللہ)۔ مولانا صبغۃ اللہ بھروچی (م ۱۳۰۰ھ) کو آپ کے جس شعر پر تردد تھا اور جو روحانی طور پر حل ہوا، وہ یہ ہے:

تا تو نرسی بہ شیخ باحق نرسی
زیرا کہ میان شیخ و حق نیست دوئی

اپنے استاد شمس الدین دامغانی کے متعلق لکھا ہے کہ "کان صار زمناً لا یقدر علی القیام و لم تفت لہ جمعۃ و جماعتہ ... الخ (روضۃ، بحوالہ اطوار الابرار) اور اپنے ایک شاگرد سنگانی کی اس طرح تعریف کی ہے: "ادھم ثانی شیخ ابراہیم سنگانی"۔

تصانیف: گنج العلوم ۱۳۲ کتابوں کے مصنف ہیں ۔ ان میں رسالہ خاتمہ، اطوار الابرار، کتاب الانساب اور ملحقات طبقات ناصری متداول تھیں، جو بیجاپور کی تباہی کی نذر ہو گئیں ۔ تاریخ فرشتہ (۱۰۱۵ھ) اور عبدالجبار خان ملکاپوری کی سلاطین بہمنیہ دکن (۱۳۲۸ھ) کا ماخذ ملحقات ہی تھی۔ ملکاپوری کا کتب خانہ رود موسی کی طغیانی کی نذر ہو گیا (۱۹۰۸ء)۔

شجرہ میں حالات کے علاوہ متعدد کتابوں کے نام مختلف علوم و فنون کے اعتبار سے درج ہیں، جن میں تفسیر، حدیث، تجوید، کلام، صرف و نحو، لغات، انساب، طبّ، حکمت، علم سلوک، تاریخ وغیرہ شامل ہیں، لیکن ملحقات طبقات ناصری کا نام شجرہ میں مذکور نہیں ہے۔

فورٹ ولیم میں ان کے بعض رسائل قدیم اردو زبان میں تھے، مگر اب ان کا کچھ پتا نہیں چلتا ۔ ان کی ملحقات نہ صرف طبقات ناصری (۶۵۸ھ) بلکہ تاریخ فیروز شاہی (۷۵۸ھ) کا بھی تکملہ ہے ۔ اس میں فتوحات دکن کا مکمل حال ہے (سلاطین دکن)۔

گنج العلوم کا انتقال ۷۹۵ھ/۱۳۹۳ء میں ہو گیا تھا، لیکن ملحقات میں فیروز شاہ بہمنی (۸۰۰ تا ۸۲۵ھ) کے حالات بھی درج ہیں اور سلاطین دکن میں اس سے اقتباس کیا گیا ہے ۔ بظاہر کتاب کا یہ حصہ بعد کا اضافہ ہے ۔ اصل تصنیف کا ایک نسخہ ملکاپوری کے پاس موجود تھا جو تلف ہو گیا۔

(محمد سخاوت میرزا)

عَین زَرْبَہ: اناطولی [رَکَ بآں] کا ایک ویران قصبہ جو سِیس کے جنوب اور مَصِّیصَہ (سابقہ Mopsuestia) کے شمال میں یعنی رودِ سُمبز چای اور دریائے جَیحان کے مقام اتصال سے ذرا اوپر بجانب شمال ایک الگ تھلگ پہاڑی پر واقع ہے جو میدان کے وسط میں ہے؛ یہ عہد قدیم کے ایک پرانے شہر کے کھنڈروں پر تعمیر ہوا تھا جسے اینہ زربہ Anazarba

کہتے تھے، (دیکھیے Hirschfeld در Pauly-Wissowa، ۱: عمود ۲۱۰۱)۔ عربوں نے اس نام کے پہلے حصے یعنی Ana کو "عین" بمعنی چشمہ سمجھا (دیکھیے Sachau، در A.Z.، ۸: ۹۸)۔ خلیفہ ہارون الرشید کے زمانے سے اسے کچھ اہمیت حاصل ہوئی، کیونکہ اس نے سرحد کو دفاع کے لیے منظم کیا۔ ۱۸۰ھ/۷۹۶ء میں اس نے اسے از سر نو تعمیر کرا کے مستحکم کیا اور خراسان کے باشندوں کو یہاں لا کر آباد کیا (البلاذری، ص ۱۷۱؛ ابن الفقیہ، ص ۱۱۳؛ ابن شدّاد، در ابن الشحنہ: الدر المنتخب، ص ۱۸۵)۔ ۲۱۲ھ/۸۲۷ء میں عبداللہ بن طاہر نے جو رقہ اور مصر کے درمیانی علاقے کا والی تھا، یہاں مصر کے افریقیوں کو آباد کیا (Michael the Syrian، ۳: ۶۰)۔ ۲۲۰ھ/۸۳۵ء میں المعتصم یہاں کچھ زط [جٹ جاٹ] لے آیا (البلاذری: محل مذکور؛ المسعودی: التنبیہ، ص ۳۵۵) جن پر اسی سال بوزنطیوں نے حملہ کر دیا تھا، اور ایک دوسرا حملہ ۲۴۱ھ/۸۵۵ء میں ہوا، جب حملہ آور انہیں ان کے اہل و عیال کو گرفتار کر کے ان کی بھینسوں سمیت قسطنطنیہ لے گئے (الطبری، ۳: ۱۱۶۹، ۱۴۲۶، دیکھیے Vasiliev: Byzance et les Arabes، فرانسیسی طباعت، ج ۱: La dynastie d'Amorium، ص ۱۲۶، ۲۲۳)۔ ۲۸۷ھ/۹۰۰ء میں خواجہ سرا وصیف کو جو عین زربہ سے گزر کر بوزنطی علاقے میں داخل ہونا چاہتا تھا، المعتضد کے سپاہیوں نے اس شہر کے شمال میں گرفتار کر لیا۔

عین زربہ کو عرب جغرافیہ نویس ثغور کے سرحدی شہروں میں شامل کرتے ہیں (ابن خرداذبہ، ص ۱۰۰؛ قدامہ، ص ۲۲۹، ۲۵۳؛ ابن رستہ، ص ۱۰۷؛ الیعقوبی، ص ۳۶۲ وغیرہ)۔ اس شہر کو زیادہ تر چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں فروغ ہوا۔ ابن حوقل ثغور پر اپنی کتاب میں لکھتا ہے کہ یہ شہر غور کے شہروں کی طرح ہے (غالبًا آب و ہوا اور پیداوار کی مماثلت کی بنا پر) اور ایک میدان کے درمیان واقع ہے، جہاں کھجور کے درخت اگتے ہیں اور ارد گرد زرخیز اراضی ہے (دیکھیے الاصطخری؛ ص ۵۵، ۶۳)۔ اس شہر کو حمدانی خاندان کے امیر سیف الدّولہ نے مستحکم کیا تھا جس کی بابت یاقوت لکھتا ہے کہ ان استحکامات پر تیس لاکھ درہم لاگت آئی۔ با این ہمہ قیصر نیقفور فوکس Nicephorus Phocas نے اس پر قبضہ کر لیا اور ۳۵۰ھ/۹۶۲ء کے آخر میں اس شہر نے اس کی اطاعت قبول کر لی (بوزنطی محاصرے اور غارتگری کی مفصّل کیفیت بالخصوص پچاس ہزار کھجور کے درخت کاٹ دینے کے بارے میں دیکھیے ابن مسکویہ، ۲: ۱۹۰ تا ۱۹۱؛ دوسرے حوالوں کے لیے M. Canard: *Hist. de la Dynastie des Hamdanides*، ۱: ۸۰۶ تا ۸۰۸)۔ مسلمانوں کو یہاں سے نکال دیا گیا اور وہ شام کی سمت ہجرت کر گئے۔ پھر یہ شہر بوزنطی قبضے میں رہا یہاں تک کہ ارمنی اپنے ارمینیہ سے اخراج کے بعد کیلیکیا (Cilicia) کے دوسرے شہروں کے ساتھ اس پر بھی قابض ہو گئے اور یہ شہر فلیرٹس Philaretus کی مملکت کا ایک حصہ بن گیا، لیکن پہلی صلیبی جنگ سے کچھ پہلے سلجوقیوں نے طرسوس، مصیصہ اور عین زربہ پر قبضہ کر لیا (Micheal the Syrian، ۳: ۱۷۳، ۱۷۹)۔ Bohemond کے بھتیجے Tancred نے ۱۰۹۷ء میں کیلیکیا کو فتح کیا اور Bohemond نے جسے انطاکیہ کی ریاست کا امیر بنا دیا گیا تھا، اس پر ۱۰۹۸ء میں، بشمول طرسوس، اذنہ اور مصیصہ قبضہ کر لیا۔ ان مقامات پر جو Bohemond اور

بوزنطیوں کے درمیان مناقشے کا باعث بنے رہے مؤخرالذکر نے دوبارہ قبضہ کر لیا، تاہم ارمنی شہزادہ Thoros اول نے جو Roupen کی اولاد میں سے تھا اور سیس کے شمالی پہاڑوں میں متمکن اور ۱۱۰۰ء سے ۱۱۲۹ء تک حاکم رہا، سیس اور عین زربہ کے مقامات بوزنطیوں سے لے لیے (*Arm.* در *RHC.*، ۱ : ۴۹۹) - لیو Leo اول کے عہد حکومت میں جو Thoros کا بھائی تھا، Bohemond نے ایک دفعہ پھر کیلیکیا میں اپنی حکومت قائم کرنے کی کوشش کی اور عین زربہ کی طرف پیش قدمی شروع کی، لیکن اس کا مقابلہ کپادوکیا Cappadocia [= قپادوقیہ] کے دانشمند حکمران سے ہو گیا، یہ خاندان خود اس علاقے کا خواستگار تھا، چنانچہ Bohemond ۱۱۳۰ء میں مارا گیا - جب لیو نے طرسوس، اذنہ اور مصیصہ کو ۱۱۳۲ء و ۱۱۳۳ء میں فتح کر لیا تو بوزنطیوں نے ۱۱۳۷ء میں کیلیکیا پر حملہ کر دیا اور John Commenus نے عین زربہ پر دوبارہ قبضہ کر لیا اور لیو کو گرفتار کر لیا (کمال الدین، طبع S. Dahan، ۲ : ۲۶۳)، لیکن ۱۱۵۰ء میں لیو کے بیٹے تھوروس Thoros ثانی نے عین زربہ اور کیلیکیا کے دوسرے بڑے شہروں کو دوبارہ حاصل کر لیا - قلیج ارسلان ثانی، شاہ قونیہ نے اپنے حلیف Manuel Comnenus کی شہ پر عین زربہ پر حملہ کیا، مگر ناکام رہا - ۱۱۵۹ء میں Manuel نے عین زربہ پر نیز کیلیکیا کے دوسرے مقامات پر قبضہ کر لیا تھا، لیکن ۱۱۶۲ء میں تھوروس ثانی نے پھر انھیں فتح کر لیا (دیکھیے F. Chalandon : *Les Comnenes*، ۲ : ۱۱۵ تا ۱۱۶، ۴۲۶ تا ۴۳۰ اور R. Grousset : *Hist. des Croisades*، ۲ : ۵۱، ۸۶، ۳۳۳، ۳۹۹، ۵۶۶)۔

روپانی *Rupenians* چودھویں صدی عیسوی

تک کیلیکیا پر قابض رہے - ۱۲۶۶ء میں مصر کے مملوکوں نے ارمینیہ خورد کی مملکت میں کئی مرتبہ تاخت کی (دیکھیے مقالات: آرمینیہ؛ کیلیکیا؛ مصیصہ؛ سیس) - ان حملوں میں سے ایک میں عین زربہ کا علاقہ بھی تاخت و تاراج ہوا (۱۲۷۹ء میں، Bar Hebraeus : *Chronography*، ص ۴۶۲) - آخر سنہ ۸۲۳ ارمن / ۷۷۶ھ/۱۳۷۵ء میں ملک اشرف شعبان کے عہد حکومت میں کیلیکیا فتح ہو گیا - عین زربہ کو منہدم کر دیا گیا، اور ۱۳۷۵ء میں لیو Leo قید کر لیا گیا (دیکھیے *RHC. Arm*، ۱ : ۶۸۶، ۷۱۹) - اس کے بعد اس شہر کی ساری اہمیت جاتی رہی - کیلیکیا کے اور شہروں کی طرح یہ بھی پندرھویں صدی عیسوی میں رمضان اوغلو کے ترکمان خاندان کے ہاتھ آ گیا اور سولھویں صدی عیسوی میں عثمانلی ترک اس پر قابض ہو گئے۔

چودھویں صدی عیسوی میں اس شہر کا نام مسخ ہو کر ''ناورزا'' بن گیا (دیکھیے ابوالفداء، ۲۹)۔ - آج کل یہ مقام کھنڈر ہو چکا ہے اور انورزہ کہلاتا ہے۔

مآخذ: مقالہ ہذا کے متن میں جو حوالے دیے گئے ہیں ان کے علاوہ دیکھیے: (۱) Le Strange، ص ۱۲۹؛ (۲) Ritter : *Erdkunde*، ۱۹ : ۵۶؛ (۳) G. Schlumberger : *Un empereur byzantion au* X^{em} *siécle, Nicéphore Phocas*، ص ۱۹۱ ببعد۔

(M. CANARD)

عَیْنُ شَمْس: مصر کا ایک قصبہ ہے - عین شمس قدیم مصری شہر اون (Ōn) کا عربی نام ہے جسے یونانی وہاں کے مشہور سورج کے معبد [= ہیکل الشمس] کی وجہ سے ہیلیو پولس Heliopolis کہتے تھے - اسی عقیدے کی یاد عربی نام میں بھی موجود ہے (''سورج کی آنکھ یا سورج کا چشمہ'') جو ضرور کسی قدیم نام کی مقبول عام عربی صورت

ہو گی۔ ابتدائی اسلامی صدیوں تک عین شمس، بعض مآخذ کے مطابق، ایک [بڑا شہر] اور ایک ضلع [کورہ اتریب] کا صدر مقام بھی تھا، لیکن [بعد کی] روایتوں میں اس کا ذکر کھنڈروں کے ایک مجموعے کے طور پر کیا گیا ہے جس کے پتھر نکال نکال کر عوام اپنے کام میں لاتے تھے۔ فاطمی حکمران العزیز نے یہاں کئی قصر تعمیر کرائے، لیکن بعد میں یہ سب عمارتیں کھنڈر ہو گئیں۔ یہ وسیع آثار قدیمہ، خصوصاً معبد کی دو چوکور و مخروطی لاٹھیں (= مسلّتان) عربوں کے لیے قیاس آرائی کا سامان بہم پہنچاتی رہیں۔ ایک لاٹھ اب تک محفوظ ہے؛ دوسری ۶۵۶ھ / ۱۲۵۸ء میں گر گئی تھی۔ کہتے ہیں کہ اس معبد کے اندر تقریباً دو سو قنطار (تقریباً سوا من) پیتل لگا ہوا تھا۔ عربوں کے عہد حکومت کے دوران میں بھی ایک لدّو جانور اور اس پر سوار ایک آدمی کا بت ان دونوں لاٹھوں کے درمیان کھڑا تھا۔

عین شمس کے کا ایک اور اعجوبہ اس کا بلسان (balsann) کا باغ تھا، جس کی کاشت حکومت وقت کی نگرانی میں ہوا کرتی تھی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ قرون وسطی میں بلسان کا درخت صرف اسی مقام پر پیدا ہوتا تھا، اگرچہ اس سے پہلے یہ ملک شام میں بھی مقامی طور پر پایا جاتا تھا۔ بلسان کے درختوں سے ان کا قیمتی رس (یا گوند) حاصل کیا جاتا تھا۔

[حکومت مصر نے ۱۹۵۰ء میں عین شمس کے نام سے ایک جامعہ (یونیورسٹی) قائم کی جہاں اب ہزارہا طلبہ تعلیم و تربیت حاصل کر رہے ہیں]۔

مآخذ: (۱) المقریزی: خطط، ۱: ۲۲۸ ببعد؛ (۲) de Sacy: *Relation de l'Égypte*، ص ۲۰ ببعد، ۸۶ ببعد؛ (۳) الادریسی: المغرب، ص ۱۳۵؛ (۴) *BGA*، ۱ : ۵۳؛ ۸ : ۲۲؛ (۵) القلقشندی: ضوء الصبح المسفر، ترجمہ Wüstenfeld، ص ۳۱، ۹۹؛ (۶) یاقوت، ۳ : ۷۶۳، ۳ : ۵۶۳؛ (۷) ابن دقماق، ۵ : ۴۳؛ (۸) Baedeker: *Egypt*؛ (۹) Casanova: *Les Noms Coptes du Caire et Localites voisines*، ص ۴۰ ببعد؛ (۱۰) W. Heyd: *Levantehandel*، ۲ : ۵۶۶ ببعد؛ (۱۱) المقریزی: خطط، طباعۃ IFAO، ۳ : ۸۹ تا ۱۰۳؛ (۱۲) J. Maspero اور G. Wiet: *Materiaux pour servir à la geographie de l'Égypte*، ۱۳۱۔

(C. H. BECKER)

عیّن طاب: (ارمنی: Antaph؛ لاطینی: Hamtab؛ آج کل ۱۹۲۱ء سے: عینتاب یا غازی عینتاب؛ اس سے نسبت عینتی اور عنتبی ہے، دیکھیے الف لیلۃ و لیلۃ، شب ۸۶۴، مطبوعہ قاہرہ)؛ آناطولی کے جنوب مشرق میں ایک اہم شہر اور ایک ولایت کا صدر مقام ہے جس کی آبادی ۱۹۷۰ء میں ۲۳۷۵۱۵ تھی۔ اس ولایت میں ۵ قضائیں تھیں، یعنی غازی عینتاب، کلیس، نزیب، اصلاحیہ اور بازارجق۔

یہ شہر بالائی سجور پر، جو دریاے فرات کی ایک معاون ندی ہے، دو اہم شاہراؤں کے مقام اتصال کے نزدیک واقع ہے، جن میں سے ایک شمالاً جنوباً مرعش سے حلب کو جاتی ہے؛ جہاں مرعش کے عین جنوب میں ایک سڑک ملطیہ کو چلی جاتی ہے؛ دوسری شاہراہ شرقاً غرباً دیار بکر، رہا اور بیرہ جک سے جو فرات پر واقع ہے، آتی ہے اور پھر غازی عین تاب کے باہر مرعش کی سڑک کے تھوڑے سے حصے کے ساتھ ساتھ چل کر آطنہ کی طرف مڑ جاتی ہے۔ غازی عین تاب سے دوسری سڑکیں بھی نکلتی ہیں، جن میں ایک بہسنا کی طرف شمال مشرق کو اور دوسری جنوب مشرق میں شام کی سرحد کی طرف چلی گئی ہے۔ ایک نئی ریلوے لائن غازی عینتاب سے گزر کر آطنہ اور ملطیہ ریلوے کو بغداد سے ملاتی ہے، اور اس طرح شام

میں حلب کے راستے چکر لگانے کی ضرورت نہیں رہتی ۔ غازی عینتاب بیرہ جک سے ۵۵ کیلومیٹر، شامی سرحد سے ۵۳ اور حلب سے ایک سو کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے ۔

عین طاب کا علاقہ ہمیشہ سے نہایت اہم شاہراؤں کا مرکز چلا آیا ہے ، لیکن (دُلُوک، (جسے اب دُلُک بابا کہتے ہیں) نے جو قدرے شمال مشرق کی جانب واقع ہے، قدیم زمانے میں عین طاب کی جگہ لے لی تھی اور مؤخّر الذّکر جسے غالباً بطلمیوس نے دیبہ Diba اور سسرو Cicero نے طیبہ لکھا ہے ، اس کی صرف ایک ماتحت ریاست تھی ۔ جب ۳۵۱ھ / ۹۶۲ء میں بوزنطیوں نے سیف الدّولہ الحمدانی سے عین دُلُوک لے لیا، تو عین طاب کو وہ اہمیت حاصل ہونے لگی جو دُلُوک نے کھو دی تھی ۔ یاقوت نے غلطی سے دُلُوک کو عین طاب سے ملتبس کر دیا ہے ۔ پہلی صلیبی جنگ کی ابتدا کے وقت یہ ارمنی رئیس قلیرنس کی مملکت کا ایک حصہ تھا ۔ یہ شہر اور تل باشر [= تلبشار] جاگیر کے طور پر Joscelin of Courtency کو دے گئے تھے Le Bourg کے بالڈون Baldwin والئی رہا (Edessa) کا باجگزار تھا، اور اس کے بعد اس کے بیٹے جوسلین ثانی کو دے دیا گیا ۔ ۱۱۵۰ء میں جب جوسلین ثانی سلطان نور الدین کے ہاتھوں گرفتار ہوا، تو یہ شہر باقی ماندہ علاقے سمیت فرنگیوں نے بوزنطی شہنشاہ Manuel Comnenus کے حوالے کر دیا، لیکن ۱۱۵۵ء میں قونیہ کے سلجوقی بادشاہ مسعود نے اسے اپنی سلطنت میں شامل کر لیا ۔ ۱۱۵۶ء میں اس کی وفات کے بعد سلطان نور الدین نے اس پر قبضہ کر لیا؛ چنانچہ اس وقت سے یہ حلب کی ولایت کا حصہ بن گیا اور پہلے ایوبیوں اور ان کے بعد مملوک سلاطین کے زمانے میں سلجوقیوں اور ارمنوں کے خلاف سرحدی مورچے کا کام دیتا رہا ۔ ۱۲۷۱ء اور ۱۲۸۰ء میں اس مقام پر مغلوں نے عارضی طور پر شمالی شام کی مہمات کے دوران میں قبضہ کر لیا ۔ ۱۴۰۰ء میں تیمور نے اسے فتح کیا ۔ پھر قرا قویونلو خاندان کے ایک ترکمان شہزادے قرا یوسف نے اسے اپنی سلطنت میں شامل کر لیا جو عراق عرب اور عراق عجم دونوں کا مالک تھا ۔ اس کے بعد یہ علاقہ ترکمان خاندان ذوالقدریّہ کے قبضے میں چلا گیا، جنھوں نے سولھویں صدی عیسوی میں عثمانلی ترکوں کی اطاعت قبول کر لی ۔ اس وقت سے لے کر یہ علاقہ برابر انھیں کے قبضے میں رہا؛ اگرچہ ۱۸۳۲ء تا ۱۸۴۰ء کے درمیان محمد علی کے زمانے میں مصر میں شامل کر دیا گیا تھا ۔ پہلی جنگ عظیم کے خاتمے پر عین طاب پر ۱۹۱۹ء میں انگریزوں کا، اور پھر ۱۹۲۱ء تک فرانسیسیوں کا قبضہ رہا ۔

پہلی جنگ عظیم سے پیشتر عین طاب میں ارمنوں کی ایک بڑی تعداد یعنی کل آبادی کی تقریباً ایک تہائی رہتی تھی ۔ یہاں امریکیوں کے ایک مشن کا مرکز بھی تھا، جس کی نگرانی میں یہاں ایک کالج قائم تھا ۔ اس علاقے میں ایک خاص قسم کے انگوروں کی نبیذ کا ذخیرہ بھی کیا جاتا ہے، جنھیں پکمیز کہتے ہیں ۔ عین طاب ایک مستحکم مقام تھا، جس کا قلعہ ایک بڑے ٹیلے پر بلند بنا ہوا تھا ۔ اس قلعے کے کھنڈر ابھی تک نظر آتے ہیں ۔

مآخذ: (۱) یاقوت، ۳: ۷۵۹؛ (۲) الدمشقی: *Cosmographie*، طبع Mehren، ص ۲۰۵؛ (۳) ابو الفداء، ۲ / ۲: ۳۵؛ (۴) ابن شدّاد: الاعلاق الخطیرہ، مخطوطہ در Vatican، ورق ۱۰۶ ـ الف، نیز دیکھیے در مشرق، ۳۳، (۱۹۳۵ء): ۲۱۱ تا ۲۱۲، بذیل دُلُوک؛ (۵) ابن الشحنہ: الدّر المنتخب، بیروت ۱۹۰۹ء، ص ۱۲۱ - ۱۴۲ و بمواضع کثیرہ؛ (۶) کمال الدّین: تاریخ حلب، دمشق ۱۹۵۰ء تا ۱۹۵۴ء، ۲: ۲۰۲ تا ۲۱۱؛ (۷) *R. H. C.*، Or.، ۱ و ۳، در اشاریہ؛

(۸) Bar Hebraeus : *Chronography*، آکسفرڈ ۱۹۳۲ء، ۱ : ۲۷۷، ۲۸۱، ۳۱۵، ۳۷۲-۳۷۳، ۴۰۰؛ (۹) الغزی: نہر الذہب فی تاریخ حلب، حلب ۱۹۲۶ء، ۱ : ۳۱۶ تا ۱۹۲۷ء، ۱ : ۳۱۶ تا ۳۵۵؛ (۱۰) Ritter : *Erdkunde*، ص ۱۰۳۳ ببعد؛ (۱۱) Cuinet : *La Turquie d' Asie*، ۲ : ۱۸۸ ببعد؛ (۱۲) G. Le Strange : *Palestine*، ص ۴۲، ۳۸۹؛ (۱۳) Honigmann : *Hist. Topographie von Nordsyrien im Altertum*، در *ZDPV*، ۱۹۲۳ - ۱۹۲۴ء، شمارہ ۱۶۰؛ (۱۴) Dussaud : *Topographie hist. de la Syrie antique et mèdievale*، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۲۹۹، ۴۳۳، ۴۷۲ و بمواضع کثیرہ؛ (۱۵) R. Grousset : *Hist. des Croisades*، ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۶ء، ۱ : ۴۹، ۳۹۲ و ۲ : ۱۹۲، ۲۹۶-۲۹۷، ۲۹۹ ببعد؛ ۳۰۶-۳۰۷ و ۳ : ۶۶۱-۶۹۷؛ (۱۶) Cl. Cahen : *La Syrie du Nord a l' epoque des Croisades*، پیرس ۱۹۴۰ء، ص ۱۱۰ ببعد، ۱۸۸، ۲۸۸، ۳۰۵، ۷۰۵؛ ۱۹۲۰ء میں عین طاب کے نواح میں ہونے والی لڑائیوں کے بارے میں دیکھیے (۱۷) Andréa : *La vie militaire au Levant*، پیرس ۱۹۲۳ء؛ علاوہ ازیں دیکھیے (۱۸) وؔ اؔ، بذیل عین طاب میں اس شہر پر مخصوص ترکی تصانیف کی فہرست دی گئی ہے۔

(M. Canard)

* **عین مُوسیٰ**: ایک چشمہ جو وادی موسیٰ (Petra) میں سِیق کے مدخل پر واقع ہے۔ یہ تیرھویں تا سولھویں صدی قبل مسیح میں ایک بڑی ادومی (Edomite) بستی کے لیے جسے اب طُوَیلان کہتے ہیں، یہ آب رسانی کا ذریعہ تھا (Nelson Glueck : *The Other Side of Jordan*، نیوہیون ۱۹۴۰ء، ص ۳۴)۔ اسلامی روایت کے مطابق یہ وہی چشمہ ہے جس کا ذکر قرآن مجید (۲ [البقرۃ] : ۶۰) میں آیا ہے، جہاں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت موسیٰؑ نے چٹان پر اپنا عصا مار کر بارہ چشمے نکالے تھے [فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینا]۔ بائیبل کی رو سے بارہ چشمے ایلم Elim سے نکلے تھے اور چٹان پر ضرب حوریب (Horeb) میں لگائی گئی تھی (کتاب خروج، ۱۵ : ۲۷ و ۱۷ : ۶)]۔ یاقوت (بذیل وادی موسیٰ) بھی یہی روایت بیان کرتا ہے، جسے بعد ازاں البیضاوی (تفسیر، البقرہ: ۶۰) نے بھی دہرایا ہے کہ ایک پتھر سے، جو حضرت موسیٰؑ اپنے ساتھ لیے گئے تھے اور جسے انہوں نے یہاں رکھ دیا تھا، بارہ چشمے پھوٹ نکلے (William of Tyre : *A Hist. of Deeds Done Beyond the Sea*، ترجمہ از E. A. Babcock و A. C. Krey، نیو یارک ۱۹۴۳ء، ۲ : ۱۴۴)۔ اس مقام کا تعلق کتاب خروج، ۱۷ : ۶ سے بتاتا ہے جس سے غالبًا صلیبی جنگوں کے زمانے کی رائج الوقت روایت کی نمائندگی ہوتی ہے۔ Musil (*Arabia Petraea*، ج ۳، وی انا ۱۹۰۸ء، ص ۳۳۰) لکھتا ہے کہ اس کے زمانے میں اس چشمے کو لیاثنہ عرب مقدس سمجھتے تھے کیونکہ اس کا تعلق حضرت موسیٰؑ سے رہا تھا۔

(۲) اس نام کا ایک اور چشمہ ملک شام میں الکَفر (علاقۂ حوران) کے شمال میں واقع ہے (Rene Dussaud : *Topographie historique de la Syrie antique et medievale*، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۳۴۹؛ Baedeker : *Palestine and Syria*، لائپزگ ۱۹۱۲ء، ص ۱۹۵)۔

(۳) اس نام کا ایک چھوٹا چشمہ قاہرہ کے مشرق میں جبل المُقَطَّم پر واقع ہے (Les Guides Bleus : *Egypte*، پیرس ۱۹۵۰ء، ص ۲۰۳)۔

عیون موسیٰ: (۱) اردن میں چشموں کا ایک مجموعہ جو مادبا کے شمال میں جبل نبو (Mt. Nebo) کے قریب واقع ہے۔ انہیں چشموں کی وجہ سے وہ ندی (وادی) وادی عیون موسیٰ کہلاتی ہے

جو بحیرہ لوط (بحیرۂ مردار) میں جا کر گرتی ہے۔ یہ چشمے آج کل قصبہ مادبا کی آب رسانی کے لیے استعمال ہوتے ہیں اور غالباً بوزنطی عہد میں بھی حضرت موسیٰؑ سے منسوب کیے جانے لگے تھے (F. M. Abel: *Geographie de la Palestine*، پیرس ۱۹۳۳ء، ص ۲۰۰)۔ معاصر عربوں کا یہ عقیدہ سننے میں آیا ہے کہ ان چشموں پر ارواح کا بسیرا ہے جنھیں ہر سال قربانی دی جاتی ہے (بولوس سلمان Archimandrite: خمسة اعوام فی شرقِ الاردن، حریصا (لبنان) ۱۹۲۹ء، ص ۱۸۵)۔

(۲) اس نام کا تقریباً بارہ چشموں کا ایک مجموعہ خلیج سویز کے ساحل کے قریب قصبۂ سویز کے جنوب مشرق میں تقریباً بارہ کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے۔ المقدسی (طبع ڈخویہ، بار دوم، لائیڈن ۱۹۰۶ء، ص ۹۷) ان کا ذکر اس نام سے کرتا ہے، لیکن ان کے متعلق کچھ مزید حال بیان نہیں کرتا۔ اس مقام پر ایک چھوٹی سی بستی ہے، جہاں کے لوگ گزشتہ زمانے میں جزیرہ نمائے سینا کے بدویوں کے ساتھ فیروزے کی تجارت کیا کرتے تھے (T. Barron: *The Topography and Geology of Sinai (Western Portion)*، قاہرہ ۱۹۰۷ء، ص ۳۶ تا ۳۷، ۱۰۱، ۲۱۲؛ Léon Cart: *Au Sinai et dans l'Arabie Petrée*، Neuchâtel ۱۹۱۵ء، ص ۱۵ تا ۱۶)۔

(H. W. GLIDDEN)

عَین الوَرْدَہ: ایک مقام کا نام؛ بقول یاقوت، یہ راس العین (رَکّ بآں) ہی کا دوسرا نام ہے۔ یہ ۲۲ جمادی الاولیٰ ۶۵ھ / ۶ جنوری ۶۸۵ء کو ہونے والی عظیم جنگ کی وجہ سے مشہور ہے جس میں شیعیانِ کوفہ کو شامی افواج نے تہ تیغ کیا تھا (دیکھیے Weil: *Chalifen*، ۱: ۳۶۰ ببعد؛ Müller: *Der Islam im Morgen und Abendland*، ۱:

۳۷۳؛ الطبری: بامداد اشاریہ، بالخصوص ۱: ۲۵۷ و ۲: ۳۵۵ ببعد۔

(بدیر وژ، لائیڈن، بار دوم)

عینی: حسن آفندی السید حسن بن الحسن العین‌طابی، سلطان محمود ثانی کے عہد کا ایک مشہور ترین شاعر، جو ۱۱۸۰ھ / ۱۷۶۶ء میں بمقام عین‌طاب پیدا ہوا اور ۱۲۵۳ھ / ۱۸۳۷ء میں اس نے قسطنطینیہ میں وفات پائی۔ وہ ایک نہایت غریب خاندان کا فرد تھا۔ ۱۷۸۰ء میں وہ اپنے وطن مولوف کو خیر باد کہہ کر گھر سے نکلا اور آناطولی میں دس سال سیاحت کرنے کے بعد بالآخر قسطنطینیہ میں آ کر مقیم ہو گیا۔ یہیں وہ مدرسۂ سلطان احمد میں تعلیم حاصل کرتا رہا۔ حکومت وقت کے شعبوں میں مختلف خدمات پر متعین رہنے کے بعد ۱۸۳۱ء میں وہ باب عالی کے دیوان خانے میں عربی اور فارسی کا معلم مقرر ہو گیا۔ شعر و سخن میں اس کی مہارت کی وجہ سے سلطان محمود ثانی کی اس پر خاص نظر عنایت ہو گئی اور اس نے اسے اعزاز اور وظائف سے سرفراز کیا۔ اس کی وفات پر اسے غلطہ کی خانقاہ مولویہ میں دفن کیا گیا۔ اس کے معاصرین نے اس کی کچھ زیادہ قدر نہ کی اور ان کی عام رائے یہ ہے کہ وہ اپنے خیالات میں زیادہ تر ایک درباری شخص، عیش و دولت کا حریص اور بے حد خود پسند تھا۔ اگرچہ وہ "سولویہ" سلسلے سے وابستہ تھا، تاہم نقشبندیہ سلسلے کے ارکان سے بھی اس کا برابر رابطہ رہا اور ان کا اس پر گہرا اثر تھا۔

تصانیف: (۱) نظم الجواہر (۱۲۳۶ھ / ۱۸۲۱ء): ترکی۔ عربی۔ فارسی لغت؛ (۲) نصرت نامہ: ینی چری فوج کی تباہی پر ایک مثنوی؛ (۳) کلیات (۱۲۵۸ھ / ۱۸۴۲ء): مشتمل بر دیوان (جس میں سلطان سلیم ثالث اور محمود ثانی کی مدح میں

قصائد بھی ھیں)، غزلیات، قطعات، مادہ ھای تاریخ، مثنویات و ساقی نامہ (جس میں شاعر نے ابتداے آفرینش سے لے کر آج تک انسان کی زندگی کے متعلق اپنے فلسفیانہ خیالات کا خلاصہ پیش کیا ھے)۔ عینی کی نسبت یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے اعلٰی درجے کی شاعرانہ صلاحیت یا بلند پایہ ادبی ذوق کا ثبوت دیا.

مآخذ: (۱) عارف حکمت: تذکرۂ شعراء؛ (۲) اسعد افندی: باغچۂ صفا اندوز؛ (۳) فطین: تذکرہ؛ (۴) عاصم: تاریخ، ۱: ۱۲۱؛ (۵) لطفی: تاریخ، ۱: ۱۷۳ و ۵: ۲۷، ۲۲، ۳۲؛ (۶) جودت: تاریخ، ج ۵، بمواضع کثیرہ و ۶: ۲۱۱، ۲۷۳، ۹، ۳۹، ۷۱؛ (۷) J. Von. Hammer-Purgstall: *Geschichte d. Osman. Dichtkunst*، ۴: ۵۰۲؛ (۸) Gibb: *Ottoman Poetry*، ۴: ۳۳۶ ببعد؛ (۹) ؤؤ، ترکی، بذیل مادہ (از فوزیہ عبداللہ).

(R. Mantran)

* **العَینی:** ابو محمّد محمود بن احمد بن موسٰی بدر الدین، ۱۷ رمضان ۷۶۲ھ / ۲۱ جولائی ۱۳۶۱ء کو بمقام عین طاب پیدا ھوے، جو حلب اور انطاکیہ کے درمیان واقع ھے۔ وہ اھل علم کے ایک خاندان سے تعلق رکھتے تھے (ان کا باپ قاضی تھا)۔ اُنھوں نے بچپن ھی میں اپنی تعلیم شروع کر دی، پہلے تو اپنے وطن میں اور بعد ازاں حلب میں۔ جب ان کی عمر ۲۹ سال کی ھوئی تو وہ دمشق، بیت المقدس اور قاھرہ گئے۔ مؤخّر الذّکر شہر میں وہ تصوف کے تجربات سے متعارف ھوے اور کچھ عرصے کے لیے سلسلۂ برقوقیّہ کی درویش خانقاہ میں داخل ھوگئے، جو اس زمانے میں وھاں قائم ھوئی تھی۔ اپنی جاے پیدائش اور دمشق میں کئی بار آنے جانے کے بعد آخر وہ قاھرہ میں قیام پذیر ھو گئے، جہاں سلطان الملک الظّاھر کے عہد میں وہ ۸۰۱ھ / ۱۳۹۸ء میں محتسب کے عہدے پر مامور کیے گئے۔ یہاں وہ کئی مرتبہ موقوف اور پھر بحال ھوتے رھے۔ ۸۰۳ھ / ۱۴۰۰ء میں وہ ناظر الأحْباس، یعنی مذھبی اوقاف کے منصرم کے عہدے پر، جس کی بہت آرزو کی جاتی تھی، فائز ھوگئے۔ سلطان الملک المؤیّد شیخ کی مسند نشینی (۸۰۵ھ / ۱۴۱۲ء) پر وہ معتوب و معزول ھوے لیکن تھوڑے دن بعد پھر مورد عنایات ھوگئے اور محتسب مقرر کر دیے گئے۔ مزید برآں ترکی زبان میں دسترس رکھنے کی وجہ سے بھی انھیں اپنے عہد کے حکمرانوں، سلطان المؤیّد، الملک الظّاھر تتر اور الملک الاشرف برسبای کے درباروں میں مقبولیت حاصل رھی۔ انھوں نے سلطان تتر کے لیے قدّوری کی کتاب فقہ کا ترکی ترجمہ کیا۔ سلطان الملک الاشرف کے ھاں اپنی اکثر اور طویل باریابیوں میں وہ اسے اپنی عربی تاریخ پڑھ کر سناتے تھے اور ساتھ ساتھ ترکی میں ترجمہ بھی کرتے جاتے تھے۔ [اس طرح العینی دربار سے وابستہ ھو کر غیر معمولی اثر و رسوخ کے مالک بن گئے۔ انھوں نے بعض سلاطین کے سوانح اور ان کی مدح میں قصیدے لکھے] (المؤیّد کی ایک سوانح عمری؛ الملک الاشرف کی ایک مدح)۔ ۸۲۹ھ/ ۱۴۲۵-۱۴۲۶ء میں وہ احناف کے قاضی القضاۃ مقرر ھوگئے اور اس عہدے پر مسلسل بارہ سال تک فائز رھے۔ ۸۳۶ھ / ۱۴۳۲-۱۴۳۳ء میں تو وہ محتسب، ناظم اوقاف اور احناف قاضی القضاۃ تینوں عہدوں پر بیک وقت مامور تھے، جو اُن کے سوانح نگاروں کے نزدیک اُن کی ایک عدیم المثال کامیابی تھی۔ اس کے علاوہ مدرسۂ مؤیدیہ میں استاد کے عہدے پر بھی فائز رھے، لیکن ۸۵۳ھ / ۱۴۴۹-۱۴۵۰ء میں ان پر سلطان کی نظر التفات نہ رھی اور وہ دو سال بعد فوت ھو گئے (۴ ذوالحجّہ ۸۵۵ھ / ۲۸ دسمبر ۱۴۵۱ء)۔ انھیں مدرسہ عینیہ میں دفن

کیا گیا، جو اس نے قائم کیا تھا۔ اسی جگہ بعد کے زمانے میں البخاری کے ایک اور شارح القسطلانی بھی دفن ہوے۔

العینی کی زندگی سے طبقۂ علما کے مملوک سلاطین سے تعلقات پر نہایت دل چسپ روشنی پڑتی ہے۔ اُنھوں نے اپنی صدی کی علمی زندگی میں عملی حصہ لیا، اور اس زمانے کی علوم اسلامی کی دو ممتاز ترین شخصیتوں، یعنی المقریزی اور شیخ الاسلام ابن حَجر العَسقلانی سے اُن کے تعلقات رہے، اگرچہ یہ تعلقات زیادہ خوشگوار نہ تھے۔ چونکہ المقریزی کو محتسب کے عہدے سے برطرف کرکے اس کی جگہ العینی کو مقرر کیا گیا تھا، لہٰذا المقریزی اُن سے ناخوش رہا؛ ابن حَجر سے اُن کی شرح صحیح البخاری کے سلسلے میں بحث و تکرار کرتے رہے۔

العینی کی تصانیف تعداد میں بہت زیادہ ہیں، جن میں سے بعض ترکی میں لیکن بیشتر عربی زبان میں ہیں۔ ان میں سے تین مشہور ترین یہ ہیں: (۱) عِقد الجمان فی تاریخ اہل الزمان، جو ایک عام تاریخ کی کتاب ہے (اس کا ایک خلاصہ *Recueil des historiens des croisades Hist. or.*، ۲: ۱۸۳ تا ۲۵۲، میں موجود ہے۔

(۲) ابن مالک کی الفیہ کی چار شرحوں میں پیش کردہ نظائر شعریہ کی شرح الموسوم بہ المقاصد النحویہ فی شرح شواہد شروح الالفیہ، جو البغدادی کی تصنیف خزانۃ الادب کے حاشیے پر چھپی ہے (بولاق ۱۲۹۹ھ، چار جلد)۔

(۳) صحیح البخاری پر اس کی مبسوط شرح موسومہ عُمدۃ القاری فی شرح البخاری (مطبوعہ قاہرہ ۱۳۰۸ھ اور قسطنطینیہ ۱۳۰۹ تا ۱۳۱۰ھ، ۱۱ جلدوں میں)۔ اس آخرالذکر تصنیف میں العینی نے ایک حد تک ایک ایسے طریق کار کا ثبوت دیا ہے جو دوسرے مسلم شرح نویسوں کی عام طور پر الجھی ہوئی بے ترتیبی کے برعکس ہے؛ چنانچہ حدیث کی تشریح میں وہ اس ترتیب سے بحث کرتے ہیں: حدیث اور باب کے عنوان کا تعلق، اِسناد، اس کی خصوصیات اور رواۃ کا مطالعہ، دوسری کتابوں کی یا خود الصحیح کے ان دوسرے ابواب کی نشان دہی، جن میں یہی حدیث آتی ہے، [حدیث] کے لفظی مفہوم کا جائزہ، ان فقہی یا اخلاقی قواعد و ضوابط کی تحقیق جن کا اس حدیث سے استنباط کیا جا سکتا ہے۔

مآخذ: (۱) Quatremère: *Histoire des Memlouks*، ۱ - ب: ۲۹۹ ببعد؛ (۲) Wüstenfeld: *Die Geschichts-shreiber der Anaber*، ص ۴۸۹؛ (۳) Brockelmann: ۲: ۵۲، ۵۳ و تکملہ، ۲: ۵۰ تا ۵۱؛ العینی اور ابن حَجر کے مناقشات کے بارے میں دیکھیے (۴) Goldziher: *Abhandlungen zur arabischen Philologie*، ۲: ۲۴۔

(W. MARÇAIS)

عَیّار: (ع): لفظی معنی بدمعاش، آوارہ، لچا؛ جمع: عَیّارون، فارسی عیّاران۔ نویں سے بارھویں صدی تک یہ اصطلاح ان سپاہیوں کے لیے استعمال ہوتی تھی، جو فُتُوہ [رک بآں] کے ماتحت عراق اور ایران میں اور پھر آہستہ آہستہ مشرق اردن میں بھی مجتمع اور بھرتی کیے جاتے تھے اور جن کی حیثیت وہی تھی جو شام اور جزیرۃ العرب میں اَحداث [رک بآں] کی اور آناطولی میں رندان (متبادل لفظ: اخی) کی۔ کبھی کبھی اس اصطلاح کو فِتیان (جمع فتی) کے معنوں میں بھی استعمال کیا جاتا ہے، چنانچہ ان کے کسی سردار کو کبھی سرعیّاران اور کبھی رئیس الفِتیان کہا جا سکتا ہے۔ بعض اوقات یہ لوگ ایشیا کے اندرونی سرحدی علاقوں میں مصروف جہاد نظر آتے تھے اور سرکاری حکومت کی کمزوری کے موقعوں پر شہروں میں

حکومت کے خلاف جماعت بنا کر اقتدار کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لے لیتے اور متموّل آبادی کے لیے دہشت کا سبب بن جاتے تھے، جیسا کہ مثلاً بغداد میں ۱۱۳۵ء سے ۱۱۴۴ء تک کے زمانے میں ہوا۔

عیّاروں کے طرز عمل کے متعلق یہ بات شاید دلچسپ ہے کہ قابوس نامہ (مؤلفہ ۴۷۵ھ/ ۱۰۸۲ء) یا اندرز نامہ، طبع R. Levy، ص ۱۴۲، س ۱۳ تا ص ۱۴۳، س ۳، ترجمہ ص ۲۴۸، میں ذکر کیا گیا ہے کہ جوانمردی (فتوّہ) کے بارے میں سرو اور قہستان کی باہمی رقابت کا فیصلہ جبل [رک بآں] شرمی کے ذریعے کیا گیا تھا۔ صوفیانہ ادب میں فتوّہ کے نمائندے کے طور پر ایک صوفی کا ذکر آتا ہے جس کا نام نوح العیّار نیشاپوری تھا (دیکھیے R. Hartmann در Z.D.M.G.، ج ۷۲، ۱۹۱۸ء، ص ۱۹۵؛ اور وہی مصنف در Der Islam، ۸، ۱۹۱۸ء، ص ۱۹۱؛ Fr. Taeschner در Der Islam، ج ۲۴، ۱۹۳۷ء، ص ۵۰ ببعد)۔ بہر حال جہاں تک فتوّہ کا تعلق ہے صوفیوں (ملامتیہ) اور عیاروں میں امتیاز کیا جاتا تھا۔ اس سلسلے میں حسب ذیل بیان دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ الہجویری (م ۴۶۵ھ/۱۰۷۲ء) نے لکھا ہے کہ اسی نوح العیّار نے کہا تھا کہ عیاروں کی فتوّۃ یہ ہے کہ وہ صوفیہ کی گدڑی (مرقّعہ) پہنتے ہیں یا دوسرے الفاظ میں وہ صوفیوں کے انداز اختیار کرتے اور شریعت کو ملحوظ رکھتے ہیں اور فرقہ ملامتیّہ [رک بآں] کے صوفیوں کی فتوّۃ یہ ہے کہ وہ کسی قسم کی ظاہری علامات اختیار نہیں کرتے، بلکہ تصوّف کی روح (حقیقت) کو ملحوظ رکھتے ہیں (کشف المحجوب، ترجمہ R. A. Nicholson، لائیڈن و لنڈن، ۱۹۱۱ء، ص ۱۸۳؛ کتاب کشف المحجوب، طبع V. Schukovskij، لینن گراڈ، ۱۹۲۶ء، ص ۲۲۸، س ۱۰ تا ۱۸؛ فرید الدین عطّار: تذکرۃ الاولیاء، طبع R. A. Nicholson، ۱ : ۳۳۲، س ۹ تا ۱۶)۔ اسی نوح العیّار نے ان دونوں قسموں کی فتوّۃ کا فرق یوں بیان کیا ہے کہ عیاروں کی فتوّۃ یہ ہے کہ وہ کلمہ ملفوظ (ظواہر شرعیہ) کو ملحوظ رکھیں اور عارفوں (یعنی صوفیہ) کی یہ ہے کہ وہ حقیقت [یا روح شرع] کا پاس کریں۔ یہ بیان سب سے پہلے ابن جہنویہ (پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی) کے ہاں ملتا ہے (Fr. Taeschner در *Documenta Islmaica inedita*، *Festschrift R. Hartmann*، برلن ۱۹۵۲ء، جملہ ۱۹، ۱۱۳، ۱۱۸)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور تصانیف کے علاوہ: (۱) عیاروں (عیاران) کے بارے میں اقتباسات مرتبہ Fr. Taeschner در: *Die Welt als Geschichte*، ج ۴، ۱۹۳۸ء، ص ۳۹۰ تا ۳۹۲؛ (۲) وہی مصنف: در *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*، طبع R. Hartmann و H. Scheel، لائپزگ ۱۹۴۴ء، ص ۳۴۸ تا ۴۰۲؛ (۳) وہی مصنف در *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*، ۱۹۵۶ء، ص ۱۲۲ تا ۱۳۰؛ (۴) بغداد میں عیّاروں کے عہد تسلّط ۱۱۳۵ء تا ۱۱۴۴ء کے لیے دیکھیے مقالہ نگار کا تبصرہ بر مقالہ Salinger: *Was the Futuwwa an Oriental form of Chivalry?*، در *Oriens*، ج ۵ (۱۹۵۲ء)، ص ۳۲۲ تا ۳۲۶، جس میں مفید مطلب عبارات کا ترجمہ کر دیا گیا ہے۔

(Fr. Taeschner)

اَلعَیّاشی: ابو سالم عبداللہ بن محمّد، ادیب، محدث، فقیہ اور صوفی عالم، جو آخر شعبان ۱۰۳۷ھ/ اپریل - مئی ۱۶۲۸ء میں وسطی مراکشی اطلس میں آیت عیّاش کے بربر قبیلے میں پیدا ہوا، اور ۱۰ ذوالقعدہ ۱۰۹۰ھ/ ۱۳ دسمبر ۱۶۷۹ء کو مراکش میں بعارضۂ طاعون فوت ہوا۔ اس نے طلب علم میں سارے مراکش کی سیاحت کی اور عبدالقادر الفاسی [رک بآں] سے اجازت حاصل کرنے کے بعد،

پہلی بار حج کے لیے تُوات Touat، وَرغلہ Ourgla اور طرابلس الغرب ہوکے راستے مکّۂ معظمہ گیا۔ پھر ۱۰۵۹ھ/ ۱۶۵۳-۱۶۵۴ء میں اس نے دوبارہ حج کیا اور واپسی پر اپنا سفر نامہ (رحلة) لکھا جو ماء الموائد (فاس ۱۳۱۶ھ/۱۸۹۸ء، ۲ جلد) کے نام سے مشہور ہے۔ یہ کتاب اس راستے کے متعلق معلومات حاصل کرنے کے سلسلے میں جو المغرب سے مکۂ معظمہ جانے والے قافلے اختیار کرتے ہیں، ایک بہت اہم سفر نامہ ہے۔ اس کے باوجود کہ مصنف نے ان مسالک کے احوال کو کم اہمیت دی ہے جن میں سے ہو کر وہ گزرا تھا اور اس کے بجائے ان مشہور و معروف لوگوں، بالخصوص علما اور صوفیہ، کے نام شمار کرنے پر زیادہ توجہ صرف کی ہے جن سے اس کی ملاقات ہوئی تھی۔ العیّاشی کے ان بیانات سے قطع نظر جو تصوف کے بارے میں ہیں، اس سفرنامے کا اسلوب خاصا سادہ ہے، گو اس میں رنگینی اور شگفتگی کی کمی ہے۔ یہ تصنیف المغرب میں بے حد مقبول ہے اور اس کے صرف چند حصوں کا ترجمہ فرانسیسی میں ہوا ہے (دیکھیے A. Berbrugger: *Voyages dans le Sud de l'Algérie*، در *Exploration scient. de l'Algérie*، ج ۹، ۱۸۴۶ء و Motilynski: *Itinéraires entre Tripoli et l'Egypte*، الجزائر ۱۹۰۰ء)۔ ایک اور سفر نامے کا، جو خطوں کی صورت میں ہے، ترجمہ M. Lakhdar نے فرانسیسی میں کیا ہے (*Les étapes du pélerin de Sidjilmasa à la mecque, et mdine* در *4e Congrès Fédér. Soc. sav*، الجزائر ۱۹۳۹ء، ۲: ۶۷۱ تا ۶۸۸)۔

علاوہ بریں العیاشی اور بھی کئی کتابوں کا مصنف ہے: (۱) منظومہ فی البیوع، مسئلہ بیع پر ایک منظوم رسالہ مع شرح؛ (۲) تنبیہ ذوی الہمم العالیة علی الزہد فی الدنیا الفانیة، تصوف پر رسالہ؛ (۳) رسالہ بر قانون ذرہ [؟]؛ (۴) الحکم بالعدل و الانصاف الدافع للخلاف فیما وقع بین فقہاء سجلماسة من الاختلاف؛ (۵) اقتفاء الآثار بعد ذهاب اهل الآثار، مجموعۂ سیر؛ (۶) تحفة (اتحاف) الاخلاء باسانید الاجلاء، اس کے اساتذہ کے سوانح حیات؛ (اس کی کتاب فہرسة غالبًا مؤخرالذکر دونوں کتابوں کا مجموعہ ہے)۔

مآخذ: (۱) الافرانی: صفوة من انتشر، ص ۱۹۱؛ (۲) القادری: نشر المثانی، ۲: ۳۵؛ (۳) الیوسی: محاضرات، ص ۶۷؛ (۴) الجبرتی: عجائب الآثار، بولاق ۱۲۹۶ھ/۱۸۸۰ء، ۱: ۶۵، (قاہرہ ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء، ۱: ۶۸)؛ (۵) ابن زاکور الفاسی: نشر ازہار البستان، الجزائر ۱۹۰۲ء، ص ۶۰؛ (۶) R. Basset، در *Recueil de mimoirer XIVe Congrès Orient*، الجزائر ۱۹۰۵ء، ص ۳۱؛ (۷) E. Fagnan: *Cat. mss. Bibl. Nat d'Alger*، الجزائر ۱۹۰۰ء، ص ۳۱؛ (۸) E. Lévi-Provençal: *Hist. Chorfa*، ص ۲۶۲ تا ۲۶۳ و اشاریہ؛ (۹) R. Blachère: *Extraits Géog. arabes*، ص ۳۶۹ ببعد؛ (۱۰) M. Hadj. Sadok در *Bull. Ét. Ar.*، نومبر - دسمبر ۱۹۴۸ء، ص ۲۰۳ تا ۲۰۵؛ (۱۱) Brockelmann، ۲: ۳۶۳، تکملہ ۲: ۷۱۱۔

(M. BEN CHENEB-[CH. PELLAT])

العیاشی: ابو نصر محمد بن مسعود بن محمد عیاش، تیسری ہجری صدی/نویں صدی عیسوی کا ایک شیعی مصنف۔ وہ سمرقند کا رہنے والا تھا اور بیان کیا جاتا ہے کہ بنو تمیم کی نسل سے تھا۔ شروع میں وہ سنی تھا لیکن کم عمری ہی میں شیعیت اختیار کر لی اور علی بن الحسن بن فضّال (م ۲۲۳ھ/ ۸۳۹ء، الطّوسی، ص ۹۳) اور عبداللہ بن محمد بن خالد الطیالسی (الاسترآبادی، ص ۲۰۱) کے شاگردوں سے تعلیم حاصل کی۔ اس نے اپنا تین لاکھ دینار سے زیادہ کا ورثہ حدیث اور علوم و فنون کی تحصیل پر صرف کر دیا اور اس کا مکان شیعی علوم کا مرکز

بن گیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے دوسو سے زیادہ کتابیں تصنیف کی تھیں۔ محمد بن عمر الکشی، جو ایک مشہور شیعی، کتاب سوانح کا مصنف ہے، اس کا شاگرد تھا۔

مآخذ: (۱) الکشی: رجال، بمبئی ۱۳۱۷ھ، ص ۳۰۹؛ (۲) الطوسی: فہرست کتب الشیعہ، (Bibl. Ind، شمارہ ۶۰)، ص ۳۱۷ تا ۳۲۰؛ (۳) ابن شہر آشوب: معالم العلماء، طبع عباس اقبال، تہران ۱۹۳۳ء، ص ۸۸ تا ۸۹؛ (۴) النجاشی: رجال، بمبئی ۱۳۱۷ھ، ص ۲۴۷ تا ۲۵۰؛ (۵) الاسترآبادی: منہاج المقال، تہران ۱۳۰۶ھ، ص ۳۱۹ [۳۰۹؟] تا ۳۱۰؛ (۶) ابن الندیم: الفہرست، (طبع Flugel)، ص ۱۹۳ تا ۱۹۶؛ (۷) Brockelmann: تکملہ، ۱: ۳۰۲؛ (۸) W. Ivanow: *The Alleged Founder of Ismailism*، بمبئی ۱۹۴۶ء، ص ۱۰، ۹۰۔

(B. Lewis)

غ

⊗ **غ** : (غین)، عربی حروف تہجی کا انیسواں، فارسی کا بائیسواں اور اردو کا پینتیسواں حرف ہے۔ بحساب جمل کی رو سے اس کی عددی قیمت ۱۰۰۰ ہے۔ حرف غین حروف حلقیہ، مجہورہ، مستعلیہ میں سے ہے اور اعلیٰ حلق سے ادا ہوتا ہے۔ بقول الخلیل بن احمد [رک بآں] غین اور خاء کا مخرج ایک ہی ہے۔ مجد الدین الفیروز آبادی اور الزبیدی بھی ان دونوں حروف کو ہم مخرج قرار دیتے ہیں۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ ان میں تاخیر و تقدیم نہیں کی جا سکتی (لسان العرب، بذیل مادہ غ)۔ بعض علمائے قراءت نے مخرج کے لحاظ سے غین کو خاء پر مقدم ٹھیرایا ہے اور بعض نے خاء کو غین پر (سیبویہ: کتاب، ۲ : ۴۰۲)۔ ابن الجزری کے نزدیک عربی حروف کے سترہ مخارج ہیں اور خاء اور غین کے لیے چوتھا مخرج (ادنی الحلق الی الفم) ہے (النشر فی القراءات العشر، ۱ : ۱۹۹).

غین اصلی (مثلاً غفر، فرغ) میں نہ تو اضافہ ہوتا ہے اور نہ تبدیلی، البتہ کبھی کبھار غ کو حرف عین سے بدل دیتے ہیں جیسے الغیم سے العیم؛ کبھی عین کی جگہ غین لے آتے ہیں جیسے نشوع کے بجائے نشوغ اور کبھی خ کے بجائے بھی غ استعمال کر لیتے ہیں جیسے خطر کی جگہ غطر۔ علاوہ ازیں بعض لوگ زبان کے عجز اور قصور کے باعث اسیر کو اسیغ اور سبیل کو سبیغ بولتے ہیں۔ حرف غین مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے، جیسے بمعنی غیم (بادل)، عطش (پیاس)، وغیرہ۔ غین کی جمع غیون، اغیان اور غینات بھی آتی ہے.

مآخذ : (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادۂ غ اور غ؛ (۲) سیبویہ: کتاب، ۱ : ۴۰۲؛ (۳) ابن الجزری: النشر فی القراءات العشر، ۱ : ۱۹۹؛ (۴) مجد الدین الفیروز آبادی: بصائر ذوی التمییز، ۴ : ۱۱۹؛ (۵) وہی مصنف: القاموس، بذیل مادۂ غ اور غ؛ (۶) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادۂ؛ (۷) ایڈورڈ ولیم لین: مد القاموس، بذیل مادہ غ؛ (۸) احمد رضا: معجم متن اللغۃ، بذیل مادہ غ؛ [عبدالقیوم رکن ادارہ نے لکھا].

[ادارہ]

غات : صحرائے طرابلس (Tripolitania) کا ایک شہر، جو فزان کی سنجاق میں شامل اور غدامس سے ۴۰۰ میل جنوب مشرق میں اور مرزوق سے ۲۸۰ میل مغرب میں ۲۴ درجے ۵۰ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۱۰ درجے ۱۵ دقیقے ۳۰ ثانیے طول بلد مشرقی کے درمیان اس مقام پر واقع ہے جہاں فزان اور غدامس سے ہوتے ہوئے سوڈان جانے والے قافلوں کے راستے ایک دوسرے کو قطع کرتے ہیں۔ اہم تجارتی شاہراہوں کے مقام اتصال پر ایسا عمدہ محل وقوع رکھنے کی وجہ سے یہ شہر صحرائے اعظم کا ایک سب سے زیادہ با رونق تجارتی مرکز بن گیا ہے، چنانچہ یہ وسطی افریقہ سے تجارت کا ایک نقطۂ آغاز ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن، بذیل مادہ].

مآخذ : (۱) Oudney : *Excursion faite à*
Voyages et : Denham بہ تتمہ *d'ouest le Mourzouk*
[illegible] *découvertes dans le Nord de l'Afrique*

۱۸۲٦ء، ج ۲)؛ (۲) Barth : *Reisen und Entdeckungen in Nord und Central Afrika*، (Gotha ۱۸۵۷ - ۱۸۵۸ء، ج ۵)؛ ۱: ۲۰۹ تا ۲٦۵؛ (۳) Duveyrier : *Les Touaregs du Nord*، (پیرس ۱۸٦۴ء)، ص ۲۰٦ تا ۲۷۰؛ (۴) Corbière : *Histoire de Ghat*، در *Bulletin de la Société Languedocienne de Géographie*، ۱۸۸۳ء، ٦: ۲۳۸ تا ۲۹۱؛ (۵) Robillet : *Les relations commerciales de la Tunisie avec le Sahara et la Soudan* (نینسی Nancy ۱۸۹٦ء)؛ (٦) Schirmer : *Le dernier rapport d' un Europeen sur Ghat et les Toureg de l' Air.* (پیرس ۱۸۹۸ء)، Von Barry کے بیان کا ترجمہ؛ (۷) شیخ محمد بن عثمان الحشیشی : *Voyage au Pays des Senoussia*، مترجمہ Serres و Lasram (پیرس ۱۹۰۳ء)؛ (۸) Lippert. : *Zur Eroberung der Stadt Ghat durch die Türken (Mitteilungen des Seminars für Orintalische) Sprachen zu Berlin*، متن، ج ۷، حصہ ۳ : *Afrikanische Studien*، برلن ۱۹۰۴ء)؛ (۹) Commandant Lacroix و Capitine Bralley : *Les relations de l'Algérie et de la Tripolitaine (Bulletin du 19e Corps d' Armee)*، 2e annee No. 2e1er Trimestre ۱۹۱۰ء غات کی بربری بولی کے لیے دیکھیے؛ (۱۰) Stanhope Treeman : *A Grammatical Sketch of the Tamahug Language*، (لنڈن ۱۸٦۲ء)؛ (۱۱) Rene Basset : *Notes de laxicographie Berbère*، سلسلہ اول، پیرس ۱۸۸۳ء)؛ (۱۲) Krause : *Proben der Sprache von Ghat in der Sahara*، لائپزگ، ۱۸۸۴ء)؛ (۱۳) Nehlil. : *Etude sur le dialecte de Ghat* (پیرس ۱۹۰۹ء).

(NEHLIL [و تلخیص از ادارہ])

غارِم: (= غریم؛ ع: اہل لغت کے نزدیک دونوں مترادف ہیں)؛ مقروض، قرض دار (از مادہ غ ر م؛ غَرِمَ غُرْمًا و غَرَمًا و غَرَامَةً مَغْرَمًا، قرض ادا کرنا، بار قرض اٹھانا ۔ غارِم اسم فاعل (ج: غارمین) و غَرِیم صفت (ج: غُرَماء و غُرّام بمعنی قرض خواہ؛ نیز مقروض) ۔ مقروض کو اسلام میں زکوۃ [رک بآں] کا حقدار بیان کیا گیا ہے: اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْعٰمِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغٰرِمِيْنَ وَفِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ (۹ [التوبۃ]: ٦۰) صدقات تو صرف فقرا، مساکین، زکوۃ کے کارکنوں کا حق ہے اور ان کا جن کے دلوں کی تالیف منظور ہے اور غلاموں کی آزادی، مقروض لوگوں، راہ خداوندی اور مسافروں کی مدد کے لیے ہے [نیز رک بہ زکوۃ] ۔ اسے یہ سہولت اس بنا پر دی گئی ہے تاکہ وہ بآسانی اپنا قرض ادا کر سکے ۔ شرط یہ ہے کہ مقروض کے پاس اتنا مال نہ ہو جس سے وہ اپنا قرض ادا کر سکے ۔ بعض فقہا نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ اس نے یہ قرض کسی ناجائز کام کے لیے حاصل نہ کیا ہو؛ اگر کسی امر معصیت مثلاً شراب نوشی، بیاہ شادی کی بے جا رسوم وغیرہ کے لیے حاصل کیا گیا ہو تو ایسے قرضدار کو مد زکوۃ سے نہ دیا جائے گا تاکہ اس کی معصیت اور اسراف کی بے جا حوصلہ افزائی نہ ہو (مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، ۴: ۴۰٦) ۔ البتہ اگر وہ اپنے کیے پر نادم ہے تو اس کو دینے کی گنجائش ہے ۔ مقروض کے عزیز و اقارب استثنائی طور پر زکوۃ سے اس کی مدد کریں ۔ اس مؤخرالذکر صورت حال کا ہمیں زمانہ قبل از اسلام سے بھی پتہ چلتا ہے ۔ جب خونی جنگ کو روکنے کے لیے بعض لوگ دیت کے تمام تاوان کی ادائیگی کے کفیل ہو جاتے تھے (دیکھیے دیوان حاتم طائی، طبع Schulthess ۱۸۹۷ء، ۱: ۵۲ ۔ ۴ ببعد؛ دیوان الحماسۃ، قاہرہ، ۱۳۳۵ء، ۱:

۵۳۱، نقائض جریر و الفرزدق طبع Bevon، ۱ : ۳۴۵، ۳۸۲/۸، ۱۳، ۲ : ۶۸۹، ۱۷، ۱۰۳۶) خود نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے متعدد مواقع پر دیت ادا فرمائی (البخاری، ۸۷، ۲۲، ۹۳، ۳۸) ۔

مآخذ: ابوداؤد: الجامع السنن، قاہرہ ۱۲۸۰، ۱ : ۱۹۰؛ (۲) الماوردی: کتاب الاحکام السلطانیہ، طبع Enger ۱۸۰۳، ۲۱۲؛ (۳) الشیرازی: التنبیہ، طبع Juynboll ۱۸۹۷، ۶۲، ۱۱۳، ۲۸۸ ۔

([و ادارہ] F. LOKKEGAARD)

غازان محمود [غازان خان]: ایران کا ایک مغول فرمانروا (ایلخان) (۶۹۴ھ/۱۲۹۵ء تا ۷۰۳ھ/۱۳۰۴ء) جو ۶۷۰ھ/۱۲۷۱ء میں پیدا ہوا ۔ اپنے باپ ارغون [رک باں] کے تخت نشین ہونے پر وہ خراسان، مازندران اور رے کا والی مقرر ہوا ۔ گیخاتو [رک باں] کے عہد میں بھی ان صوبوں کا انتظام حکومت اسی کے ہاتھ میں رہا ۔ غازان کی تعلیم و تربیت بدھ مذہب کے پیرو کی حیثیت سے ہوئی تھی اور جن دنوں وہ والی تھا، اس نے قوچان کے مقام پر ایک بدھ مندر تعمیر کرنے کا حکم صادر کیا تھا ۔ تخت نشینی سے کچھ عرصے قبل بائیدو [رک باں] سے جنگ کے دوران میں اس کے ایک سپہ سالار توروز نے اسے اسلام قبول کرنے پر آمادہ کر لیا ۔ بالآخر اس کے عہد حکومت میں اسلام سرکاری مذہب قرار پایا ۔ [تہران، قراقرم کی مغول حکومت کے تسلط سے بالکل آزاد ہوگیا] اور مغول سلطنت اسلامی تمدن کی بنیادوں پر منظم کی گئی، نئے دارالحکومت تبریز اور اس کے ارد گرد کئی شاندار عمارتیں خصوصاً خیراتی اوقاف، مساجد، دینی مدارس تعمیر ہوئے ۔ سرکاری دستاویزات میں بعض اوقات آلِ رسول صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے نام شاہی خاندان کے ارکان کے ناموں سے اوپر درج ہوتے تھے، علاوہ ازیں مصر کا درباری لباس عمامہ قرار دیا گیا ۔ [غازان نے راسخ العقیدہ مسلمانوں کے طور طریقے اختیار کیے ۔ مملکت میں اس مضمون کے فرمان بھیجے گئے کہ تمام امور مملکت شریعت اسلامی کی رو سے طے پائیں گے (دیکھیے مقبول بیگ بدخشانی: تاریخ ایران، ج ۲، ص ۲۵۷ تا ۲۶۳)] اس نے ایک بادشاہ اور مقنن کی حیثیت سے بڑی سرگرمی اور مستعدی دکھائی ۔ اس کے طبیب اور عملی وزیر رشید الدّین [فضل اللہ مصنف جامع التواریخ] نے (وزیر سعد الدّین الساوی عہدۂ وزارت پر بعض برائے نام فائز تھا لیکن درحقیقت اسے امور حکومت میں کوئی عمل دخل حاصل نہیں تھا) اس کے حالات بڑی تفصیل سے قلمبند کیے ہیں ۔ ملک کے مالیات، سکے وغیرہ پر خاص توجہ مبذول کی گئی ۔ اپنے پیشروؤں کی طرح غازان اپنے سکوں پر، جو تین زبانوں، عربی، مغولی اور تبتی میں مضروب کیے جاتے تھے، اپنے آپ کو پیکنگ کے خانِ اعظم کا نمایندہ نہیں بلکہ ''حاکم بہ فضل اللہ (مغولی: تنگرن کُچُندر) ظاہر کرتا تھا ۔ غازان نے مغل امرا، حتّٰی کہ شاہی خاندان کے شہزادوں کی انتہائی مخالفت کے باوجود، اپنی تجاویز کو بڑی سختی سے عملی جامہ پہنایا اور اس سلسلے میں خون بہانے سے بھی دریغ نہیں کیا ۔ جس کسی کو اس نے ملک کے امن یا اپنی شخصی حکومت کے لیے خطرناک سمجھا، اسے راستے سے ہٹا دیا ۔ دوسری طرف غازان کی تدابیر سے ملک کی خوشحالی بڑھ گئی اور خاص طور پر دیہات کے لوگ ظلم اور استحصال بالجبر سے محفوظ ہو گئے، حکومت کے مالیے میں اضافہ ہوا (پہلے یہ صرف ۱۷۰۰ تومان تھا اور غازان کے عہد میں یہ ۲۱۰۰ تومان یعنی تقریباً پچیس لاکھ پاؤنڈ ہو گیا) دوسرے مغول بادشاہوں کی مانند غازان بھی ان علوم و فنون کی قدر کرتا تھا جو حکومت کے لیے کارآمد ہوں، کہا جاتا ہے کہ وہ خود تاریخ،

طب، علم نجوم، اور علم کیمیا وغیرہ میں کافی دسترس رکھتا تھا اور بعض پیشہ ورانہ حرفتوں کا بھی ماہر تھا۔ اس سلسلے میں اس کے حکم سے تبریز میں ایک رصد گاہ تعمیر کی گئی اور اس کے ساتھ دنیوی علوم (حکمیات) کی ایک درسگاہ قائم ہوئی۔ کہتے ہیں کہ غازان اپنی مادری زبان یعنی مغولی کے علاوہ اور بھی کئی زبانیں جانتا تھا اور بہت سے ملکوں اور قوموں کی تاریخ سے واقف تھا اس نے اپنی قوم کی تاریخ پر خاص توجہ مبذول کی اور اس کے بارے میں جو کچھ بھی جانا جا سکتا تھا، اسے رشید الدین نے [اس کے حکم سے] اپنی مشہور اور اہم کتاب میں جمع کر دیا اور اسے جامع التواریخ کا نام دیا گیا۔ مصنف کا بیان ہے کہ اس کتاب میں جو حالات مذکور ہیں ان میں سے بیشتر اس نے خود بادشاہ سے معلوم کیے تھے۔ غازان کو اپنے ملک سے باہر کوئی خاص کامیابی حاصل نہیں ہو سکی، وہ نہ تو اپنی مشرقی سرحدوں کو وسط ایشیا کے حملوں سے مؤثر طریقے سے بچا سکا اور نہ شام کو فتح کر سکا۔

مآخذ: (۱) D'Ohsson: *Histoire des Mongols*، ۴: ۱۳۲ ببعد؛ (۲) Hammer-Purgstall: *Geschichte der Ilchane*، ۲: ۱ ببعد؛ (۳) تاریخ غازانی کا وہ حصہ جس میں غازان کے حکمران اور قانون ساز کی حیثیت سے کارناموں کا حال دیا گیا ہے، جو اب تک اپنی اصل صورت میں شائع نہیں ہوا؛ (۴) *Grundris der Iranischen Philologie*، ۲: ۵۷۵، غازان کے قانون نامے [توزو] کو خواند امیر کے ایک اقتباس کے مطابق نقل کیا گیا ہے جس کا ترجمہ G. Kirkpatrick نے کیا تھا *New Asiatic Miscell*، ۱: ۱۰۹ ببعد؛ غازان کے عہد میں ایران کے حالات کے لیے دیکھیے نیز: (۵) W. Barthold: *Persidskaya nadpis na Stienie Aniys-Koi mečeti Manuče*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۱۱ء، *Aniys-kaya Seriya*، شمارہ ۵؛ (۶) وہی مصنف در *Mir Islama*، ۱: ۷۶ ببعد۔

(W. BARTHOLD)

غازی: اسم فاعل (جمع = غزاۃ)، رزمیہ (غزوہ) میں شرکت کرنے والا۔ بعد میں اس کا اطلاق ان مجاہدوں پر ہونے لگا جو غیر مسلموں کے خلاف جنگ میں شامل ہوتے تھے۔ زمانہ مابعد میں یہ القاب تعظیم و توقیر کا مظہر بن گیا اور ان افراد کے لیے مخصوص ہو گیا جو کسی غزوہ (جنگ) میں کارہائے نمایاں انجام دیتے تھے۔ مرور زمانہ سے بعض مسلم شہزادے، اناطولی کے امراء اور ابتدائی دور کے عثمانی سلاطین دوسرے القابات کے ساتھ غازی کے القابات سے ملقب ہونے لگے۔ تاریخ سے پتا چلتا ہے کہ سامانی دور سے ہی ماوراء النہر اور خراسان میں غازیوں کی باضابطہ جماعتیں بن چکی تھیں۔ ان میں گھوم پھر کر لڑنے والے سپاہی بھی ہوتے تھے۔ جن کی گزران مال غنیمت پر ہوتی تھی اور وہ ہر وقت غیر مسلموں کے خلاف جنگ میں شرکت کے لیے مستعد رہتے تھے۔ بعض اوقات ان کے قائدین بڑی ناموری حاصل کر لیتے تھے اور ان کو سرکاری عہدے بھی مل جایا کرتے تھے۔ یہ طالع آزما فوجی بیکاری کی بنا پر زمانہ امن میں حکومت وقت کے لیے جو انہیں ملازم رکھا کرتی تھی، خطرے کا موجب بھی بن جاتے تھے۔ الطبری نے ۲۰۵ھ / ۸۲۱ء میں خراسان کی ایک بغاوت کا ذکر کیا ہے (۸: ۱۰۰) جس کے سرغنہ یہ سپاہی تھے۔ ابن الاثیر (۸: ۱۰۰) نے لکھا ہے کہ ان باغی سپاہیوں نے ۳۱۸ھ / ۹۳۰ء میں نصر سامانی کے خلاف بخارا کی بغاوت میں حصہ لیا۔ مورخین جن فوجی گروہوں کو فتیان، غزاۃ وغیرہ کا نام دیتے ہیں، وہ ایک قسم کی محفوظ فوج کا کام

دیتے تھے جو عندالطلب اور حسب ضرورت آ موجود ہوتے تھے۔ محمود غزنوی کی فوج کا بڑا حصہ ایسے سپاہیوں پر مشتمل تھا۔ ہندوستان پر حملے کے دوران ایسے بیس ہزار غازی اس کے ہمراہ تھے (عتبی۔ مانینی، ۲ : ۲۶۲ ببعد) ان سپاہیوں کی تنخواہوں کی ادائی کے لیے روپے کی بھی ضرورت ہوتی تھی۔ (کتاب مذکورہ، ۲ : ۱۶۸) ماوراء النہر اور خراسان میں سپاہیوں کے یہ ٹولے سیاسی یا دینی منحرفین کے لیے پناہ گاہ کا بھی کام دیتے تھے۔ ان میں مختلف نسلوں کے مہم باز بھی ہوتے تھے جو دولت کمانے کے لیے پیشہ ور سپاہی بن جایا کرتے تھے۔ بہر حال کئی صدیوں تک اسلامی مملکت کے ان مشرقی صوبوں میں ترک، ایرانیوں اور عربوں کے لیے فوجی سپاہی فراہم کرتے رہے، لہذا فوج کے ترک سپاہی ہی غالب عنصر بن گئے۔ یہ فوجی بھرتی مشرقی صوبوں کے ساتھ ہی مخصوص نہ تھی بلکہ سرحدوں کے ساتھ ساتھ جہاں جنگ کا خدشہ ہوتا تھا، ان کی بڑی تعداد موجود رہتی تھی۔ بنی امیہ کے زمانے سے 'عرب۔ بوزنطی' سرحدی علاقے میں جنگ کے حالات رہنے لگے۔ خلیفہ المعتصم عباسی (۲۱۸ / ۸۳۳ء تا ۲۲۷ھ / ۸۴۲ء) کے عہد حکومت میں لڑنے والے سپاہیوں میں بیشتر ترکی النسل ہوتے تھے، لہذا 'عرب۔ بوزنطی' سرحدی جنگوں نے 'ترک۔ بوزنطی' آویزش کی صورت اختیار کر لی تھی۔ عجیب بات یہ ہے کہ بوزنطی سرحد کی حمایت میں لڑنے والے بھی ترک فوجی ہوا کرتے تھے۔ اس کا ثبوت ان رزمیہ نظموں اور داستانوں سے ملتا ہے جو بوزنطی اور عربی۔ ترکی میں ہیں۔ ان میں **Digenis Akritas** کی بوزنطی، ذوالہمہ کی عربی اور سید بطال کی رزمیہ داستانیں بطور مثال قابل ذکر ہیں۔ ان سرحدی علاقوں میں زائرین بھی جنگ کی کیفیت پیدا کر دیتے تھے۔ سرحدوں کی دونوں طرف یہ زائرین جہاد یا شجاعت کے جذبہ سے سرشار ہو کر اور حکومت کی مداخلت سے آزاد رہ کر اپنی فوجی تنظیمیں قائم کر لیتے تھے۔ ۵۹۵ھ / ۱۲۰۰ء میں خلیفہ الناصر نے اپنی خلافت کو دشمنوں کے خلاف مستحکم کرنے کے لیے فوجی جماعتوں کی تنظیم کی، جو پہلے ہی فتوہ [رک بآں] کے اصول پر کاربند تھیں جن کے تحت متصوفانہ اور زاہدانہ زندگی بسر کی جاتی تھی۔ اس تنظیم میں کاریگروں، فوجیوں اور دینی طبقے کی جماعتیں بھی شامل تھیں۔ سب سے پہلے خلیفہ الناصر نے فوجیوں کی طرف توجہ کی اور اخوت کے رشتے سے ان کو اپنے ساتھ ملا لیا۔ اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ غازیوں کے جتھے، جو اس سے قبل مختلف قسم کے مہم بازوں اور منحرفین پر مشتمل تھے اور عوامی تحریک کی صورت اختیار کر گئے تھے، ایک منظم اور باقاعدہ جماعت بن کر دینی اخوت کے رشتے میں منسلک ہو گئے، جس میں مسلمانوں کی شجاعت اور بہادری کی تمام صفات موجود تھیں۔ غازی کا خطاب عطا کرنے یا ہتھیار اور نشانات دینے کے لیے تقریبات منعقد کی جاتی تھیں، جن میں حکمران اور شہزادے بھی شریک ہوتے تھے۔ پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی میں ایشیائے کوچک پر مسلمانوں کی یلغار ہوئی تو بیشتر اوغز قبائل اپنا وطن چھوڑ کر غازیوں میں شامل ہو گئے۔ اس طرح یہ تحریک سلاجقہ کے شہروں کی ایرانی اور شہری آبادی کے مقابلے میں عوامی اور نیم بدوی بنی رہی۔ منز کرت کی شکست کے بعد جب بوزنطی استحکامات میں رخنے پڑ گئے تو اس صورت حال کا فائدہ اٹھاتے ہوئے، غازیوں نے سلجوقی حکومت کی مرضی کے خلاف محض جذبہ جہاد سے سرشار ہو کر اناطولی کو فتح کر لیا۔ کپادوشیا کا پہلا ترک فاتح امیر دانشمند غازیوں کا ایک رہنما تھا۔ اس کے زمانے سے ایشیائے کوچک

کے امراء غازی بھی کہلانے لگے ۔ امیر کے بڑے لڑکے کا نام غازی تھا ۔ دانشمند کے جانشین کے مملوکات پر یہ یونانی الفاظ منقوش تھے۔
O METAC AMHPAC AMHP TAZH (قب I. Malinkoff : *geste de Melik Danişmend*، ۱ : ۱۰۶، پیرس ۱۹۶۰ء) ایشیائے کوچک کی پہلی امارت تنظیم مفتوحہ علاقوں میں آبادکاری کے عناصر کے فقدان کے سبب جلد ہی دم توڑ گئی اور سلجوقی حملوں کے سامنے ٹھہر نہ سکی ۔ غازی سرحدات (اوچ) تک پسپا ہوتے چلے گئے ۔ آخر کار انہوں نے مرکزی حکومت کی اطاعت قبول کر لی، جس نے انہیں قابو میں لانے کے لیے کپادوشیا کے شمال میں ترابزون کی یونانی حکومت اور جنوب میں سلیشیا کے آرمینیوں کے خلاف لڑنے کے لیے بھیج دیا ۔ ترک ماخذ انہیں ''ترکان اوچ'' لکھتے ہیں اور ان کے قائدین کو اوچ بیگی کہتے ہیں۔

ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی میں مغولوں کے حملے کے بعد ترک قبائل اپنا وطن ترک کر کے اناطولی چلے آئے ۔ ان کے علاوہ بہت سے درویش ایرانی صوبوں پر مغولوں کے حملے کے بعد سرحدی علاقوں میں آ کر آباد ہو گئے تھے ۔ سلجوقی سلطنت کے تفرقے اور بوزنطیوں کی مزاحمت میں کمزوری کے سبب سرحدی علاقوں میں جہاد کا نیا ولولہ پیدا ہوا ۔ اس جوش و خروش کے نتیجے میں آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں اناطولی میں ترک امارات کا ظہور ہوا ۔ چودھویں صدی کے ماخذ اور ابتدائی عثمانی وقائع نویس غازیوں کے اس جذبۂ جہاد کی تصدیق کرتے ہیں جبکہ یہ جنگجو امارتیں ابھارتی رہتی تھیں ۔ مشہور مورخ عاشق پاشا زادہ (طبع Giese، ص ۳۰) بھی پکار اٹھا ''غازیوں کی سفید ٹوپی پہنا کرو'' جب کہ افلاکی (طبع T. Yazici، ۱ : ۳۸۵، انقرہ ۱۹۵۹ء ۔ ۱ ۶، مترجمہ Huart، ۲ : ۱۰) بیان کرتا ہے کہ ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی میں سرحدی علاقوں میں غازیوں کی ٹوپیوں کی ترویج اوچ کے محمد بیگ نے کی تھی ۔ اسی افلاکی نے جس نے غازیوں کے سلطان محمد آئیدین اوگلی کی قونیہ کے مولوی شیخ امیر عارف کے ہاتھ پر بیعت کی، یہ کیفیت بیان کی ہے ''محمد بیگ نے چلبی سے عصا لے کر اپنے سر پر رکھا اور کہا کہ اس عصا سے میں اپنے سفلی جذبات کو کچل دوں گا اور دین کے دشمنوں کو مار مار کر ہلاک کر دوں گا (دیکھیے افلاکی، متن، ۲ : ۹۳۷ - ۹۳۸، ترجمہ Huart، ۲ : ۳۹۱ - ۳۹۳) ۔ احمدی شاعر نے غازی کی یہ تعریف لکھی ہے ''ایک غازی اللہ کے دین کا آلہ ہوتا ہے ۔ وہ اللہ کا بندہ ہے جو بت پرستی سے ملک کو پاک کرتا ہے، غازی اللہ کی تلوار ہے، وہ مومنوں کا محافظ اور ان کی پناہ گاہ ہے ۔ اگر وہ اللہ کے راستے میں شہید ہو جاتا ہے تو اسے مرا ہوا نہ سمجھو، وہ نعمتوں سے سرفراز ہو کر اللہ کے ہاں مقیم رہتا ہے ۔ '' (دیکھیے P. Wittek، در Byzantion، ۱۱ : ۳۰۳) غازیوں کی امارتوں میں جو توسیع پسند تھیں اور جنگجو عناصر پر مشتمل تھیں، متمدن اور شائستہ جماعتوں کی کمی تھی اس لیے وہ مفتوحہ علاقوں میں نظم و نسق قائم نہ کر سکیں اور کمزور ہوتے معدوم ہو گئیں ۔ ان میں صرف ایک ریاست قائم رہ سکی اور یہ عثمانی مملکت تھی جو مفتوحہ علاقوں کے انتظام و انصرام کے لیے باصلاحیت افراد حاصل کر سکیں ۔ مملکت کی جغرافیای حیثیت اور بوزنطی دار السلطنت کے قرب کی وجہ سے عثمانی مملکت مجبور ہو گئی تھی کہ زمانہ جنگ جیسے حالات قائم رکھے ۔ اناطولی کے دوسرے امیروں کی طرح اوائل کے عثمانی سلاطین کے دوسرے القابات میں غازی کا لقب بھی شامل ہوتا تھا ۔ عثمانی خاندان کے مورخین مثلاً

عاشق پاشا زادہ وغیرہ عثمانی سلاطین کو غازی کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ برسہ کی ایک مسجد میں ۷۳۷ھ / ۱۳۳۷ء کا ایک کتبہ ہے جس میں اورخان کو "سلطان ابن سلطان الغزاۃ، غازی ابن الغازی، شجاع الدولہ و الدین، مرزبان الآفاق، پہلوان جہاد اورخان ابن عثمان" لکھا ہوا ہے۔ عاشق پاشا زادہ یہ بھی بیان کرتا ہے کہ عثمانی مملکت کے ابتدائی زمانے میں غازیوں کی چار تنظیمیں تھیں۔ پہلی کا نام "غازیان روم" تھا اور "دوسری اخیان روم"، تیسری "ابدالان روم" اور چوتھی "بجیان روم" کہلاتی تھیں۔ جب عثمانی ریاست ایک وسیع مملکت کی شکل اختیار کر گئی اور مرکز مضبوط ہو گیا تو غازیوں کے جتھے جنھوں نے اناطولی کی فتوحات میں سرگرم حصہ لیا تھا۔ سرکاری نگرانی میں آ گئے اور یہ تنظیمیں توڑ دی گئیں۔ اب فاتحین کا کام مکمل ہو چکا تھا، اور ان کو اپنی جگہ سلطنت کا انتظام و انصرام کرنے والوں کے لیے خالی کرنی پڑی۔

مآخذ: (۱) احمدی، در Atsiz، عثمانی تاریخلری ۱ : ۷-۸، استانبول ۱۹۴۹ء؛ (۲) عاشق پاشازادہ : وہی کتاب، ص ۲۳۷ - ۲۳۸؛ (۳) افلاکی : مناقب العارفین، طبع T. Yazici، ۱ : ۳۸۰، ۵۰۶، انقرہ ۱۹۵۹-۱۹۶۱ء، ۲ : ۱۹۳۷-۱۹۳۸، (فرانسیسی ترجمہ از Cl. Huart : *Les Saints des derviches tour-neurs*، ۲ : ۱۰، ۳۶، ۳۹۱-۳۹۲، پیرس ۱۹۲۲ء)؛ Barthold : *Turkestan*، ۲۱۳-۲۱۵، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۸۷، ۲۹۱، ۲۹۵، ۳۱۲، ۳۳۵؛ (۵) فواد کوپرولو : تورکیہ تاریخی)، استانبول ۱۹۲۳ء، ص ۸۱ ببعد؛ (۶) وہی مصنف : *Les origines de L' Empire Ottoman*، ص ۸۸ تا ۱۳۳، پیرس ۱۹۳۵ء؛ (۷) Paul Wittek : *Deux chapitres de l' historie des Turcs de Roum*، در Byzantian، ج ۱۱ (۱۹۳۶ء)، ص ۲۸۵ تا ۳۱۹؛ (۸) وہی مصنف : *The rise of the ottoman empire*، لنڈن ۱۹۳۸ء؛ (۹) وہی مصنف : *De la defaite d' Ankara à la prise de constantinople*، در *REI*، ج ۱۲ (۱۹۳۸ء)، ص ۱ تا ۳۴۔

(J. MELIKOFF)

غازی (شاہ عراق): شاہ فیصل اول کا بیٹا، ۱۹۱۲ء میں حجاز میں پیدا ہوا، ۱۹۲۱ء میں اسے بغداد منتقل کیا گیا۔ بچپن اس نے وہیں گزارا بعد میں انگلستان کے Harrow سکول میں بغرض تعلیم بھیج دیا گیا۔ ۱۹۳۳ء کے موسم خزاں میں تخت نشین ہوا۔ وہ بے حد ملنسار تھا لیکن سنجیدہ مزاج نہ تھا بلکہ عوامی معاملات سے لاتعلق سا رہتا تھا۔ تخت نشینی کے تھوڑے عرصے بعد اس نے سابق شاہ علی کی بیٹی عالیہ سے شادی کی، جس کے بطن سے سابق شاہ فیصل دوم ۱۹۳۵ء میں پیدا ہوا۔ شاہ غازی کے مختصر سے عہد حکومت میں کئی بار فوجی مداخلت ہوئی۔ اس میں جرنیل بکر صدقی کا پر امن انقلاب بھی شامل ہے جو دیرپا ثابت نہ ہوا (۱۹۳۶ - ۳۷ء)۔ شاہ غازی نے ۱۹۳۹ء کے موسم بہار میں کار کے حادثے میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) S.H. Longrigg: *Iraq 1900 to 1950*، آکسفرڈ ۱۹۵۳ء؛ (۲) Majid Khadduri : *Independent Iraq*، آکسفرڈ ۱۹۵۱ء۔

(S. H. LONGRIGG)

غازی: رک بہ الملک الظاہر۔

غازی سیف الدین: [عماد الدین] زنگی کا بیٹا الموصل کا اتابک (۵۴۱ / ۱۱۴۶ تا ۵۴۴ھ / ۱۱۴۹ء)۔ وہ ۵۰۰ھ / ۱۱۰۶ - ۱۱۰۷ء میں پیدا ہوا تھا۔ جب ۵۴۱ھ / ۱۱۴۶ء میں اتابک زنگی خود اپنے ہی آدمیوں کے ہاتھوں قتل ہو گیا تو اس کے ممتاز ترین ساتھیوں نے جن میں اس کا وزیر الجواد الاصفہانی (رک بآں) بھی شامل تھا، فوجوں

کو سلجوقی سلطان الب ارسلان بن محمود کی حکومت تسلیم کر لینے کی ترغیب دی، لیکن انہیں فوج کے صرف ایک حصے میں کامیابی ہو سکی دوسرا حصہ زنگی کے بیٹے نورالدین [رك بآں] کے ساتھ، جس نے آگے چل کر ناموری حاصل کی، شام چلا گیا ۔ جن لوگوں نے الپ آرسلان کی اطاعت اختیار کر لی تھی انہوں نے موصل کی راہ لی، جہاں زین الدین علی کوچک زنگی کے نمایندے کی حیثیت سے حاکم تھا، لیکن الپ ارسلان نے وہ کام کرنے کی جرأت نہیں کی جو اس کے سپرد کیا گیا تھا، اس لیے یہی فیصلہ ہوا کہ اس کے بجائے زنگی کے ایک اور بیٹے غازی کو فرمانروا تسلیم کر لیا جائے، جسے مسعود سلجوقی نے شہر زور کی جاگیر عطا کر رکھی تھی۔ غازی نے یہ دعوت قبول کر لی ۔ وہ موصل پہنچا، الپ ارسلان کو قید کیا اور موصل اور دیار بکر پر حکومت کرنے لگا۔ اس کے مختصر سے عہد حکومت کے قابل ذکر واقعات بہت کم ہیں ۔ دمشق کے رہنے والوں نے جن کا صلیبی سورماؤں نے محاصرہ کر رکھا تھا، اسے اپنی مدد کے لیے بلایا ۔ وہ اپنے بھائی نورالدّین کے ساتھ وہاں پہنچا، لیکن جنگ نہیں ہوئی کیونکہ اس دوران میں دمشق کے باشندے صلیبیوں کو پسپا کرنے میں کامیاب ہو چکے تھے ۔ غازی کو اپنی علم دوستی کے باعث بھی شہرت حاصل ہوئی ۔ اس نے موصل میں ایک مدرسہ قائم کیا جسے العتیقة کہتے تھے، یہی مدرسہ اس کی آخری آرام گاہ بنا، اس کے مداحین میں شاعر حیصہ بیصہ بھی شامل تھا ۔ اس کی جگہ اس کا بیٹا موصل کا اتابک نہیں بنا، جس کی اس کے چچا نور الدین نے پرورش کی تھی اور جو کم عمری ھی میں فوت ہو گیا تھا، بلکہ اس کا بھائی قطب الدّین مودود اس کا جانشین ہوا ۔

مآخذ: ابن الاثیر: *Hist des Atabecs de Mosul in Recueil des historiens des croisades Historiens, Orientaux*، ج ۲، حصہ دوم، ص ۲۱۱، ۲۵۰ تا ۲۶۸؛ (۲) وہی مصنف: الکامل (طبع Tornberg)، ۱۱: ۳۴۷ ببعد؛ (۳) ابن خلکان: وفیات، تحت لفظ غازی؛ (۴) ابو شامہ: کتاب الروضتین (مطبوعہ قاہرہ)، ۱: ۲۴۶ ببعد؛ (۵) Weil: *Geschichte der Chalifen*، ۳: ۳۰۹ ببعد.

(ووّ، لائیڈن، بار اول)

غازی (سیف الدین) بن قطب الدّین مودود [رك بآں]، موصل کا اتابک (۵۶۵ھ / ۱۱۷۰ء تا ۵۷۶ھ / ۱۱۸۰ء) ۔ قطب الدّین مودود کی وفات پر اس کے بڑے بیٹے عماد الدّین کو اس کا جانشین تسلیم نہیں کیا گیا بلکہ غازی سیف الدین وارث بنا، جسے اپنی ماں کے رسوخ کی وجہ سے جو تیمور طاش کی بیٹی تھی، فخرالدین عبدالمسیح کی قوی حمایت حاصل تھی جس نے مودود کے عہد میں عنان حکومت سنبھال رکھی تھی، عمادالدّین نے تقریبًا اپنی ساری عمر اپنے چچا نور الدین کے سائے میں بسر کی تھی اور اس نے اس کی بیٹی سے شادی کر لی تھی، اسی وجہ سے عبدالمسیح جو پیدایش کے اعتبار سے بظاہر عیسائی تھا، اس سے نفرت کرتا تھا ۔ عماد الدین نے اپنے طاقتور چچا نور الدین سے مدد مانگی اور اس نے فورًا موصل کی جانب کوچ کر کے رقة، نصیبین اور سنجر فتح کر لیے، لیکن جب وہ موصل پہنچا تو غازی سے صلح ہو گئی جس کی شرائط کے مطابق غازی کو اتابک رہنے دیا گیا اور صرف سنجر کا علاقہ عماد الدّین کو دے دیا گیا ۔ جب ۵۶۹ھ / ۱۱۷۳ء میں نور الدّین کا انتقال ہو گیا، تو غازی نے حرّان، نصیبین، رقة، رّھا، خبور [خابور] اور سروج کے شہر فتح کر لیے لیکن اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسے صلاح الدین سے ٹکر لینا پڑی ۔ اگلے سال صلاح الدین شام پہنچا اور شامیوں اور عیسائیوں سے نمٹتے ھی اس نے حمات کے نزدیک موصلیوں کو بھاگنے پر مجبور کر دیا

(۹ رمضان ۵۷۰ھ/ ۱۳ اپریل ۱۱۷۵ء) اس دوران میں غازی نے اپنے بھائی عماد الدین کا سنجر میں محاصرہ کر رکھا تھا، جس نے قدرتی طور پر صلاح الدین کے خلاف جنگ میں کوئی حصہ نہیں لیا تھا، لیکن جب اس نے حمات کی شکست کی خبر سنی تو محاصرہ اٹھا کر موصل کی طرف پسپا ہو گیا، اگلے سال (۵۷۱ھ) وہ ایک بار پھر حلیف شامی بادشاہوں کے ہمراہ صلاح الدین سے لڑنے نصیبین کی کی طرف بڑھا لیکن تلّ السّلطان (حمات اور حلب کے درمیان) کی لڑائی کے بعد ایک بار پھر اسے موصل میں پناہ لینا پڑی۔ یہاں وہ تا دم مرگ (۳ صفر ۵۷۲ھ/ ۱۱ اگست ۱۱۷۶ء) مقابلے میں ڈٹا رہا۔ اس کی وفات کے بعد اس کا بھائی عزالدین مسعود [رک باں] تخت نشین ہوا۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر *Recueil des Historiens des croisades*، ۲/۲۰۱۱: ۶۲۷ ببعد؛ (۲) وہی مصنف: الکامل، ۱۱: ۲۲۳ ببعد؛ (۳) کتاب الرّوضتین، ۱: ۱۸۷ ببعد؛ (۴) ابن خلّکان: وفیات، بذیل مادہ غازی؛ (۵) Weil، ۳: ۳۳۳ ببعد۔

[وو، لائیڈن، بار اوّل]

• **غازی (علی پاشا)**: رک بہ علی پاشا۔

⊗ **غازی پور**: ہندوستانی ریاست اتر پردیش کی کمشنری بنارس میں ایک قطع، ضلع، تحصیل اور شہر تینوں اسی نام سے موسوم ہیں۔ ضلع کا رقبہ ۱۳۹۲ مربع میل اور آبادی ۱۹۱۱ء میں ۱۱۳۸۷۰۴ تھی۔ دریائے گنگا اس ضلع کے درمیان میں مغرب سے ہوتا ہوا مشرق کی طرف بہتا ہے اور یہ پورا ضلع ایک ہموار میدان ہے۔ خاص پیداوار چاول، جو، گیہوں، چنا اور دالیں ہیں، افیون اور گلو مکی کی کاشت بھی تجارتی نقطۂ نظر سے ہوتی ہے ان دونوں چیزوں کی صنعت حکومت کے زیر اہتمام ہے۔

شہر غازی پور دریاے گنگا کے بائیں کنارے، ۳۵ - ۲۵ عرض بلد شمالی اور ۳۶-۸۳ طول بلد مشرقی پر بنارس سے ۴۴ میل جانب مشرق واقع ہے۔ ریلوں کا مرکز ہے، دریائی آمد و رفت بھی ہوتی ہے شہر کے ارد گرد گلاب کے مشہور باغات ہیں اور بڑے پیمانے پر ان سے عطر تیار ہوتا ہے۔ افیون کی ایک بڑی فیکٹری ہے۔ شہر کا نام کسی سید (مسعود) ملک السادات غازی کے نام پر رکھا گیا تھا۔ یہاں ایک تاریخی عمارت اچھی حالت میں موجود ہے جس کا نام چہل ستون ہے۔

[وہ میدان جنگ جہاں شیر شاہ سوری نے ۱۵۳۹ء میں ہمایوں بادشاہ کو فیصلہ کن شکست دی تھی، غازی پور کے ضلع ہی میں ہے]۔

مآخذ: (۱) *District Gazetteer of Ghazipur*، الٰہ آباد ۱۹۰۹ء؛ (۲) S. K. Banerji: *Humayun Badshah*، لکھنؤ ۱۹۳۲ء۔

(قاضی سعیدالدین احمد)

غازی چلپی: سینوپ کا حکمران (۷۰۰ھ/ ۱۳۰۰ء تا ۷۳۰ھ/ ۱۳۳۰ء) جو اہل جنیوا کے خلاف بحری مہموں کے لیے مشہور ہے۔ وہ کبھی تو طرابزون کے یونانیوں سے اتحاد قائم کر لیتا تھا اور کبھی (ان کی بد عہدی کے سبب) ان کے خلاف نبرد آزما بھی ہو جاتا تھا (یہ فوجی مہمیں ۱۳۱۳؛ ۱۳۱۴ء، ۱۳۱۹ء اور ۱۳۲۴ء میں جاری رہیں) اس کی ناموری اور شہرت کا ضامن کریمیا میں کفہ پر حملہ ہے۔ اس کا ایک بڑا فوجی کارنامہ سمندر میں تیر کر دشمن کے بحری جہازوں کے پیندے میں سوراخ کرنا ہے (ان مہمات کے جنیوئی، بوزنطی اور مسلم ماخذ کے لیے دیکھیے ابو الفداء اور ابن بطوطہ، در W. Heyd: *Historie du commerce du levant*، ۱: ۵۰، بالخصوص ۳۵۱ و ۲: ۹۸)۔ یہ بحری مہمات اس کی حکمت عملی کے اہم ترین مظاہر ہیں۔ ان جنگی واقعات کے علاوہ اس کی زندگی کے دوسرے حالات

زیادہ معلوم نہیں ہو سکے۔ علی (کنہ الاخبار، ۵ : ۲۲ با تباع روحی) کے مطابق وہ روم کے سلجوقی سلطان مسعود دوم کا بیٹا تھا اور آخری سلطان علاء الدین کی وفات پر (آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے اوائل) ایلخان غازان خان نے ایشیائے کوچک کے شمالی ساحل پر اسے جاگیر عطا کی تھی لیکن یہ بیان بہت بعد کا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ غازی چلبی کے مرقد کے کتبے میں (TOEM، ۲ : ۲۲۴) اسے مسعود چلبی کا بیٹا لکھا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ بحیرہ اسود دوم کے اور اس کے باپ کیکاؤس کے جنگی کارنامے لوگوں کو اچھی طرح یاد تھے۔ معاصر مصنفین (ابن بطوطہ، ۲ : ۳۵۰-۳۵۲ مترجمہ Gibb، ۲ : ۴۶۶، ۴۶۷)، ابو الفداء : تقویم، طبع Roinaud de Stane، ۳۹۳) نے غازی چلبی کو نامور معین الدین سلیمان بروانہ کی اولاد میں شمار کیا ہے، جس کے بیٹے محمد اور مسعود اپنے باپ کی جاگیر سینوپ پر ۱۳۰۰ء تک قابض رہے تھے (منجم باشی، ۳ : ۱۳) یہ بیان مبہم ہونے کے باوجود نا ممکن بھی نظر نہیں آتا۔ اس کے مرقد پر سال وفات ۷۲۲ھ / ۱۳۲۲ء مرقوم ہے، لیکن بعض بیانات سے پتا چلتا ہے کہ وہ ۱۳۲۴ء میں زندہ تھا۔ بہر حال جب ابن بطوطہ سینوپ سے گزرا (۱۳۳۱ء یا ۱۳۳۳ء) تو وہ بھنگ کے رسیا ہونے کی وجہ سے یقینی طور پر وفات پا چکا تھا اور شہر پر قسطمونی اسفند یاریوں کا قبضہ ہو چکا تھا۔ ہو سکتا ہے کہ غازی چلبی نے اپنی وفات سے پیشتر ہی اسفند یاریوں کی حکمرانی تسلیم کر لی ہو (اسی احتمال سے العمری، طبع Taeschner ص ۲۳ کے بیان کی تاویل ہو سکتی ہے) اسفند یاریوں (رک باں) کے متعلق بہت سے مبہم اور متضاد بیانات ملتے ہیں۔ ان سے بعض مصنفوں نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ غازی چلبی ۱۳۵۶ء تک زندہ رہا تھا لیکن یہ نئے حقائق کے برعکس ہیں۔

مآخذ : مقالہ میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) احمد توحید، در TOEM، ۱ : ۱۹۹، ۲۵۷، ۳۱۷، ج ۱۵ (۱۹۲۵ء)، ۳۰۵ : (۲) Zambaur، ص ۱۴۸ (غیر مصدقہ)، ابن بطوطہ، مترجمہ H.A.R. Gibb، ۲ : ۴۶۶؛ (۳) مقالہ وو سینوپ۔

(CL. CAHEN)

غازی خان : ملک سہراب خان ڈوڈائی بلوچ کے ان بیٹوں میں سے تھا جو شاہ حسین لنگاہ فرمانروائے ملتان (۸۷۴ھ/۱۴۶۹ء تا ۹۰۸ھ/۱۵۰۲ء) (قب مادہ بلوچستان) کے عہد میں مکران سے ترک وطن کر کے ملتان چلے آئے تھے۔ ان لوگوں کو فوجی خدمات کے معاوضے میں دریائے سندھ اور دریائے چناب کے سنگم کے زیریں علاقے میں جاگیریں مل گئیں۔ دریائے سندھ کا رخ بدل جانے کی وجہ سے اس کی بیشتر اراضی جو پہلے دریائے سندھ کے مغرب میں واقع تھی، اب سندھ اور چناب کے درمیان آ گئی ہے ایک اور بلوچی سردار میر چاکر رند بھی اپنے متبعین کے ہمراہ ملتان آ گیا تھا۔ اس کے سہراب اور اس کے بیٹوں سے تعلقات اچھے نہ تھے اور غالباً اسی وجہ سے وہ اور آگے کو شمال کی طرف جانے پر مجبور ہو گئے۔ ۹۲۵ھ / ۱۵۱۹ء میں بابر کو شمال میں واقع مقام بھیرہ تک بھی بلوچ ملے، اور اس کے ۲۷ سال بعد ہمایوں کے تعاقب کے دوران میں شیر شاہ سوری سے سہراب خان کے بیٹوں اسمٰعیل خان، فتح خان اور غازی خان نے خوشاب کے مقام پر ملاقات کی اور اس نے انہیں ان کی ان جاگیروں پر بحال رہنے دیا جو سندھ کے کنارے واقع تھیں۔ ڈیرہ اسمٰعیل خان، ڈیرہ فتح خان، اور ڈیرہ غازی خان انہیں تین بھائیوں نے بسائے تھے، اور غازی خان ڈوڈائیوں کی میرانجی نسل کے نوابوں کے خاندان کا بانی تھا، جو وہاں اٹھارویں صدی کے وسط تک

حکومت کرتے رہے ۔ ان کے نام باری باری غازی خان اور حاجی خان رکھے جاتے رہے (رک بہ بلوچستان) ۔ غازی خان کو ڈیرہ غازی خان کے قریب چوٹا کے مقام پر دفن کیا گیا تھا، جہاں اس کا مقبرہ آج تک موجود ہے ۔ اس پر اکبر کے زمانے کا ایک کتبہ ہے، لیکن اس میں کوئی تاریخ درج نہیں ۔ مقبرہ ہشت پہلو ہے اور اس کے کونوں پر برج بنے ہوئے ہیں اور اسے عمدہ روغنی کاشی کاری سے آراستہ کیا گیا ہے۔ غازی خان دوم نے ایک ولی اللہ پیر عادل شاہ کی یاد میں ایک مقبرہ تعمیر کرایا تھا، جو ڈیرہ غازی خان سے چند میل کے فاصلے پر واقع ہے اور زیارت گاہ عوام ہے ۔ اس کا اپنا مقبرہ بھی اس کے نزدیک ہی ہے ۔

مآخذ : (۱) Fryer : *Settlement Report, Dera Ghazi Khan*، لاہور ۱۸۷۲ء؛ (۲) Massy : *Chiefs and families of note in the Punjab*، الہ آباد ۱۸۹۰ء؛ (۳) تاریخ شیر شاہی، در Elliot and Dowson : *History of India*، ۴ : ۳۸۸؛ (۴) Dames : *The Baloch Race*، لنڈن ۱۹۰۴ء، ص ۴۴ ۔

(M. LONGWORTH DAMES)

غازی الدین حیدر : نواب سعادت علی خان کا دوسرا بیٹا، جو سلطنت مغلیہ کا برائے نام وزیر اور درحقیقت اودھ کا حکمران تھا ۔ سعادت علی خان کا انتقال ۱۲۲۹ھ / ۱۸۱۴ء میں ہوا اور اس کے بڑے بیٹے کے بچوں کو محجوب الارث قرار دے کر نظر انداز کر دیا گیا ۔ اس زمانے میں چونکہ ایسٹ انڈیا کمپنی کو شمالی ہندوستان میں حاکم اعلیٰ کی حیثیت حاصل ہو چکی تھی، اس لیے ۱۲۳۴ھ / ۱۸۱۹ء میں برطانوی ہند کے گورنر جنرل کی منظوری سے غازی الدین حیدر نے بادشاہ اودھ کا لقب اختیار کر لیا ۔ اس کی حکومت کچھ کامیاب نہیں تھی ۔ بادشاہ قابل اور شائستہ اطوار ہونے کے باوجود عیش کوش اور بے پروا تھا اور اپنے کوتاہ اندیش وزراء خصوصاً آغا میر (معتمد الدولہ) کے بہت زیر اثر تھا ۔ ملک میں مالیۂ اراضی کی بدانتظامی کے باعث بڑی بے چینی پھیلی ہوئی تھی ۔ اس نے ۱۲۴۳ھ / ۱۸۲۷ء میں وفات پائی اور اس کا بیٹا نصیر الدین حیدر اس کی جگہ تخت نشین ہوا ۔ اس کے سکے لکھنؤ میں ۱۲۳۵ سے ۱۲۴۳ھ تک مضروب ہوتے رہے ۔ ان میں لکھنؤ کے لیے دارالسلطنت یا دارالامارت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ یہ سکے اودھ کے صوبے ہی میں مضروب ہوتے تھے ۔ یورپی نقابت (heraldry) کے اتباع میں ان پر ایک نشان امارت (coat of arms) بنا ہوا ہے، یعنی دو مچھلیاں [ماہی مراتب] (لکھنؤ کا نشان)، جنھیں ایسے شیروں نے سہارا دیا ہوا ہے جو جھنڈے اٹھائے ہوئے ہیں ۔ اس کے سن جلوس کے پہلے سال میں چاندی کا ایک نفیس تمغا (وزنی ۱۲۱۵ گرین = ۲۰۹ء۷ گرام) بھی جاری ہوا تھا ۔ اس پر بادشاہ کے پورے چہرے کی تصویر بنی ہوئی ہے؛ سر پر تاج ہے، مونچھیں ہیں، لیکن داڑھی منڈی ہوئی ہے ۔

غازی الدین ایک صاحب علم انسان اور خاصی ادبی صلاحیت رکھتا تھا ۔ وہ فارسی زبان کی ایک قابل قدر لغت کے علاوہ ایک کتاب صرف و نحو کا مصنف تھا، جس کا نام ہفت قلزم ہے اور جو ۱۸۲۲ء میں لکھنؤ میں شائع ہوئی تھی (دیکھیے Pertsch : *(Grammatik, Poetic und Rhetoric der Perser)* ۔ بقول ایتھے H. Ethé *(Grundr. d. iran Philol.)*، ۲ : ۲۹۵، ۳۴۸ ببعد) اس کتاب کا اصل مصنف مقبول احمد [محمد] ہے ۔ [یہ صحیح نہیں ہے، چنانچہ ہفت قلزم کے نسخۂ مطبوعہ نول کشور پریس، ۱۸۹۱ء کے سرورق پر مقبول محمد کا نام ضرور درج

ہے، لیکن اس کی اپنی تحریر کردہ تمہید سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے بادشاہ کی فرمائش پر محض کتاب کا دیباچہ لکھا تھا]۔

مآخذ: (۱) J. Mill : *History of India*، ۱۸۵۷ء؛ (۲) Irwin : *The Garden of India*، ج ۸ و ۹؛ لندن ۱۸۸۰ء۔

(M. LONGWORTH DAMES)

غازی الدین خان: ایک خطاب، جو اورنگ زیب عالمگیر نے عابد خان الملقب بہ قلیچ خان کے بڑے بیٹے میر شہاب الدین خان کو عطا کیا تھا۔ قلیچ خان کو پنج ہزاری منصب حاصل تھا اور شاہجہان کے عہد میں وہ ایک سے زیادہ صوبوں کا حاکم رہا تھا۔ شہاب الدین ۱٦٦۹ء میں ترکستان سے چل کر اورنگ زیب کے دربار میں پہنچا اور ۳۰۰ سواروں کا سالار مقرر کیا گیا۔ اس نے اورنگ زیب کے دور حکومت میں شہزادہ اکبر کی بغاوت فرو کرنے اور دکن کے طویل معرکوں خصوصاً بیجا پور، گولکنڈہ اور ادھونی کے محاصروں میں نمایاں اور امتیازی خدمات سر انجام دیں۔ اس نے ۱٦۷۹ء میں غازی الدین خان کا اور ۱٦۸۵ء میں فتح جنگ کا خطاب پایا۔ اس کا انتقال ۱۷۰۹ء میں بہادر شاہ کے عہد میں ہوا۔ انتقال کے وقت وہ صوبہ گجرات کا صوبیدار تھا۔ اس نے اپنے پیچھے ایک بیٹا میر قمرالدین الملقب بہ چین قلیچ خان چھوڑا، جو بعد ازاں نظام الملک اور آصف جاہ کے القاب سے مشہور اور فرخ سیر کے زمانے میں دکن میں نائب السلطنت مقرر ہوا۔ اس نے حیدرآباد کے نظاموں کے سلسلے کی بنیاد رکھی۔

مآخذ: (۱) مآثر عالمگیری؛ (۲) منتخب اللباب۔

(T. W. HAIG)

غازی گرای اول: قریم (کریمیا) کا خان، جس نے محرم ۹۲۳ھ / ۱۵۲۳ - ۱۵۲۴ء میں چھے ماہ تک حکومت کی۔ قریم کے بیگوں کے ساتھ مل کر اس نے اپنے باپ محمد گرای [رک باں] کے خلاف بغاوت اور ہلاکت کی سازش تیار کی، جس کے بعد غازی گرای کے خان بننے کا اعلان ہوا۔ عثمانی سلطان سلیمان اول نے اسے خان قریم تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور بیگوں کے سردار، یعنی شیرین کے ممش بیگ کی موافقت سے غازی گرای کے چچا سعادت گرای کو خان مقرر کر دیا (جمادة الآخرة ۹۳۰ھ / اپریل ۱۵۲۴ء)۔ غازی خان میں مقابلے کی تاب نہ تھی، لہذا اس نے ممش بیگ کی یہ تجویز مان لی کہ وہ سعادت گرای کا قالغای (ولی عہد) بن جائے؛ لیکن چار ماہ بعد اسے ہلاک کر دیا گیا (شوال ۹۳۰ھ / اگست ۱۵۲۴ء)۔

مآخذ: سید محمد رضا: السبع السیار فی اخبار ملوک التاتار، طبع کاظم بیگ، قازان ۱۸۳۲ء، ص ۸۸ ببعد؛ (۲) حلیم گرای: گلبن خانان، ص ۱۰۳، استانبول ۱۲۸۷ھ؛ (۳) عبدالغفار: عمدة التواریخ، در تکملۂ تورک تاریخی انجمن مجموعہ سی، ص ۹۹؛ (۴) لؤا (ترکی)، بذیل مادہ۔

(HALIL İNALCIK)

غازی گرای ثانی: المعروف بہ بورا (= طوفان)، قریم (کریمیا) کا دو بار خان مقرر ہوا (۹۹٦ھ / ۱۵۸۸ء تا ۱۰۰۵ھ / ۱۵۹٦ء اور ۱۰۰۵ھ / ۱۵۹٦ء تا ۱۰۱٦ھ / ۱٦۰۷ء)۔ وہ ۹٦۱ھ / ۱۵۵۴ء میں پیدا ہوا۔ اس نے سب سے پہلے ۹۸٦ھ / ۱۵۷۸ء میں ایرانیوں کے خلاف عثمانیوں کی حمایت میں قریم کی فوجوں کی کمان کر کے ناموری حاصل کی اور اوزد امیر اوغلو عثمان پاشا کے الطاف و عنایات سے سرفراز ہوا (علی: کنہ الاخبار، مخطوطہ؛ وہی مصنف: نصرت نامہ، مخطوطۂ استانبول، کتاب خانۂ اسد آفندی (سلیمانیہ)، عدد ۲۳۳۳؛ آصفی: شجاعت نامہ (مخطوطۂ کتابخانۂ جامعۂ استانبول، عدد ٦۰۳۲)؛ سکندر منشی: تاریخ

عالم آرائے عباسی، تہران ۱۳۱۳ھ ش، ص ۱۹۱، ۱۹۷)۔ ایرانیوں نے اسے ۹۸۸ھ / ۱۵۸۰ء میں قید کر لیا۔ عثمانیوں کا ساتھ چھوڑنے اور ایرانیوں کے ساتھ تعاون سے انکار کرنے پر اسے الموت کے قلعے میں نظربند کر دیا گیا، لیکن ۹۹۳ھ / ۱۵۹۵ء وہ قلعے سے نکل بھاگنے اور عثمان پاشا کی فوج میں دوبارہ شامل ہونے میں کامیاب ہو گیا۔ عثمان پاشا کی وفات پر وہ استانبول چلا گیا اور یانبولی میں اقامت گزیں ہو گیا۔ سلطان مراد ثالث نے اس کی بہادری اور وفاداری سے متاثر ہو کر اسے قریم کا خان مقرر کر دیا اور اسے بحری بیڑا دے کر وہاں بھیج دیا (رجب ۹۹۶ھ/مئی ۱۵۸۸ء)۔ قریم کے بیگوں نے اسے خان تسلیم کر لیا، لیکن زار روس اپنے امیدوار محمود گرای کی حمایت کرتا رہا۔ غازی گرای نے پولینڈ اور سویڈن سے اتحاد کے بارے میں گفت و شنید کا آغاز کیا اور ۹۹۹ھ/۱۵۹۱ء میں ماسکو کے خلاف یورش کی۔ اگلے سال قریم کے بیگوں نے روس کے خلاف پھر تاخت کی۔ جب سلطان نے اسے آسٹریا کے خلاف ہنگری میں نبرد آزما ہونے کے لیے طلب کیا تو غازی گرای نے روس سے صلح کر لی (رجب ۱۰۰۲ھ/اپریل ۱۵۹۴ء)۔ زار روس نے ہر سال بطور خراج دس ہزار روبل اور مقررہ شدہ مختلف تحائف بھیجنے کا عہد کیا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

ہنگری پہنچ کر اس نے راب/ ینق کے محاصرے میں شرکت کی (۱۰۰۲ھ / ۱۵۹۴ء کا موسم گرما)۔ اگلے برس اس نے مالداویہ اور افلاق کے باغی شہزادوں کو جادۂ اطاعت پر لانے کے لیے ایک طوفانی یلغار کی قیادت کی۔ جب سلطان نے اس کی یہ تجویز مسترد کر دی کہ مولداویہ کا علاقہ قریم کے کسی شہزادے کو جاگیر میں دے دیا جائے تو اس نے ۱۰۰۵ھ/ ۱۵۹۶ء کی مہم میں خود حصہ نہیں لیا اور اپنی جگہ اپنے قالغای (ولی عہد) فتح گرای کو بھیج دیا۔ اس کے نتیجے میں اسے معزول کر دیا گیا، لیکن تین ماہ بعد بحال کر دیا گیا۔ اب قریم پر قازقوں کے حملے کا اندیشہ تھا، اس لیے اس نے غازی کرمان کے قلعے کی تعمیر شروع کر دی۔ سلطان کے اصرار پر وہ ہنگری میں سلطانی فوج میں دوبارہ شامل ہو گیا (۱۰۰۶ھ/۱۵۹۸ء) اور سونبور (Szombor) کے سرمائی مقام میں مقیم رہا۔ اس کی یہ درخواست مسترد کر دی گئی کہ سلستر (Silistre) کی ایالت اسے بطور جاگیر (ارپالیق) عطا کر دی جائے، چنانچہ اس نے اگلے سال کے موسم سرما میں وہاں ٹھہرنے سے انکار کر دیا (۱۰۰۸ھ / ۱۵۹۹-۱۶۰۰ء)۔ سلطان سے منحرف کرنے کے لیے آسٹریا والوں نے غازی گرای کو ہر سال دس ہزار اشرفیاں دینے کی پیشکش کی۔ جب اس نے اپنے طرز عمل کے باعث اپنی حکومت کو خطرے میں دیکھا تو وہ دوبارہ ہنگری آنے کے لیے مان گیا (۱۰۱۱ھ / ۱۶۰۲ء)۔ اس نے اگلے سال کا موسم سرما پیچ (Pécs) میں گزارا اور شعر و شاعری سے لطف اندوز ہوتا رہا۔ اگلے سال کے موسم بہار میں وہ قریم چلا آیا۔ اس کے سفیروں نے شاہنشاہ (روس) کے وفد سے کلوزوار (Klausenburg) کے مقام پر صلح کی شرائط کے بارے میں گفت و شنید کی، مگر کوئی نتیجہ نہ نکلا۔ ۱۰۰۱ھ/ ۱۵۹۳ء تا ۱۰۱۵ھ / ۱۶۰۶ء کی جنگ میں غازی گرای نے سیاسی اور فوجی لحاظ سے نمایاں حصہ لیا ۔

جب صلح نامے پر دستخط ہو گئے تو اس نے زار روس کے خلاف پولینڈ سے دوبارہ اتحاد کر لیا۔ سلطان نے اسے جلالیوں کے خلاف جنگ میں دس ہزار فوجی بھیجنے کا حکم دیا، لیکن اس نے صرف تھوڑی سی فوج بھیج دی۔ اگلے برس (۱۰۱۶ھ / ۱۶۰۷ء) اسے شیروان کے راستے ایران کے خلاف پیش قدمی کا حکم ہوا (فریدون: منشآت السلاطین، بار ثانی، ۲: ۱۱۹)، لیکن وہ طاعون سے وفات پا گیا (شعبان ۱۰۱۶ھ/ نومبر ۱۶۰۷ء)۔ اس

کے بیٹے اور جانشین قالغای تقتمش کو قریم کے بیگوں نے خان بنا لیا، لیکن باب عالی نے اسے خان تسلیم کرنے سے انکار کر دیا.

غازی گرای قریم کا عظیم القدر خان تھا۔ عثمانی سلطان قریمی فوجوں کو تابع فرمان دیکھنا چاھتا تھا اور قریم کے امرا باب عالی کی مداخلت سے آزاد رهنا چاهتے تھے۔ غازی گرای نے اپنے لیے جو راستہ اختیار کیا وہ ان دونوں کے بین بین تھا۔ اس کے زمانۂ اقتدار میں باب عالی سے تعاون سرگرمی سے جاری رها اور انتظامیہ اور تعلیم و ثقافت میں عثمانی اثر و رسوخ اور زیادہ بڑھ گیا۔ چرکسی غلاموں میں سے مختلف عہدےدار بھرتی کیے جاتے تھے، مثلاً قپو آغاسی (اشک آغاسی، باش آغا)، جن کا حکومت میں اثر و رسوخ وزیر اعظم سے کم نہ تھا۔ گھڑسوار بندوقچیوں (تفنگچیوں) کا ایک دستہ بھی حکمران کی حفاظت کے لیے تشکیل دیا گیا.

غازی گرای حقیقی معنوں میں ادیب بھی تھا۔ قریمی ادب اور عثمانی شاعری میں اس کا منفرد مقام ھے۔ عربی، فارسی، قریمی، چغتائی اور ترکی زبانوں کی نثر و نظم میں اس کی ادبی خدمات قابل ذکر۔ اس کا اسلوب بیان سادہ، صاف اور رواں دواں ھے۔ وہ غزائی اور خان غازی تخلص کرتا تھا.

اس نے ترکی شاعری میں شجاعت اور بہادری کے جذبات کی آمیزش کی، جس کی آگے چل کر تقلید کی گئی۔ اس کی تصانیف یہ ھیں: (۱) ایک مختصر سا دیوان (ناقص مخطوطہ، شائع کردہ I. H. Ertaylan (دیکھیے مآخذ)؛ (۲) مثنوی گل و بلبل، جو چغتائی ترکی میں ھے (Ertaylan، ص ۵ تا ۵۳، ۹۲)۔ یہ رائے ناقابل تسلیم ھے کہ مثنوی گل و بلبل، فضولی کی نیک و بد کے جواب میں لکھی گئی؛ (۳) ”قہوہ اور شراب کے درمیان مناظرہ“، جو اب نایاب ھے، (دیکھیے پیچوی، تاریخ ۲: ۲۰۱؛ (۴) نظم و نثر میں متعدد خطوط، جو انشا کے مجموعوں میں مختلف کتاب خانوں میں پائے جاتے ھیں، مثلاً موزۂ بریطانیہ، مخطوطہ اورینٹل، عدد ۱۲۲۶۱؛ دیکھیے نیز عبداللہ اوغلو حسن: قریم تاریخندہ اینت نوتلر و وثیقہلر، در آذربیجان یورت بلجیسی، ۳ (۱۹۳۲ء): ۱۱۸ تا ۱۲۲ و ۴ و ۵: ۱۰۹ تا ۱۶۶ و ۶ و ۷، ۹: ۲۳۹ تا ۲۵۲۔ نامق کمال کے ایک رومانی ناول میں اس کا ذکر نمایاں طور پر آتا ھے.

مآخذ: (۱) حسن اورتکین Hasan Ortekin: بورا غازی گرای، حیاتی و اثرلری، (غیر مطبوعہ، امتحانی مقالہ، ادارۂ تورکیات، استانبول)؛ (۲) C. M. Kartopeter: *The relations between the Crimean Tatras and the Ottoman Empire, 1578-1608*، (غیر مطبوعہ تحقیقی مقالہ، لنڈن یونیورسٹی، ۱۹۶۳ء)؛ (۳) I. H. Ertaylan: غازی گرای خان، حیاتی و اثرلری، استانبول ۱۹۵۸ء؛ (۴) ۱ ۱، ترکی، بذیل مادہ، مزید حوالوں کے ساتھ.

(HALIL INALCIK)

غازی گرای ثالث: خان قریم (۱۱۱۶ھ/ ۱۷۰۴ء تا ۱۱۱۸ھ/ ۱۷۰۷ء)۔ اس کے بھائی دولت گرای ثانی نے اسے رجب ۱۱۱۰ھ/جنوری ۱۶۹۹ء میں ”نورالدین“ [رَکْ باں] مقرر کیا، لیکن اس نے نوغای سے مل کر بغاوت کر دی اور اس کی پاداش میں معزول کر دیا گیا۔ اس کا باپ سلیم گرای [رَکْ باں] ۱۱۱۴ھ/ ۱۷۰۲ء میں مسند نشین هوا تو غازی گرای کو بلوا کر اسے قالغای [رَکْ باں] بنا دیا گیا۔ باپ کے انتقال کے بعد وہ قریم کا خان هوا (۴ رمضان ۱۱۱۶ھ/ ۳۰ دسمبر ۱۷۰۴ء)۔ باب عالی کے مصالحانہ رویے کے باوجود غازی گرای نے روس اور سویڈن کی جنگ میں روس کے خلاف منتقمانہ رویہ اختیار کیے رکھا۔ اس پر روس نے استانبول میں احتجاج کیا۔ اس کے علاوہ باب عالی نوغای کو عثمانی اقتدار کے تحت لانا چاھتا تھا، لیکن

غازی گرای ان تمام اقدامات میں مزاحم رہا۔ ان وجوہ کی بنا پر اسے معزول کر دیا گیا (ذوالحجہ ۱۱۱۸ھ / مارچ ۱۷۰۷ء) اور اسے قرن آباد (بلغاریہ) میں رہنے کا حکم ہوا، جہاں اس نے ربیع الثانی ۱۱۲۰ھ / جون ۱۷۰۸ء کو ۳۶ سال کی عمر میں طاعون سے وفات پائی۔

مآخذ: راشد: تاریخ ۳: ۱٦۸، ۱٤۲، ۲۰۱، ۲۱۰؛ (۲) نندی قلیلی محمد آغا سلاح دار: نصرت نامہ، مخطوطہ؛ (۳) سید محمد رضا: السبع السیار فی اخبار ملوک التاتار، قازان ۱۸۳۲ء، ۲۲۰ ببعد؛ (۴) بذیل مادہ غازی گرای ثالث از Halil Inalcik جس میں اضافی حوالہ جات ہیں۔

(Halil Inalcik)

• **غازی محمد**: جسے کَزی [قاضی] ملّا کے نام سے پکارتے ہیں، قفقاز کی جنگ آزادی کا ایک مسلمان رہنما (دیکھیے مادہ داغستان)۔

(ادارہ وو لائڈن)

غازی میاں: جو عام طور پر سپہ سالار مسعود غازی کے لقب سے معروف ہیں، ہندوستان کے قدیم ترین اور مشہور ترین اولیاء میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کا مزار بہڑائچ (اتر پردیش، بھارت) میں ہے۔ ضیاءالدّین برنی کے مطابق وہ سلطان محمود غزنوی کی فوج کے ایک سپاہی تھے، جبکہ ابوالفضل کا بیان ہے کہ وہ سلطان کے عزیز (خویشاوند) تھے۔ عبدالقادر بدایونی نے خیرآباد کے ایک ولی کے حوالے سے لکھا ہے کہ وہ افغان تھے جو شہادت سے سرخرو ہوئے۔ ان کی ابتدائی زندگی کے حالات معلوم نہیں ہو سکے۔ اس لئے آنے والی نسلوں نے ان کے سوانح میں خیالی اور رومانی داستانیں شامل کر دی ہیں۔ عبدالرحمن نے مراۃ مسعودی میں، جو جہانگیر کے عہد (۱۰۱۴ھ / ۱۶۰۵ء تا ۱۰۳۷ھ / ۱۶۲۷ء) میں لکھی گئی ہے، ان سب داستانوں کو شامل کر لیا ہے، اگرچہ مصنف کا دعوٰی ہے کہ اس نے غزنوی عہد کی ایک مفقود تاریخ، تاریخ ملا محمد غزنوی سے بھی استفادہ کیا ہے۔ یہ مسلمہ امر ہے کہ جوانی میں غازی میاں اپنے باپ سالار ساہو کے ہمراہ جنگوں میں شریک رہے۔ سولہ برس کی عمر میں وہ ہندوستان پر چڑھائی کے لیے نکلے۔ ستر کھ (بارہ بنکی) کو اپنا فوجی مرکز بنا کر انہوں نے اطراف میں اپنے ماتحتوں کو فتوحات اور اشاعت اسلام کے لیے بھیجا۔ سید سیف الدّین اور میاں رجب بہڑائچ کی طرف بھیجے گئے۔ لیکن انہیں کامیابی نصیب نہ ہوئی۔ اس پر سالار مسعود خود جنگ کے لیے نکلے۔ ابتدا میں انہیں کامیابی ہوئی، لیکن آخر کار وہ شکست کھا گئے اور اپنے ہمراہیوں سمیت ۱۸ رجب ۴۲۴ھ / ۳۰ جون ۱۰۳۳ء کو شہادت سے سرفراز ہوئے۔ ان کے خادموں نے انہیں ایک جگہ دفن کر دیا، جو انہوں نے پہلے ہی اپنے لیے پسند کر لی تھی۔ ان کا نام اور ان کا مزار غزنوی اور غوری حملوں کے درمیانی عرصے میں بھی زندہ اور قائم رہا۔ یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ وہاں مسلمانوں کی آبادی موجود تھی جو ان کے مزار کی نگہبانی اور ان کی شہادت کی یاد تازہ کرتی رہی (Nizami: *Some Aspects of Religion and Politics in India during the 13th century*، ص ۷۶-۷۷، علی گڑھ ۱۹۶۱ء)۔

التتمش کا بیٹا نصیر الدین محمود دہلی کے خانوادے کا اولین شہزادہ تھا جس نے بہڑائچ میں اقامت اختیار کی۔ اس کی صوبے داری کے زمانے میں بہڑائچ کے اطراف میں مسلمانوں کی بستیاں قائم ہوئیں لیکن منہاج سراج نے شاہزادے کے جو حالات لکھے ہیں ان میں سالار مسعود کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ Fuhrer کا بیان ہے (*Archoeological Survey Report*، ص ۲: ۲۹۲) کہ سالار مسعود کے مزار پر پختہ عمارت

سب سے پہلے نصیر الدین محمود نے تعمیر کرائی تھی اور محمد بن تغلق (۷۲۵ھ / ۱۳۲۵ء تا ۷۵۲ھ / ۱۳۵۱ء) دہلی کا اولین سلطان تھا، جو مزار کی زیارت کے لیے آیا تھا۔

فیروز شاہ تغلق بھی زیارت کے لیے ۷۷۶ھ / ۱۳۷۴ء میں بھڑائچ آیا تھا۔ وہ یہاں کے روحانی ماحول سے اس قدر متأثر ہوا کہ اس نے درویشوں کی طرح سر بھی منڈا لیا اور آخرت کے خیالات میں مگن رہنے لگا (عفیف : تاریخ فیروز شاہی، ص ۴۷۲)۔ یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے بعض عمارتیں، کنوئیں، قبرستان اور برآمدے تعمیر کرائے تھے۔

برصغیر میں سالار مسعود کا مقبرہ ایک مقبول ترین زیارت گاہ ہے۔ ہر سال لاکھوں ہندو اور مسلمان یہاں زیارت کے لیے آتے ہیں۔ غازی میاں، جو بالا میاں، بالا پیر، ہتیالہ پیر وغیرہ کے ناموں سے بھی معروف ہیں، کی داستان شمالی ہند کی ثقافتی زندگی، خاص طور پر مشرقی اتر پردیش، بہار اور مشرقی بنگال (بنگلہ دیش) کے دیہات میں ایک منفرد مقام رکھتی ہے۔ عوام میں ان کے متعلق کئی حکایات مشہور ہیں۔ اتر پردیش (بھارت) کے کئی شہروں اور دیہاتوں (میرٹھ، سنبھل اور بدایوں) میں ان کی یاد میں بہت سی تقریبات منائی جاتی ہیں اور میلے بھی لگتے ہیں۔ شمالی ہند کے بہت سے شہروں کی قدیم قبروں کو ان کے ساتھی شہدا کی قبریں سمجھا جاتا ہے (مثلاً بدایوں میں میران ملہم کے مرقد کے لیے دیکھیے : رضی الدین : کنز التواریخ، ص ۱۰۵، بدایوں، ۱۹۰۷ء)۔ مشرقی بنگال (بنگلہ دیش) کے بعض دیہات میں غازی میاں کی داستان نے ایک مقبول عام توہم پرستی کی صورت اختیار کر لی ہے، جہاں کہ ان کے نام کی بہت سی قبریں بن گئی ہیں اور ہزاروں ہندو اور مسلمان دیہاتی نذریں لاتے ہیں۔ لوگوں کا اعتقاد ہے کہ ان کی شہادت اس وقت ہوئی جبکہ ان کی شادی کی تقریبات ہو رہی تھیں؛ اسی لیے اس واقعہ نے دوہرے عرس کی شکل اختیار کر لی ہے۔ ان کی یاد میں بعض مقامات پر جیٹھ کے مہینے (مئی۔ جون) کی پہلی اتوار کو علموں (جھنڈوں) کے ساتھ عروسی جلوس نکالے جاتے ہیں۔ چونکہ اس تہوار میں بعض غلط رسوم شامل ہو گئی تھیں، لہٰذا سکندر لودھی (۸۹۴ھ / ۱۴۸۹ء تا ۹۲۳ھ / ۱۵۱۷ء) نے اس کو بند کر دیا، لیکن بعد میں پھر ہونے لگا۔ ایک دفعہ شہنشاہ اکبر نے پہچانے بغیر اس تیوہار کو آگرہ کے نواح میں دیکھا تھا۔ غازی میاں کی شہادت کا دن ہر سال ماہ رجب کی بارھویں تیرھویں اور چودھویں تاریخ کو منایا جاتا ہے۔

مآخذ : غازی میاں کے متعلق سب سے پہلا حوالہ امیر خسرو کی اعجاز خسروی (طبع نولکشور، ۲ : ۱۰۰) میں ملتا ہے، جس میں مصنف نے ان کی ملک گیر مقبولیت کا ذکر کیا ہے۔ دیگر مآخذ کے لیے دیکھیے (۱) ضیاء الدین برنی : تاریخ فیروز شاہی، سلسلہ بنگال ایشیاٹک سوسائٹی، ۴۹۱؛ (۲) ابن بطوطہ : الرحلۃ، ۲ : ۶۹-۷۰، قاہرہ ۱۳۴۶ھ / ۱۹۲۸ء؛ (۳) عفیف : تاریخ فیروز شاہی، سلسلہ بنگال ایشیاٹک سوسائٹی، ۲۳۰؛ (۴) عبداللہ : تاریخ داؤدی، ص ۲۸، علی گڑھ ۱۹۵۴ء؛ (۵) نعمت اللہ : تاریخ خان جہانی، ۱ : ۲۱۷، ڈھاکہ ۱۹۶۰ء؛ (۶) ابوالفضل : اکبر نامہ، سلسلہ بنگال ایشیاٹک سوسائٹی، ۲ : ۱۴۰؛ (۷) عبدالقادر بدایونی : منتخب التواریخ، سلسلہ بنگال ایشیاٹک سوسائٹی، ۳ : ۲۷؛ (۸) فرشتہ : تاریخ فرشتہ، طبع نولکشور، ۱ : ۲۹۱؛ (۹) عبدالرحمٰن : مرآۃ مسعودی (مخطوطہ کے لیے دیکھیے، Storey، عدد ۱۰۰۶-۷)؛ (۱۰) داراشکوہ : سفینۃ الاولیاء، نول کشور، کانپور ۱۹۰۰ء، ص ۱۶۰ : ۱-۱۶۰؛ (۱۱) غلام معین الدین عبداللہ : معارج الولایت، مقالہ نگار کا ذاتی نسخہ، ۲ : ۴۹۴-۵۰۵؛ (۱۲) غلام سرور :

خزینۃ الاصفیاء ۲: ۲۱۷ تا ۳۲۲، مطبوعہ نول کشور، ۱۸۷۳ء؛ (۱۳) محمد عباس خان شروانی: حیات مسعودی (اردو) علی گڑھ ۱۹۳۰ء؛ (۱۴) عنایت حسین: غزانامۂ مسعود (اردو)، لکھنؤ ۱۸۹۳ء؛ (۱۵) R. Greeven: *The heroes five*، الہ آباد ۱۸۹۳ء؛ (۱۶) Garcin de Tassy: *Memoire sur la religion musulmane dans L'Inde*، ص ۷۲ تا ۹۷، پیرس ۱۸۶۹ء؛ (۱۷) *Asiatic Annual Register*، ج ۶، (۱۸۰۱)؛ (۱۸) *JASB*، ۱۸۹۲ء، اضافی شمارہ، ص ۱۷؛ (۱۹) *Statistical and descriptive account of North-West provinces of India*، الہ آباد ۱۸۷۳ء؛ (۲۰) *District Gazetteers of the United Provinces of Agra and Oudh*، ج ۴۰، بہرائچ، طبع H.R. Nevill، الہ آباد ۱۹۰۳ء؛ (۲۱) Dowson, Elliot: *History of India*، ۲: ۵۱۳ تا ۵۴۹؛ (۲۲) *Voyages de Nikolaas van Graaf aux Indes orientales*، ایمسٹرڈم ۱۷۱۹ء۔

(K. A. NIZAMI)

غَازِیَۃ : (ع)، جمع غَوازِی، مصر کی ان رقاصہ عورتوں کی قوم کا نام جو خود اپنے آپ کو بَرامکہ کہتی ہیں۔ ان دونوں ناموں کی ابتدا کے بارے میں وثوق سے کچھ نہیں کہا جا سکتا (دیکھیے *Revue du Monde Mus.*، ۲: ۱۱۰، ۱۲۰)۔ لین Lane کا بیان ہے کہ غوازی دوسری جماعتوں سے الگ تھلگ رہتی ہیں اور صرف اپنی ہی ذات میں شادی بیاہ کرتی ہیں۔ ان کے مرد جب اپنی عورتوں کے ساتھ گویوں اور سازندوں کی حیثیت سے نہیں جاتے، تو گھروں میں نوکریاں کر لیتے ہیں یا کوئی چھوٹی موٹی تجارت۔ ان سازندوں کو غزواتی کہتے ہیں۔ پہلے یہ عورتیں گلی کوچوں میں تماشا دکھاتی پھرتی تھیں، لیکن ۱۸۳۴ء میں اس کی ممانعت کر دی گئی کیونکہ وہ عصمت فروشی کے سلسلے میں بدنام ہو گئی تھیں۔

مآخذ: (۱) Burkhardt: *Arabic Proverbs*، ص ۳۹۰؛ (۲) Lane: *Manners and Customs of the Modern Egyptians*، ۲: ۱۹۔

(وؤ، لائیڈن، بار دوم)

غَاشِیَۃ : (ع)، غلاف، خصوصاً زین کا غلاف، سلجوقوں، مملوکوں وغیرہ کے ہاں شاہی غاشیہ منصب بادشاہت کا ایک نشان سمجھا جاتا تھا اور اسے عام جلوسوں میں بادشاہ کے آگے آگے اٹھا کر لے جاتے تھے (دیکھیے C. H. Becker: *La Ghâshiya comme emblème de la royauté*، در *Centenaire de M. Amari*، ۲: ۱۳۸ ببعد)۔ غاشیۃ استعارتاً اس انتہائی بدقسمتی اور مصیبت کو بھی کہتے ہیں جو کسی شخص پر نازل ہو۔ اس مفہوم میں یہ لفظ سورۃ ۸۸ آیہ ۱ میں یوم حساب یا نار جہنم کے مفہوم میں آیا ہے [هَلْ اَتٰكَ حَدِيْثُ الْغَاشِيَةِ] اور اسی بنا پر اس سورت کا نام الغاشیۃ رکھا گیا ہے۔

(وو، لائیڈن، بار اول)

اَلْغَاشِیَۃ : (ڈھانپ لینے والی، اپنے سایے میں چھپا لینے والی، ابن عربی: (تفسیر، ۲: ۱۹۰) الغاشیہ کے معنی الداھیہ یعنی خوف زدہ کر دینے والی، آفت اور مشکل گھڑی لکھے ہیں اور کہا ہے کہ اس سے مراد قیامت کبری ہے جو لوگوں پر چھا جائے گی اور نور ذاتی کی تجلی سے سب پر فنا طاری ہو جائے گی)۔ قرآن مجید کی ایک سورت کا نام ہے جو مصحف مقدس میں سورۃ الاعلٰی کے بعد اور سورۃ الفجر سے قبل درج ہے۔ عدد تلاوت اٹھاسی (۸۸) ہے مگر ترتیب نزول کے اعتبار سے اس کا عدد اڑسٹھ (۶۸) ہے اور سورۃ الذّاریٰت کے بعد اور سورۃ الکہف سے قبل نازل ہوئی (الاتقان فی علوم القرآن ۱: ۱۱؛ الکشاف ۴: ۷۴۲ - ۷۴۳؛ روح المعانی ۳۰: ۱۱۲؛ تفسیر المراغی ۳۰: ۱۳۹)۔ امام علی بن محمد الخازن البغدادی (لباب التاویل فی معانی

التنزیل ٤ : ٣٩٩) کے اندازے کے مطابق اس سورت میں چھبیس (٢٦) آیات، بانوے (٩٢) کلمات اور تین سو اکیاسی (٣٨١) حروف ہیں۔ یہ سورة بالاتفاق مکی ہے (فتح البیان ١٠ : ٢٢٤؛ روح المعانی ٣٠ : ١١٢؛ تاج التفاسیر ٢ : ٢٣٥؛ تفسیر البیضاوی، ص ٥٠٣؛ تفسیر المراغی ٣٠ : ١٢٩).

امام ابو بکر بن العربی الاندلسی (احکام القرآن، ص ١٩١٢) کے مطابق اس سورت کی ایک آیت سے دو فقہی مسائل کا استنباط ہوتا ہے؛ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم جمعہ کی نماز میں سورت الجمعہ کے ساتھ سورت الغاشیہ کی تلاوت فرمایا کرتے تھے (روح المعانی ٣٠ : ١١٢؛ السیوطی : الدر المنثور ٦ : ٣٤٢)۔ حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے فرمایا ہے کہ جو شخص سورت الغاشیہ کی تلاوت کرے گا قیامت میں اللہ تعالٰی کے حضور میں اسے حساب کتاب میں آسانی نصیب ہوگی (الکشاف ٤ : ٥٤٧؛ تفسیر البیضاوی، ص ٥٠٣؛ الدر المنثور ٦ : ٣٤٢).

گزشتہ سورت (الاعلٰی) کے ساتھ اس کے ربط کے سلسلے میں مفسرین نے کہا ہے کہ گزشتہ سورت میں مومن اور کافر کے ساتھ ساتھ جنت اور دوزخ کا اجمالی تذکرہ ہے۔ اب اس سورت میں اسی اجمال کی قدرے تفصیل بیان فرمائی گئی ہے (البحرالمحیط، ٨ : ٤٦٠؛ تفسیر المراغی ٣٠ : ١٣٩؛ روح المعانی، ٣٠ : ١١٢؛ الدراللقیط ٨ : ٤٦٠).

یہ سورت قلب انسانی کو دو میدانوں میں اللہ کی قدرت و عظمت اور جلال و جبروت کے مشاہدات کی دعوت دیتی ہے؛ ایک میدان تو آخرت کے وسیع اور بے پایاں میدان کے مشاہدات ہیں جو ہول و عبرت سے لبریز ہیں، دوسرا میدان یہ وسیع و عریض کائنات ہے جس کی بے پناہ وسعتیں اور بے پایاں حسن و جمال انسان کے سامنے قدرت ربانی کے مشاہدات پیش کرتا ہے (سید قطب : فی ظلال القرآن ٣٠ : ١٣٤)۔ سورة الغاشیہ تین مقاصد پر مشتمل ہے۔ پہلا مقصد جنت اور دوزخ کے ساتھ اہل جنت اور اہل دوزخ کا بیان ہے؛ دوسرا مقصد اللہ تعالٰی کے اعجاز قدرت میں اور کمال صناعی کی تفصیل پر مشتمل ہے: تیسرے مقصد میں اللہ کے رسول صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ اللہ کی طرف سے موصول ہونے والے احکام شریعت اور اوامر و نواہی کی تبلیغ و دعوت کا سلسلہ جاری رکھیں (تفسیر المراغی)۔ اس سورت میں کائنات کے عجائب و غرائب پر غور کرنے اور قیامت کی ہولناکیوں سے عبرت حاصل کرنے کی تلقین ہے۔ ساتھ ساتھ یہ بھی بتا دیا گیا ہے کہ انبیاء کرام کی بے لوث تبلیغ پر کان نہ دھرنے والے گمراہ اور مفسد لوگوں کے لیے بڑا خوفناک عذاب ہے (طنطاوی جوہری : الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم ٢٥ : ١٣٨)۔

مآخذ : (١) ابن منظور : لسان العرب، بذیل مادہ؛ (٢) امام راغب : مفردات القرآن، بذیل مادہ؛ (٣) الخازن : لباب التاویل، قاہرہ، ١٣٠٦ھ؛ (٤) البیضاوی : تفسیر، قاہرہ، ١٩٥٥ء؛ (٥) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ، ١٩٤٦ء؛ (٦) محمد میر غنی المکی : تاج التفاسیر، قاہرہ، ١٣٠٦ھ؛ (٧) المراغی : تفسیر، قاہرہ، ١٩٤٦ء؛ (٨) الآلوسی : روح المعانی، قاہرہ تاریخ ندارد؛ (٩) السیوطی : الاتقان فی علوم القرآن، قاہرہ، ١٩٥٠ء؛ (١٠) وہی مصنف : الدرالمنثور، قاہرہ، ١٣٠٦ھ؛ (١١) ابوحیان الغرناطی : الدراللقیط، الریاض، تاریخ ندارد؛ (١٢) وہی مصنف : البحر المحیط، الریاض، تاریخ ندارد؛ (١٣) ابن عربی : تفسیر، قاہرہ، ١٣٠٦ھ؛ (١٤) ابوبکر ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ، ١٩٥٨ء؛ (١٥) طنطاوی: الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم، قاہرہ، تاریخ ندارد؛ (١٦) سید قطب : فی ظلال القرآن، بیروت، تاریخ ندارد۔

(ظہور احمد اظہر)

⊗ غافر: رک بہ المؤمن (سورۃ) ۔

⊗ **الغافر**: (ع): اللہ تعالٰی کے اسماے حسنٰی میں سے ایک اسم ہے اور غَفَرَ، یَغْفِرُ (بمعنی ڈھانپنا، چھپانا، پردہ پوشی کرنا، گناہ معاف کرنا) سے اسم فاعل ہے ۔ مندرجہ بالا معانی کے علاوہ الغافر کے مفہوم میں یہ بات بھی شامل ہے کہ وہ معبود حقیقی اپنے بندوں کو عذاب سے بچانے والا ہے، نیز یہ کہ محشر کے روز ان کے گناہوں پر پردہ ڈال کر انھیں ذلت و رسوائی سے بچا لے گا ۔ غُفران، مَغْفِرَت اور اِسْتِغْفار وغیرہ الفاظ اسی مادہ غفر سے ہیں ۔ قرآن مجید میں ایک جگہ غَافِرِ الذَّنْبِ (۴۰ [المؤمن]: ۳) یعنی گناہ معاف کرنے والا، دوسری جگہ وَاَنْتَ خَیْرُ الْغٰفِرِیْنَ (۷ [الاعراف]: ۱۵۵) اور تو سب سے بہتر بخشنے والا ہے، آیا ہے ۔ اسی لفظ غفر سے الغفور اور الغفار دونوں مبالغے کے صیغے اسماے حسنٰی میں سے ہیں ۔ لفظ غفار تو قرآن مجید میں صرف پانچ مرتبہ آیا ہے، البتہ غفور بکثرت آیا ہے اور اکثر و بیشتر لفظ رحیم کے ساتھ ۔ غفور اور غفار کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالٰی کی صفت عفو و بخشش اور کرم و عطا بے حساب ہے، یعنی اس کی ذات کریمی کی شان یہ ہے کہ بندوں کے گناہ کتنے ہی کیوں نہ ہوں، جب کوئی بندہ اپنے گناہوں کا صدق دل سے اعتراف کر کے توبہ کرتا اور معافی مانگتا ہے تو وہ اسے معاف کر دیتا ہے ۔ اس میں یہ مفہوم بھی شامل ہے کہ وہ مالک الملک گناہوں کا احساس اپنے بندوں کے دلوں سے مٹا دیتا ہے ۔ اللہ تعالٰی کو اپنی صفت غفران و مغفرت اتنی پسند ہے کہ وہ بار بار اور بکثرت معافی دیتا ہے ۔ اس نے اپنے بندوں کو دعوت عام دے رکھی ہے کہ گناہوں اور خطاؤں کی معافی مانگو، میں تمھارے سارے گناہ بخش دوں گا ۔ اس کے سوا ایسا کر بھی کون سکتا ہے؟ احادیث میں آیا ہے کہ اللہ تعالٰی سے گناہوں کی معافی مانگنے والا شخص اللہ کے ہاں بڑا پیارا اور محبوب ہے ۔

مآخذ: (۱) الراغب الاصفہانی: مفردات، بذیل مادہ غفر؛ (۲) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ غفر؛ (۳) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ غفر؛ (۴) مجد الدین الفیروز آبادی: بصائر ذوی التمییز، ۴: ۱۳۶ تا ۱۳۹؛ (۵) قاضی محمد سلیمان سلمان منصور پوری: معارف الاسمی شرح اسماء اللہ الحسنٰی (لاہور ۱۹۳۰ء)، ص ۹۳، ۹۶، ۸۲، ۸۳، ۹۳، ۱۹۳؛ نیز تفاسیر و کتب احادیث بمدد اشاریہ ۔

(عبدالقیوم)

* **الغافقی**: محمد بن قَسّوم بن اسلم، چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی کا اندلسی عالم اور معالج امراض چشم ۔ تذکرہ نگار اس کی زندگی کے بارے میں کسی قسم کی معلومات بہم نہیں پہنچاتے ۔ بیان کیا جاتا ہے کہ قرطبہ اس کا مولد و منشا تھا اور وہ عرصہ دراز تک وہاں لوگوں کا علاج معالجہ کرتا رہا ۔ Wüstenfeld کے مطابق مشہور ماہر امراض چشم اور کتاب الادویہ المفردہ کا مصنف ابوجعفر احمد بن محمد الغافقی اس کا بیٹا تھا ۔

محمد الغافقی کی یادگار کتاب المرشد فی الکحل ہے، جس کا واحد نسخہ اسکوریال (عدد ۸۳۵) میں ہے ۔ یہ کتاب ان تمام معلومات کا خلاصہ ہے، جو امراض چشم کے علاج کے بارے میں مصنف کے زمانے میں مشرق و مغرب کے تمام عربوں کو حاصل تھیں ۔ کتاب چھ ابواب میں منقسم ہے جس کا پانچواں باب (جزوی طور پر) اور چھٹا باب (کاملاً) آنکھوں کے علاج اور ان کی حفاظت کے لیے وقف ہے ۔

اگرچہ کتاب المرشد امراض چشم کے علاج کے بارے میں المغرب کی عظیم الشان تصنیف سمجھی جاتی ہے، لیکن درحقیقت یہ ایک ایسی

ضخیم تصنیف ہے جس میں مصنف نے ذاتی طور پر کچھ اضافہ نہیں کیا اور عام علاج کی نسبت امراض چشم کے علاج کا باب نہایت مختصر ہے (Hirschberg)۔ اگر اس کتاب کا عصر حاضر کے علم سے مقابلہ کیا جائے تو اس کے مواد کی ترتیب اور خاکہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم اس میں اس عہد کے طبی علم کی ایک ایسی جھلک دیکھ سکتے ہیں جو کہ امراض چشم کے قدیم اور جدید طریقہ علاج کی درمیانی کڑی ہے۔

مآخذ: (۱) L. Leclerc: *Historie de la medicine arabe*، پیرس ۱۸۷۶ء، ج دوم؛ (۲) F. Wustenfeld: *Geschichte der arabischen Arzte und Naturfoscher*، گوٹنگن ۱۸۴۰ء؛ (۳) J. Hirschberg: *Die arabischen Lehrbucher der Augenheilkunde*، برلن ۱۹۰۵ء؛ (۴) M. Meyerhof: *L' Ophtalmologie de Mahammad al-Ghafiqi*، بارسیلونا ۱۹۳۳ء؛ (۵) P. Pansier: *Breve conspecto de la oftalmologia arabe*، (طبع) ترجمہ و حواشی از J. M. Millas Vallicrosa، بارسیلونا ۱۹۵۶ء۔

(T. SARNELLI)

غالب: میرزا اسد اللہ خان نام، برصغیر پاکستان و ہند کے نامور اردو اور فارسی شاعر، رجب ۱۲۱۲ھ/ ۲۷ دسمبر ۱۷۹۷ء کی رات کو طلوع سحر سے چار گھڑی پہلے آگرے میں پیدا ہوئے (اردوے معلّی، ص ۶۲، ۲۹۲؛ کلّیات نثر غالب، ص ۵۵، ۱۰۳؛ خروشِ کاویانی، ص ۱۳۱؛ احوال غالب، ص ۲۷؛ یادگار غالب، ص ۹؛ غالب، ص ۱)۔

غالب کے دادا قوقان بیگ خان اس زمانے میں سمرقند سے ہندوستان آئے تھے جب سلطنت مغلیہ کا چراغ ٹمٹا رہا تھا۔ وہ کچھ مدت معین الملک ناظم پنجاب کے پاس ملازم رہے۔ جب شاہ عالم ثانی الہ آباد سے دہلی پہنچا اور عنان نظم و نسق حکومت ذوالفقار الدولہ نجف خان کے ہاتھ میں آئی تو قوقان بیگ خان پچاس گھوڑوں اور نقارہ و نشان کے ساتھ شاہی فوج میں ملازم ہو گئے اور انھیں ضلع بلند شہر میں پہاسو کا تعلّقہ ذات اور رسالے کو تنخواہ کے لیے مل گیا (اردوے معلّی، ص ۶۲؛ احوال غالب، ص ۲۷)۔ عام خیال یہ ہے کہ قوقان بیگ خان کی عمر شاہی منصب داری میں تمام ہوئی۔ ایک بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ عالم ثانی کی سلطنت کا شیرازہ درہم برہم ہونے لگا تو قوقان بیگ خان نے جے پور میں ملازمت اور آگرے میں سکونت اختیار کر لی (انتخاب یادگار، ص ۴۲)۔ ان کی اولاد میں چار بیٹے اور تین بیٹیاں تھیں (نادراتِ غالب، حصہ مکتوبات، ص ۹۳)۔ ان میں سے صرف دو کے نام معلوم ہیں، یعنی ایک تو غالب کے والد عبداللہ بیگ خان تھے اور دوسرے ان کے چھوٹے بھائی نصر اللہ بیگ خان۔

عبداللہ بیگ خان پہلے لکھنؤ میں آصف الدّولہ کے پاس اور پھر حیدر آباد میں نظام علی خان کے پاس تین سو سواروں کی جمعیت سے ملازم ہوئے۔ آخری ملازمت جاتی رہی تو ریاست الور کا قصد کیا۔ وہاں ایک سرکش زمیندار کی سرکوبی کے لیے فوج جا رہی تھی، جس میں عبداللہ بیگ خان کو بھی شامل کر دیا گیا۔ اتفاق سے اس لڑائی میں وہ شہید ہو گئے اور راج گڑھ میں مدفون ہوئے (اردوے معلّی، ص ۶۲؛ احوال غالب، ص ۲۷؛ کلیات نظم غالب، ص ۳۳۹)۔ والی الور نے دو گاؤں سیر حاصل اور کسی قدر روزینہ مرحوم کے بچوں کے لیے مقرر کر دیا (کلیات نثر غالب، ص ۲۲۰؛ یادگار غالب، ص ۱)۔

عبداللہ بیگ خان کی شادی آگرے کے رئیس خواجہ غلام حسین خان کمیدان کی

بیٹی عزت النسا بیگم سے ہوئی تھی (اردوے معلّی، ص ۲۹۲؛ مکتوب غالب، بحوالۂ زمانہ، کانپور، جولائی ۱۹۳۶ء، ص ۱۰۶) - انھوں نے تین بچے یادگار چھوڑے، ایک بیٹی اور دو بیٹے - اس وقت بیٹوں میں سے اسد اللہ بیگ خان غالب کی عمر پانچ برس کی تھی اور یوسف خان کی تین برس کی۔

عبداللہ بیگ خان کے بعد بچوں کی پرورش نصر اللہ بیگ خان نے سنبھال لی، جو مرہٹوں کی طرف سے آگرے کے صوبیدار تھے - ۱۸۰۳ء میں لارڈ لیک Lake نے آگرے پر چڑھائی کی تو نصر اللہ بیگ خان نے شہر اس کے حوالے کر دیا - لیک نے انھیں چار سو سواروں کا بریگیڈیر بنا دیا اور ایک ہزار سات سو روپے ذات کی تنخواہ مقرر کی - پھر نصر اللہ بیگ خان نے دو پرگنے، سونک اور سونسا، جو اب تحصیل متھرا میں ہیں، مرہٹوں سے بزور چھین لیے - لیک نے خوش ہو کر دونوں پرگنے بطریق استمرار انھیں دے دیے - اس طرح ذات کی تنخواہ کے علاوہ ڈیڑھ لاکھ کی جاگیر مل گئی - اس کے دس مہینے بعد ۱۸۰۶ء میں نصر اللہ بیگ خان ایک معرکے میں اچانک ہاتھی سے گر کر فوت ہو گیے (اردوے معلّی، ص ۱۰۶؛ احوال غالب، ص ۲۷ بعد) - جاگیر سرکار میں بازیافت ہو گئی اور رسالہ توڑ دیا گیا - اس میں سے پچاس سواروں کا ایک دستہ خواجہ حاجی کی سرکردگی میں نواب احمد بخش خان والی فیروز پور جھرکا کے حوالے کر دیا گیا (غالب، ص ۱۳۶؛ ذکر غالب، ص ۲۸)۔

نواب موصوف بعض جاگیروں کے سلسلے میں پچیس ہزار کی رقم سالانہ سرکاری خزانے میں داخل کیا کرتے تھے - ۴ مئی ۱۸۰۶ء کو لارڈ لیک نے حکم صادر کیا کہ اس رقم میں سے پندرہ ہزار پچاس سواروں کے دستے کی غور و پرداخت پر خرچ کیے جائیں اور باقی دس ہزار نصر اللہ بیگ خان کے پس ماندگان کو بطور وظیفہ دیے جائیں - پسماندگان میں ایک مرحوم کی والدہ تھی، تین بہنیں اور دو بھتیجے - نواب نے ۷ جون ۱۸۰۶ء کو لارڈ لیک سے ایک حکم حاصل کر لیا جس کا مضمون یہ تھا کہ نصر اللہ بیگ خان کے پس ماندگان کو صرف پانچ ہزار سالانہ دیے جائیں اور ان میں خواجہ حاجی بھی شامل ہوگا، جسے دو ہزار ملا کریں گے - گویا ایک مہینے اور تین دن میں اصل پس ماندگان کا وظیفہ دس ہزار سے گھٹ کر صرف تین ہزار رہ گیا - اس میں سے بھتیجوں کا حصہ پندرہ سو تھا، ساڑھے سات سو غالب کو اور اتنا ہی چھوٹے بھائی کو ملتا تھا (اردوے معلّی، ص ۱۰۵؛ پنجاب گورنمنٹ ریکارڈز؛ غالب، ص ۱۳۵ تا ۲۳۷؛ ذکر غالب، ص ۲۸ تا ۲۹)۔

خاندان میں کوئی بڑا تھا نہیں، عورتیں تھیں یا بچے، اس لیے دس ہزار بحال کرانے اور خواجہ حاجی کو پس ماندگان میں سے نکلوانے کی کوئی کوشش نہ ہو سکی - ۱۸۲۶ء میں غالب نے مقدمے کی سلسلہ جنبانی کی اور اس غرض سے کلکتے کا سفر اختیار کیا جس میں کچھ کم تین برس صرف ہوے۔

غالب نے ابتدائی تعلیم شیخ معظّم سے حاصل کی جو آگرے کے نامی معلموں میں سے تھے (یادگار غالب، ص ۱۳) - چودہ برس کی عمر تھی جب یزد کا ایک جلیل القدر امیر زادہ آگرہ پہنچا اور دو برس غالب کے ہاں مقیم رہا - وہ زردشتی پیدا ہوا تھا، لیکن اس نے پچاس برس تک بغداد کے عرب علما سے علوم عربی حاصل کیے تھے اور پھر زردشتی مذہب کو چھوڑ کر دائرۂ اسلام میں آ گیا تھا اور اس کا نام ہرمزد کی جگہ عبدالصمد رکھا گیا تھا (لطائف غیبی ص ۹۳؛ تیغ تیز، ص ۳۱ تا ۳۳؛ یادگار غالب،

ص ۱۲ تا ۱۴) ۔ غالب اپنے جاماسب عہد اور بزرجمہر عصر کہتے ہیں۔ اسی سے انہوں نے خالص فارسی کے لطائف اور عربی آمیختہ فارسی کے غوامض پر عبور حاصل کیا (خطوط غالب، ۲ : ۳۷۷)۔ ہندوستان سے واپس چلے جانے کے بعد بھی عبدالصمد نے غالب سے سلسلۂ مکاتبت جاری رکھا (درفش کاویانی، ص ۱۸)۔ شعر و سخن میں غالب مبدائے فیاض کے سوا کسی کے ممنون نہ ہوے اور سواد معنی کو طبعی جوہروں کے فروغ سے روشن کرتے رہے (کلّیات نثر غالب، ص ۱۰۰)۔ وہ دس سال کی عمر میں شعر کہنے لگے تھے (کلیات نثر غالب، ص ٦۷، ۲۳۹)۔ شروع میں میرزا بیدل، میرزا جلال اسیر اور شوکت بخاری کی طرز پر ریختہ کہتے تھے ۔ پندرہ برس کی عمر سے پچیس برس کی عمر تک خیالی مضامین لکھتے رہے ۔ دس برس میں ایک بڑا دیوان جمع ہو گیا ۔ نیک و بد کی تمیز پیدا ہوئی تو وہ دیوان یک قلم چاک کر دیا؛ صرف دس پندرہ شعر بطور نمونہ باقی رکھے ۔ پھر ایک نیا دل پذیر انداز پیدا کر لیا، جس کی وجہ سے عالمگیر شہرت پائی ۔ وہ عہد شباب میں فارسی شعر کہنے لگے اور ریختے کی طرف توجہ اس قدر کم ہو گئی کہ انہیں عام طور پر فارسی کا شاعر سمجھا جاتا تھا (عود ہندی، ص ۱۰۹؛ گلشن بے خار، ص ۱۰۳)۔ لال قلعے سے تعلق پیدا ہوا تو بادشاہ کی فرمائش پر نیز خاص مشاعروں کے لیے اردو غزلیں بھی کہیں ۔ چند قصیدے اور قطعے بھی عموماً اس زمانے کی یادگار ہیں۔

پہلے اردو میں اسد تخلص اختیار کیا تھا اور فارسی میں غالب، پھر اردو میں بھی غالب ہی تخلص کرنے لگے (اردوے معلّی، ص ۱۰۲، ۲۷۰)۔ اردو کے دیوان میں اسد تخلص کی غزلیں بھی خاصی تعداد میں موجود ہیں ۔ بعض میں اس تخلص کی جگہ پورا نام [اسد اللہ خاں] لکھ دیا ہے :

مارا زمانے نے اسد اللہ خاں تمہیں
وہ ولولے کہاں وہ جوانی کدھر گئی

طرز بیدل میں ریختہ لکھنا
اسد اللہ خاں قیامت ہے

غالب کی شادی ۷ رجب ۱۲۲۵ھ/۹ اگست ۱۸۱۰ء کو والی فیروز پور جھرکا کے چھوٹے بھائی نواب الٰہی بخش خاں معروف کی صاحبزادی امراؤ بیگم سے ہوئی (اردوے معلّی، ص ۱۰۲؛ غالب، ص ۳٦؛ ذکر غالب، ص ۴۴)۔ ان کے ہاں سات بچے ہوئے، لڑکے بھی اور لڑکیاں بھی؛ لیکن کسی کی عمر پندرہ مہینے سے زیادہ نہ ہوئی (اردوے معلّی، ص ۱۰۰)۔ آخر میں انہوں نے اپنی بیگم کے بھانجے زین العابدین خاں عارف کے چھوٹے بچے حسین علی خاں کو بیٹا بنا لیا تھا ۔ عارف کی وفات کے بعد ان کا بڑا بچہ باقر علی خاں بھی غالب ہی کے پاس آ گیا ۔ انہیں دونوں کو غالب اپنے بیٹے سمجھتے تھے (خطوط غالب، ۱ : ۱۱۱)۔

دہلی میں غالب کی آمد و رفت شادی کے ساتھ ہی شروع ہو گئی تھی؛ پھر انہوں نے یہیں مستقل سکونت اختیار کر لی ۔ اپنا مکان کوئی نہ بنوایا، ساری عمر کرایے کے مکانوں میں بسر کی یا ایک مدت تک میاں کالے صاحب کے مکان میں بغیر کرایے کے رہے (یادگار غالب، ص ۱۸)۔

شاہی دربار سے رسمی تعلق سے پہلے کے قیام دہلی کے یہ واقعات قابل ذکر ہیں :۔

(۱) خاندانی پنشن کا مقدمہ : غالب کے دعوٰی کی بنیاد یہ تھی ۔ (الف) ۴ مئی ۱۸۰٦ء کو جو حکم جاری ہوا تھا اس کا مسودہ سرکاری دفتر میں موجود ہے، بحالیکہ ۱۸۰٦ء کے حکم کا کوئی مسودہ

موجود نہیں، لہٰذا وہ جعلی ہے (پنجاب گورنمنٹ ریکارڈز؛ متفرقات غالب، ص ۱۱)۔

(ب) اگر پانچ ہزار کی رقم کو دس ہزار کی اس رقم کا حصہ قرار دیا جائے جو لارڈ لیک کی تجویز اور گورنر جنرل کی منظوری سے مقرر ہوئی تھی تو لارڈ لیک اوپر کی منظوری لیے بغیر تخفیف کے مجاز نہ تھے (پنجاب گورنمنٹ ریکارڈز)۔

(ج) بفرض محال پانچ ہزار ہی کی رقم کو درست سمجھا جائے، تو خواجہ حاجی کو کس بنا پر اس میں حصہ دار بنایا گیا، حالانکہ اس خاندان سے کوئی تعلق نہیں، سوائے اس کے کہ وہ میرے دادا کے سائیس کا بیٹا تھا (متفرقات غالب، ص ۶)۔

غالب نے اس سلسلے میں پانچ مطالبے پیش کیے تھے:۔

(الف) دفتر کے تمام کاغذات دیکھ کر میری معاش کی رقم متعین کی جائے، یعنی ۴ مئی ۱۸۰۶ء سے مجھے وظیفہ بحساب دس ہزار سالانہ دیا جائے:

(ب) کسی غیر کو اس معاش میں شریک نہ کیا جائے، یعنی خواجہ حاجی کو جو کچھ دیا گیا وہ میرے خاندانی وظیفے میں محسوب نہ ہو؛

(ج) یہ مدد معاش رئیس فیروز پور جھرکا سے متعلق نہ رہے بلکہ سرکاری خزانے میں منتقل ہو جائے؛

(د) جو رقم وصول ہو، حساب کر کے مجھے یک مشت دلائی جائے؛

(ہ) ان امور کے خاطر خواہ فیصلے کے علاوہ مجھے نیا خطاب اور اس کے شایان شان خلعت دیا جائے (کلیات نظم غالب، ص ۲۷۳ تا ۲۷۵)؛

تحقیق طلب امر یہ تھا کہ آیا لارڈ لیک بطور خود پہلے حکم کو بدل دینے کا مجاز تھا؟ حکومت نے اس نکتے کو نظر انداز کر کے صرف یہ دریافت کیا کہ حکم ثانی پر مہر اور دستخط لارڈ لیک ہی کے ہیں یا نہیں؟ جان میلکم نے، جو لارڈ موصوف کا سکرٹری رہ چکا تھا، مہر اور دستخط کے درست ہونے کی تصدیق کر دی؛ چنانچہ اس بنا پر غالب کا دعوی مسترد ہو گیا۔ مقدمہ ۱۸۴۴ء تک جاری رہا اور نتیجہ کچھ نہ نکلا۔ غالب پر قرضے کا بوجھ بڑھتا گیا، چنانچہ ۱۸۳۰ء میں پورا قرضہ چالیس ہزار اور پچاس ہزار کے درمیان تھا (متفرقات غالب، ص ۱۰۰)۔

۲ - دہلی کالج میں ملازمت کا واقعہ: جیمز ٹامسن James Thomson، جو حکومت صوبۂ مغرب و شمال کا سکرٹری تھا اور بعد میں گورنر بنا، دہلی کالج کے معائنے کے لیے آیا تو تجویز پیش کی کہ عربی کی طرح فارسی کی تعلیم کا بھی اعلی انتظام ہونا چاہیے۔ اس زمانے میں دہلی میں فارسی کے تین ممتاز استاد تھے: غالب، مومن اور صہبائی۔ غالب کو بلایا گیا اور وہ ملاقات کے لیے گئے تو پالکی باہر ٹھہرا کر انتظار کرتے رہے کہ صاحب معمول کے مطابق پیشوائی کے لیے آئیں۔ صاحب نے کہلا بھیجا کہ دربار میں آپ کی تعظیم بطور رئیس ہوگی، لیکن یہاں آپ ملازمت کے لیے آئے ہیں، لہٰذا تعظیم خارج از بحث ہے۔ غالب یہ جواب دے کر لوٹ گئے کہ ملازمت اعزاز بڑھانے کے لیے چاہتا ہوں نہ یہ کہ بزرگوں کا اعزاز بھی گنوا بیٹھوں (آب حیات، ص ۵۰۷ ببعد؛ مرحوم دہلی کالج، ص ۱۳۶)۔

۳ - گرفتاری: ۱۸۴۷ء میں غالب قمار بازی کے الزام میں گرفتار ہوئے۔ دربار شاہی اور بعض دوسری سفارشوں کے باوجود چھے ماہ قید بامشقت اور دس روپے کی سزا ہوئی۔ اپیل پر بھی فیصلہ بحال

رھا، البتہ یہ حکم ہو گیا کہ پچاس روپے دے کر مشقت معاف کرائی جا سکتی ہے۔ تین ماہ کے بعد سول سرجن دھلی کی سفارش پر رھائی پائی (یادگار غالب، ص ۲۷ تا ۲۹؛ دہلی کا آخری سانس، ص ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۵؛ غالب، ص ۱۷۸ تا ۱۸۹؛ ذکر غالب، ص ۸۲ تا ۸۵؛ کلام عاصی، ص ۲۶۳ ببعد)۔ [اسی قید کے زمانے میں غالب نے اپنا وہ زوردار فارسی ترکیب بند (ھفت بند) نظم کیا تھا جس کا مطلع ہے:

خواھم از بند بزندان سخن آغاز کنم
غم دل پردہ دری کرد فغان ساز کنم

اور اردو کی وہ غزل بھی جو یوں شروع ہوتی ہے:

ہم غمزدہ جس دن سے گرفتار بلا ہیں
کپڑوں میں جوئیں بخیے کے ٹانکوں سے سوا ہیں]

غالب نے اکبر شاہ ثانی کی مدح میں بھی قصیدہ کہا، لیکن دربار سے تعلق پیدا نہ ہوا۔ ۱۸۵۰ء میں بہادر شاہ ثانی کے پیر مولوی نصیر الدّین عرف کالے میاں اور حکیم احسن اللہ خان مدارالمہام کی سفارش پر غالب کو تیموری خاندان کی تاریخ فارسی میں لکھنے کے لیے پچاس روپے مشاھرے پر ملازم رکھا گیا۔ چھے پارچے اور تین رقم جواہر کا خلعت اور نجم الدولہ دبیر الملک نظام جنگ کا خطاب عطا ہوا (کلیات نثر غالب، ص ۲۷۱)۔ ۱۸۵۳ء میں ذوق کی وفات پر وہ بادشاہ کے استاد مقرر ہوے (یادگار غالب، ص ۳۵)۔ علاوہ بریں شہزادہ فتح الملک ولی عہد (اردو معلّی، ص ۱۰۵) اور شہزادہ خضر سلطان نے بھی شاگردی اختیار کر لی۔

غدر میں مغلیہ سلطنت کی بساط لپیٹی گئی تو قلعے کی تنخواہ ختم ہو گئی۔ خاندانی پنشن باغیوں کی اعانت کے الزام میں ضبط ہو گئی۔ اس زمانے میں نواب یوسف علی خان، والی رام پور، کے وظیفے پر گزر اوقات کرتے رہے۔ تین سال کے بعد نواب موصوف اور سر سید احمد خان کی کوشش سے خاندانی پنشن اور دربار و خلعت بحال ہوے اور دربار رام پور سے بھی باقاعدہ ایک سو روپے ماہوار ملتے رہے؛ بعض دوسرے امراء، روساء، شاہان اودھ اور راجاؤں سے بھی متفرق انعامات ملے۔

ملکہ وکٹوریہ کی مدح میں ایک قصیدہ لارڈ ایلن برا کے توسط سے پیش کیا تھا، جس پر دسمبر ۱۸۵۶ء میں ولایت سے حکم صادر ہوا کہ خطاب و خلعت اور پنشن کے متعلق گورنمنٹ کے ذریعے اطلاع دی جائے گی۔ چند مہینے بعد غدر شروع ہو گیا اور یہ تجویز بروے کار ہی نہ آ سکی (اردوے معلّی، ص ۲۱۴)۔

آخری عمر میں صحت بہت خراب ہو گئی تھی۔ موت سے چند روز پیشتر بے ہوشی کے دورے پڑنے لگے؛ پھر دماغ پر فالج گرا اور بے ہوشی ہی کی حالت میں ۲ ذوالقعدہ ۱۲۸۵ھ / ۱۵ فروری ۱۸۶۹ء کو بروز دو شنبہ بوقت ظہر وفات پائی۔ جنازے کی نماز دہلی دروازے کے باہر ہوئی اور انھیں درگاہ حضرت سلطان نظام الدینؒ میں چونسٹھ کھمبے کے پاس الٰہی بخش خان معروف کے قبرستان میں دفن کیا گیا (یادگار غالب، ص ۹۹ ببعد؛ غالب، ص ۳۲۱، ۳۷۰؛ ذکر غالب، ص ۱۲۲ تا ۱۲۴)۔ اس قبرستان کی پختہ چار دیواری ایک ہندو شاگرد نے بنوائی تھی (ذکر غالب، ص ۱۳۴)۔ اب غالب کی قبر پر سنگ مرمر کا ایک نہایت خوبصورت مقبرہ بن گیا ہے۔

فارسی اور اردو تصانیف نظم و نثر کی کیفیت یہ ہے:-

(۱) کلیات نثر فارسی: اس مجموعے میں تین حصے ہیں: پنج آہنگ، مہر نیمروز، دستنبو۔

(الف) پنج آہنگ: جیسا کہ اس کے نام سے

ظاہر ہے، یہ پانچ مختلف حصوں کا مجموعہ ہے: ایک میں فارسی مکتوب نگاری کے آداب والقاب ہیں؛ دوسرے میں مصادر و مصطلحات و لغات فارسی؛ تیسرے میں خود مصنف کے وہ منتخب اشعار جو مکاتب میں مختلف مطالب کے لیے استعمال کیے جا سکتے ہیں؛ چوتھے میں کتابوں کی تقریظیں، دیباچے، خاتمے اور متفرق مضامین اور پانچویں میں مصنف کے فارسی مکاتیب ۔ یہ مجموعہ غالب کے برادر نسبتی علی بخش خاں کی سعی و اہتمام سے مرتب ہوا، دو مرتبہ الگ چھپا، پھر کلیات میں شامل ہو گیا (کلیات نثر غالب، ص ۱ تا ۵؛ اردوے معلّی، ص ۲۶۹)؛

(ب) مہر نیمروز: تیموری خاندان کی تاریخ کا پہلا حصہ، جس کے لیے غالب ۱۸۵۰ء میں ملازم ہوئے تھے ۔ پوری کتاب کا نام پرتوستان تجویز ہوا تھا۔ پہلے حصے کا نام مہر نیمروز رکھا گیا تھا اور دوسرے کا ماہ نیم ماہ ۔ پہلا حصہ تیمور سے ہمایوں تک جون ۱۸۵۲ء میں لکھا جا چکا تھا ۔ پھر ابتداے آفرینش سے تیمور تک کا حال لکھ کر عیدالاضحی ۱۲۷۰ھ/۳ ستمبر ۱۸۵۴ء کو بادشاہ کے پاس پیش کر چکے تھے ۔ دوسرا حصہ شروع ہی نہ ہوا تھا کہ سلطنت کا نام و نشان تک مٹ گیا ۔ اس تصنیف کے تاریخی مطالب حکیم احسن اللہ خاں فراہم کرتے تھے اور غالب انھیں اپنے خاص انداز میں عبارت کا لباس پہنا دیتے (اردوے معلّی، ص ۱۰۶ ببعد؛ نادرات غالب، ص ۳۴ ببعد، ۹۳) ۔ یہ کتاب بھی ایک مرتبہ ۱۲۷۱ھ میں الگ شائع ہوئی تھی۔

(ج) دستنبو: اس میں غدر کے دیدہ و شنیدہ حالات ۱۱ مئی ۱۸۵۷ء سے ۳۱ جولائی ۱۸۵۸ء تک خالص فارسی زبان میں بے آمیزش عربی لکھے گئے ہیں ۔ یہ پہلے ۱۸۵۸ء میں بمقام آگرہ چھپی، پھر دوسری مرتبہ بریلی میں (اردوے معلّی، ص ۲۶۳).

منشی نولکشور نے ان تینوں کتابوں کو یکجا کر کے کلیات نثر کے نام سے چھاپ دیا ۔ اس کے متعدد ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں.

(۲) قاطع برہان: زمانۂ غدر میں غالب کے پاس مشہور لغت برہان قاطع اور دساتیر کے سوا کوئی کتاب نہ تھی (قاطع برہان، ص ۲) ۔ برہان کو دیکھا تو کچھ باتیں کھٹکیں ۔ وہ حاشیے پر نشان کرتے گئے ۔ بعد ازاں تمام غلطیوں کو جمع کر کے ایک کتاب مرتب کی، جس کا نام قاطع برہان رکھا ۔ یہ پہلی مرتبہ ۱۸۶۲ء میں مطبع نولکشور سے شائع ہوئی ۔ اس پر جواب الجواب کا سلسلہ شروع ہو گیا، جو غالب کی وفات تک جاری رہا ۔ اسی کے ضمن میں ایک مرتبہ غالب نے ازالۂ حیثیت عرفی کا مقدمہ بھی دائر کیا تھا، لیکن معاملہ مصالحت سے ختم ہو گیا.

(۳) درفش کاویانی: یہ قاطع برہان کا دوسرا ایڈیشن ہے، جسے اکمل المطابع نے ۱۸۶۵ء میں چھاپا تھا ۔ غالب نے اس میں بہت سے فوائد بڑھا دیے تھے اور قاطع برہان کی بعض غلطیاں درست کر دی تھیں (درفش، ص ۱۵۳؛ اردوے معلّی، ص ۲۳۷ ببعد) .

(۴) گل رعنا: غالب نے اپنے عزیز دوست مولوی سراج الدین احمد کی فرمائش پر منتخب اردو اور فارسی غزلوں کا ایک مجموعہ گل رعنا کے نام مرتب کیا تھا ۔ یہ اب تک شائع نہ ہوا ۔ اس کا دیباچہ اور خاتمہ کلیات نثر میں موجود ہیں (کلیات نثر، ص ۵۹ تا ۶۲).

(۵) کلیات نظم فارسی: غالب کا فارسی دیوان میخانۂ آرزو ۱۸۳۵ء میں مرتب ہو گیا تھا اور ۱۸۴۵ء میں شائع ہوا ۔ اس میں کل ۶۲۷۲

اشعار تھے - ۱۹۶۳ء میں مطبع نولکشور نے کلیات چھاپا، جو قطعات، مثنویات، قصائد، غزلیات اور رباعیات وغیرہ پر مشتمل ہے - اس کے بھی متعدد ایڈیشن چھپ چکے ہیں.

(۶) ابر گہر بار: غالب شاہنامۂ فردوسی اور سکندر نامۂ نظامی کے انداز میں غزوات نبوی نظم کرنا چاہتے تھے، لیکن تمہیدات سے آگے نہ بڑھ سکے - اس مثنوی کا نام ابر گہر بار رکھا تھا - یہ کلیات میں شامل تھی، لیکن ۱۲۸۰ھ میں اکمل المطابع نے الگ بھی چھاپ دی تھی - اس کے ساتھ دو قصیدے، تین قطعے اور دس رباعیاں بھی شامل تھیں، جو کلیات میں شامل نہ ہوئیں (ابر گہر بار، ص ۴۰).

(۷) سبد چین: یہ ان منظومات کا مجموعہ ہے جو کلیات میں شامل ہونے سے رہ گئی تھیں یا اس کی اشاعت کے بعد کہی گئیں - یہ کتاب ۱۳ ربیع الثانی ۱۲۸۴ھ/۱۳ اگست ۱۸۶۷ء کو شائع ہوئی تھی (سبد چین، ص ۴۰) - اس کا دوسرا ایڈیشن ۱۹۳۸ء میں مکتبۂ جامعہ دہلی نے چھاپا.

(۸) سبد باغ دو در: اسے سبد چین کا مکمل ایڈیشن سمجھنا چاہیے - اس کے دو حصے ہیں: پہلا حصہ شائع شدہ سبد چین کے علاوہ بعض نظموں پر مشتمل ہے؛ دوسرے حصے میں وہ مضامین ہیں جو کلیات نثر میں شامل نہ ہو سکے - یہ کتاب منشی ہیرا سنگھ کی فرمائش پر مرتب ہوئی تھی اور اب تک نہیں چھپی - اس کا واحد نسخہ پروفیسر سید وزیر الحسن عابدی کا مملوکہ ہے.

(۹) دعاے صباح: غالب نے اپنے بھانجے مرزا عباس بیگ کی فرمائش پر اس دعا کا ترجمہ فارسی نظم میں کیا تھا جو حضرت علیؓ سے منسوب ہے - یہ ایک مرتبہ مطبع نولکشور میں چھپی تھی؛ سال اشاعت درج نہیں.

(۱۰) کلیات طیبات: بہادر شاہ ثانی پر ایک مرتبہ شیعیت کا الزام لگا تھا، جس کے رد میں حکیم احسن اللہ خاں نے مضامین فراہم کیے اور غالب نے انہیں نظم کر دیا - یہ مثنوی متفرقات غالب میں از سر نو چھپ گئی ہے (متفرقات، ص ۱۴۵ تا ۱۵۵).

(۱۱) متفرقات غالب: اس میں غالب کی متفرق چیزیں جمع ہیں، مثلاً کچھ غیر مطبوعہ فارسی خطوط، کچھ ایسے مطبوعہ خطوط جن میں مروج نسخوں سے جزوی اختلافات ہیں، کچھ فارسی نظمیں، ایک اردو نظم مثنوی باد مخالف اپنی ابتدائی شکل میں، وغیرہ - یہ مجموعہ سید مسعود حسن رضوی ادیب نے مرتب کیا تھا اور ۱۹۴۷ء میں ہندوستان پریس رام پور میں چھپا.

(۱۲) دیوان اردو: اردو دیوان پہلی مرتبہ مطبع سید الاخبار نے شعبان ۱۲۵۷ھ / اکتوبر ۱۸۴۱ء میں شائع کیا تھا - اس کے بعد غالب کی زندگی میں اس کے چار ایڈیشن چھپے؛ دوسرے اور تیسرے ایڈیشن میں اشعار کا اضافہ ہوا - اس کے بعد بیسیوں ایڈیشن شائع ہوے، جن میں سے ایک مصور ایڈیشن (مرقع چغتائی) کی قیمت ایک سو دس روپے فی نسخہ تھی [اور دوسرے مصور ایڈیشن عمل چغتائی کی ڈیڑھ ہزار روپے].

(۱۴) نسخہ حمیدیہ: یہ اس اردو کلام کا مجموعہ ہے جسے غالب قلم انداز کر چکے تھے - اصل بھوپال کے رئیس غوث محمد خاں کے فرزند میاں محمد فوجدار خاں کے لیے لکھا گیا تھا - نواب حمید اللہ خاں، فرمانرواے بھوپال، نے اس کو شائع کرتے ہوے اس کے ساتھ مروجہ دیوان بھی شامل کر دیا تھا، تاکہ غالب کا پورا اردو کلام یکجا ہو جائے - سال اشاعت درج نہیں.

(۱۵) عود ہندی: یہ غالب کے اردو مکاتیب

کا پہلا مجموعہ ہے، جس کی ابتدا یوں ہوئی کہ سرور مارہروی نے اپنے نام کے تمام مکاتیب گہر غالب کے نام سے جمع کر دیے تھے، پھر خواجہ غلام غوث وغیرہ کے نام خطوط بھی شامل کر لیے گئے۔ یہ مجموعہ پہلی مرتبہ میرٹھ میں غالب کی وفات سے چار ماہ پہلے چھپا تھا۔ بعد ازاں اس کے متعدد ایڈیشن شائع ہوتے رہے۔

(۱۶) اردوے معلی: عود ہندی کی اشاعت میں دیر ہوئی تو غالب کے نیاز مندوں نے دہلی میں اردوے معلی کے نام سے اردو مکاتیب کا ایک مجموعہ فراہم کر لیا۔ اس کا پہلا حصہ غالب کی وفات کے انیس روز بعد شائع ہوا۔ خواجہ حالی نے مطبع مجتبائی کی فرمائش پر دوسرا حصہ شامل کر کے مکمل ایڈیشن اپریل ۱۸۹۹ء میں چھاپا۔ ۱۹۲۲ء میں لاہور میں اردوے معلی کا ایک نسخہ شائع ہوا، جس میں مزید مکاتیب تھے۔ منشی مہیش پرشاد نے خطوط تاریخ وار مرتب کیے اور ان کی پہلی جلد خطوطِ غالب کے نام سے چھپی۔ راقم الحروف (مقالہ نگار) نے اردوے معلی، عود ہندی اور بعض دوسرے مجموعوں کے خطوط پھر متفرق مکاتیب تاریخ وار مرتب کیے اور انھیں دو جلدوں میں لاہور سے شائع کیا۔

(۱۷) مکاتیب غالب: یہ غالب کے ان مکاتیب کا مجموعہ ہے جو نوابان رام پور کے نام لکھے گئے تھے۔ چند مکاتیب دوسرے اصحاب کے نام بھی ہیں۔ یہ مجموعہ ۱۹۳۷ء میں شائع ہوا تھا۔

(۱۸) نادرات غالب: اس مجموعے میں وہ مکاتیب ہیں جو منشی نبی بخش حقیر اور ان کے بیٹے عبداللطیف کو لکھے گئے تھے۔ ان میں سے صرف تین مکتوب اردوے معلی میں شامل ہوئے تھے۔ یہ کتاب ۱۹۴۹ء میں کراچی سے شائع ہوئی۔

(۱۹) نکات رقعات: محکمہ تعلیمات پنجاب کے ڈائریکٹر نے رائے بہادر پیارے لال کے توسط سے یہ کتاب مرتب کرائی تھی۔ ابتدائی بیس صفحوں میں صرف فارسی کے بعض نکات اردو میں لکھے گئے ہیں۔ آخر میں غالب کے پندرہ فارسی مکاتیب کلیات نثر سے لیے ہیں۔ یہ کتاب فروری ۱۸۶۷ء میں دہلی سے شائع ہوئی تھی (ذکر غالب، ص ۳۷۱)۔

(۲۰) قادر نامہ: یہ خالق باری اور آمد نامے کی طرز پر نصاب کی ایک منظوم کتاب ہے، جس کا پہلا ایڈیشن مجلس پریس دہلی سے ۱۲۸۱ھ میں شائع ہوا تھا۔ پھر متعدد ایڈیشن چھپے۔

(۲۱ و ۲۲) انتخاب غالب: یہ اڑتالیس صفحے کا ایک رسالہ میکلوڈ صاحب، فنانشل کمشنر پنجاب کی فرمائش پر لکھا گیا تھا اور دو باب پر مشتمل ہے۔ ایک باب میں کچھ منثور مضامین، خطوط اور لطیفے ہیں اور دوسرے میں منتخب اشعار۔ یہ ایک مرتبہ پہلے بھی چھپی تھی اور دوبارہ ۱۹۳۳ء میں دین محمدی پریس لاہور میں چھپی۔ اسی نام کی ایک اور کتاب ہے جو غالب نے یوسف علی خان، والی رام پور، کی فرمائش پر اپنے اردو اور فارسی اشعار کا انتخاب کرکے مرتب کی تھی اور جسے دربار رام پور نے ۱۹۴۲ء میں بڑے اہتمام سے شائع کیا۔

(۲۳) سوالات عبدالکریم (اردو): آٹھ صفحے کا ایک رسالہ قاطع برہان کی بحث کے سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ سوالات کو اگرچہ عبدالکریم [مصنف کریم اللغات] سے منسوب کیا گیا ہے، لیکن عبارت کا اسلوب بتا رہا ہے کہ یہ غالب کی مرتّبہ ہے؛ دہلی میں صرف ایک بار چھپی۔

(۲۴) لطائف غیبی: یہ اردو رسالہ بھی قاطع برہان کی بحث کے سلسلے میں لکھا گیا تھا، جس کی ضخامت چوالیس صفحے ہے۔ یہ ۹ ربیع الآخر ۱۲۸۱ھ کو اکمل المطابع میں چھپا۔ اگرچہ اسے سیف الحق سیاح کے نام سے منسوب کیا گیا تھا

تاہم پوری کتاب خود غالب کی تصنیف ہے۔

(۲۰) تیغ تیز (اردو): قاطع برہان کے متعلق بحث کی آخری کتاب ہے۔ یہ بھی اکمل المطابع میں ۱۸۶۷ء میں شائع ہوئی تھی۔

مآخذ: جن ماخذ کے حوالے مقالے میں دیے گئے ہیں ان کے سنین طباعت اور بعض دوسرے ماخذ درج ذیل ہیں: (۱) اردوے معلی، مطبوعہ شیخ مبارک علی، لاہور ۱۹۲۲ء؛ (۲) خطوط غالب، دو جلد، مطبوعہ کتاب منزل، لاہور ۱۹۵۰ء؛ (۳) عود ہندی (اردو)، مطبع مجتبائی، میرٹھ، ۱۰ رجب ۱۲۸۰ھ؛ (۴) کلیات نثر غالب فارسی، مطبع نولکشور لکھنؤ، جنوری ۱۸۷۱ء؛ (۵) یاد گار غالب، نامی پریس کانپور، ۱۸۹۷ء؛ (۶) آب حیات، مطبع کریمی، لاہور؛ (۷) انتخاب یادگار، مرتبہ امیر مینائی، تاج المطابع، رام پور ۱۲۹۷ھ؛ (۸) احوال غالب، طبع انجمن ترقی اردو ہند، مطبع جامعہ ملیّہ، دہلی، جون ۱۹۵۳ء؛ (۹) گلشن بے خار، طبع نولکشور، لکھنؤ ۱۹۱۰ء؛ (۱۰) کلیات نظم غالب، طبع نولکشور، لکھنؤ، جون ۱۸۹۳ء؛ (۱۱) دیوان غالب، آفتاب پریس، برلن ۱۳۴۳ھ؛ (۱۲) غلام رسول مہر: غالب، لاہور ۱۹۳۶ء؛ (۱۳) ذکر غالب، دہلی، جنوری ۱۹۵۰ء؛ (۱۴) علی گڑھ میگزین، غالب نمبر، ۱۹۴۸ - ۱۹۴۹ء؛ (۱۵) لطائف غیبی، اکمل المطابع، دہلی ۹ ربیع الثانی ۱۲۸۱ھ؛ (۱۶) تیغ تیز، اکمل المطابع، دہلی ۱۸۶۷ء؛ (۱۷) درفش کاویانی، اکمل المطابع، دہلی (۱۲۸۲ھ / ۱۸۶۵ء)؛ (۱۸) نادرات غالب، مشہور پریس، کراچی ۱۹۴۹ء؛ (۱۹) متفرقات غالب، ہندوستان پریس، رام پور ۱۹۴۷ء؛ (۲۰) *Life and Odes of Ghalib*، اردو اکادیمی، بھاری دروازہ، لاہور ۱۹۴۰ء؛ [(۲۱) سیّد عبداللہ: اطراف غالب، مکتبۂ کاروان، لاہور ۱۹۶۷ء] [(۲۲) وہی مصنف: فارسی ادبیات میں ہندوؤں کا حصہ (بحث برہان قاطع)، مطبوعہ مجلس ترقی ادب، لاہور]۔

(غلام رسول مہر)

غالب اسمعیل: سلطنت عثمانیہ کے نامور مدبر ادہم پاشا کا بیٹا، جو قسطنطنیہ میں ۲ ذوالحجہ ۱۲۶۳ھ / ۱۱ نومبر ۱۸۴۷ء کو پیدا ہوا۔ اس نے کم عمری ہی میں باب عالی کی ملازمت اختیار کر لی تھی اور (ترقی کرتے کرتے) وہ پریوی کونسل کا رکن اور آخر کار مشاور برائے صوبۂ اقریطش (Crete) ہو گیا؛ ۱۰ دسمبر ۱۸۹۵ء کو اس نے قسطنطنیہ میں وفات پائی۔ غالب بک سلطنت عثمانیہ میں علم مسکوکات کے باقاعدہ مطالعے کا بانی تھا اور اس نے اپنی مستند اور بلند پایہ تصانیف کے ذریعے اس علم کو خوب ترقی دی؛ یہ تصانیف حسب ذیل ہیں: عثمانی سکّوں پر تقویم مسکوکات عثمانیہ، قسطنطنیہ ۱۳۰۷ھ؛ سلجوقی سکّوں پر تقویم مسکوکات سلجوقیہ، قسطنطنیہ ۱۳۰۹ھ اور فرانسیسی میں *Essai de Numismatique Seldjoukide*، قسطنطنیہ ۱۸۹۱ء)۔ موزۂ عثمانیہ میں ارتقی دور اور عہد خلافت کے سکّوں کی فہرستیں بھی ان کتابوں سے کچھ اہم نہیں (مسکوکات ترکمانیہ تقالوغی، قسطنطنیہ ۱۳۱۱ھ اور فرانسیسی میں *Catalogue des monnaies Turcomanes*، قسطنطنیہ ۱۸۹۴ء؛ مسکوکات قدیمۂ اسلامیہ، قسطنطنیہ ۱۳۱۲ھ)۔ آخر میں اس کے مختصر رسائل کا ذکر بھی ضروری ہے: *Quelques mots sur les monnaies musulmanes à monogrammes himjarites*، قسطنطنیہ ۱۸۹۳ء؛ *Sur une monnaie Mengoudschide*، قسطنطنیہ ۱۸۹۴ء؛ *Une monnaie d' 'Ala-eddin Qeikqbad III* در *Rev. numism. belge*، ۱۸۹۵ء)۔ غالب بک کے انتقال کے بعد حکومت نے اس کا ذخیرہ ضرب خانۂ عامرہ (شاہی ٹکسال) کے لیے خرید لیا تھا۔

(J. U. MORDTMANN)

• **غالب پاشا**: محمد سعید بن احمد افندی، جو سلطان محمود ثانی کے عہد حکومت میں ۱۳ دسمبر ۱۸۲۳ء سے ۱۶ ستمبر ۱۸۲۴ء تک ترکیہ کا وزیراعظم رہا۔ وہ ۱۱۷۷ھ/۱۷۶۳ء-۱۷۶۴ء میں قسطنطنیہ میں پیدا ہوا اور ۱۲۰۲ھ/۱۷۸۷ء-۱۷۸۸ء) میں اس نے سرکاری ملازمت اختیار کرلی۔ ۱۲۱۶ھ/۱۸۰۱ء وہ فرانس سے صلح کی بات چیت کرنے کے لیے پیرس گیا۔ اس نے روس سے بھی گفت و شنید کی، جس کا نتیجہ ۲۸ مئی ۱۸۱۲ء کو صلح نامۂ بخارسٹ کی شکل میں برآمد ہوا۔ اس کے تھوڑی مدت بعد اس سے تمام اعزازات چھین کر اسے ایشیا میں جلاوطن کر دیا گیا۔ وزارت عظمٰی سے معزولی کے بعد ایک بار پھر اس سے یہی سلوک کیا گیا، لیکن بعد ازاں وہ ارض روم کے والی اور مشرقی فوجوں کے سپہ سالار کے عہدے پر فائز رہا۔ ۱۲۴۴ھ/۱۸۲۸-۱۸۲۹ء میں غالب پاشا نے بالیکسری کے مقام پر وفات پائی۔

مآخذ: (۱) جودت آفندی: تاریخ، ۷: ۲۲۸ ببعد و ۱۲: ۹۶ ببعد؛ (۲) سامی بے: قاموس الاعلام، ۵: ۳۳۳۰۔

[ادارہ دٓ، لائڈن، بار اوّل]

• **غالب دِدہ**: فضولی، نفعی اور ندیم کے بعد عثمانی ادب کے قدیم دبستان کے چار بڑے شاعروں میں آخری شاعر۔ اس کا اصلی نام شیخ محمد اسعد تھا، لیکن زیادہ تر وہ اپنے قلمی نام (تخلص) شیخ غالب یا غالب دده سے مشہور ہے۔ وہ ۱۱۷۱ھ/۱۷۵۷-۱۷۵۸ء میں پیدا ہوا اور مصطفی رشید افندی کا بیٹا تھا، جو قسطنطنیہ میں معتمد تھا۔ ابتداے عمر میں وہ فرقۂ مولویہ میں شامل ہوگیا، جس کی خانقاہ ینی قپو میں (ایک روایت کے مطابق) اس کا والد نقاریچی کی خدمات سرانجام دیا کرتا تھا۔ اپنے والد کی مثال پر عمل کرتے ہوئے اس نے پہلے تو ایک سرکاری ملازمت اختیار کرلی، لیکن جلد ہی اپنی زندگی فرقۂ مولویہ کے لیے وقف کر دی۔ اپنی تربیت کا آغاز اس نے قونیہ کی مرکزی خانقاہ میں کیا، لیکن وطن کی یاد اسے واپس قسطنطنیہ کھینچ لائی، جہاں وہ ۱۷۹۰-۱۷۹۱ء تک خانقاہ ینی قپو میں مقیم رہا۔ اسی سال اسے غلطہ کی خانقاہ مولویہ کا شیخ مقرر کر دیا گیا۔ غالبًا رقاص درویشوں کی خانقاہوں میں سے یہی خانقاہ اہل یورپ کے ہاں سب سے زیادہ معروف ہے۔ سلطان سلیم ثالث، والدہ سلطانہ اور دیگر بلند مرتبہ لوگ اس کے حال پر جو لطف و عنایت کرتے تھے اس کی وجہ سے اس خانقاہ کو بےحد فائدہ پہنچا اور ۱۲۱۰ھ/۱۷۹۶ء میں اسے تمام و کمال از سر نو تعمیر کیا گیا۔ غالب نے بیالیس برس کی مختصر عمر میں ۲۹ رجب ۱۲۱۳ھ/۳ جنوری ۱۷۹۹ء کو وفات پائی اور وہ غلطہ کی خانقاہ کے اندر ایک علٰحدہ روضے (تربت) میں مدفون ہے۔

غالب کا شمار بہترین علما میں ہوتا ہے۔ اس کے استاد بڑے فاضل تھے، مثلاً خواجہ نشأت، جو ایک شاعر کی حیثیت سے بھی غیر معروف نہیں۔ اس نے ۲۶ سال کی چھوٹی سی عمر ہی میں (۲۱ سال غلط معلوم ہوتی ہے) ۱۱۹۷ھ/۱۷۸۲-۱۷۸۳ء میں وہ تصنیف پیش کی جس نے اسے اپنے ملک کے پہلی صف کے شعرا میں ایک مستقل جگہ عطا کر دی۔ یہ ایک عشقیہ اور تمثیلی مثنوی حسن و عشق تھی (تلفظ عِشق بظاہر ترکوں کے ہاں نامانوس ہے)۔ یہ نظم نابی کی مثنوی خیرآباد کے خلاف بطور احتجاج لکھی گئی تھی کیونکہ نابی نے ضرورت سے زیادہ فارسی اسلوب اختیار کر رکھا تھا۔ اس مثنوی کو بعض خصوصیات کی بنا پر ایک ایسا بلند مقام حاصل ہے کہ دور عثمانیہ کی کوئی مثنوی اس سے قبل یا بعد وہاں تک نہ پہنچ

سکی، مثلاً : جدت فکر، جو عثمانی شعرا کے ہاں کمیاب ہے؛ شاعرانہ وجدان، جس سے (ڈانٹے Dante کی طربیہ خداوندی (*Divina Commedia*) کی یاد تازہ ہوتی ہے؛ بلندی تخیل؛ حسن بیان اور اس کے ساتھ ساتھ سادگی زبان ۔ ایرانی اور قومی دبستانوں کی کشمکش میں غالب نے بلا تامل مؤخرالذکر دبستان کا ساتھ دیا اور ایک ایسی سادہ مگر پروقار زبان کو نشوونما دی جو اس زمانے کے عام مروجہ مصنوعی زبان کے مقابلے میں ترکی جذبات کے اظہار کے لیے بہت زیادہ موزوں اور مناسب تھی ۔ ترکی ادب پر آج تک اس مثنوی کا بہت گہرا اثر نظر آتا ہے ۔ آج بھی غالب کے مداحوں کی ایک بہت کثیر تعداد موجود ہے ۔ ان کے خیال میں حسن و عشق شاعری کے اعتبار سے صرف رومانی دور ہی کی نہیں بلکہ پورے دور عثمانی کی بہترین تصنیف ہے، جس کی طرز خیال ایشیائی ماحول کی مرہون منت ہے ۔

اس کے مقابلے میں غالب کے دیوان کو (جس میں بہت سی غزلیں، قصائد اور رباعیات شامل ہیں) نسبةً بہت کم اہمیت حاصل ہے، یعنی یہ دیوان اس زمانے کے متعدد دیوانوں سے نہ تو بہتر ہے نہ بدتر، تاہم بعض ہنگامی اشعار کے باعث تاریخی اعتبار سے اس کی کچھ نہ کچھ قدر و قیمت ہے ۔

غالب کے قلم سے بعض چیزیں نثر میں بھی نکلی ہیں ۔ اس نے شیخ کوسہ احمد دده (جو قونیہ میں مدفون ہے) کی تصنیف التحفة البهیة فی الطریقة المولویه کا الصحبة الصفیة کے نام سے ترجمہ کیا اور اس کی شرح لکھی ۔ اس نے یوسف سینہ چاک کی جزیرة المثنوی کی شرح بھی لکھی ۔ مزید برآں اس نے سلسلۂ مولویہ کے شعرا کے حالات زندگی پر مشتمل ایک تذکرہ بھی مرتب کیا، جسے السید نے جاری رکھا ۔ اس کا دیوان (جس میں غزلیات کے علاوہ قصائد، ترجیع بند اور شرقیات شامل ہیں) مع مثنوی حسن و عشق تین حصوں میں بولاق میں ۱۲۵۲ھ میں طبع ہوا ۔ مثنوی قسطنطینیہ میں کئی بار، مثلاً ۱۳۰۳ھ میں طبع ہوئی ۔ اس کا بیشتر حصہ ضیاء پاشا کے مجموعۂ مثنویات خرابات تورک مثنویات، مطبوعہ ۱۲۹۲ھ، میں شامل ہے ۔ غالب کے معاصر شاعر اور مؤرخ خالد توری بک نے اپنی تاریخ میں اس کی سوانح عمری دی ہے ۔

مآخذ : (۱) محمد ناجی : اسامی، ص ۲۲۰ ؛ (۲) ثریا : سجل عثمانی، ۳ : ۶۱۰ ؛ (۳) حافظ حسین : حدیقة الجوامع، ۲ : ۳۰ ؛ (۴) محمد راتف : مرآة، استانبول، ص ۳۰۰، ۳۰۸ ؛ (۵) عبدالعلیم ممدوح : تاریخ ادبیات عثمانیہ، ص ۶۰ ؛ (۶) Hammer : *Gesch. d. Osman. Dichtk.*، ۴ : ۳۷۸ ؛ (۷) Gibb : *A History of Ottoman Poetry*، ۴ : ۱۷۵ ؛ (۸) *Türk, Bibl.*، ۱۰ : ۱۳ ۔

(TH. MENZEL)

غالب بن صَعْصَعَة : بن ناجیہ بن عِقال بن محمّد بن سفیان بن مجاشع بن دارم، ایک نامور تمیمی، شاعر فرزدق کا باپ، جو اپنے جود و سخا کی وجہ سے مشہور تھا ۔

یہ روایت کہ غالب بن صَعْصَعَة آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کا معاصر تھا، صحیح معلوم ہوتی ہے ۔ دوسری روایت، جس میں یہ مذکور ہے کہ اس نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنے باپ کے ان اعمال کی جزا و سزا کے متعلق پوچھا تھا جو اس نے زمانۂ جاہلیت میں کیے تھے، ضعیف معلوم ہوتی ہے (الاغانی ۱۹ : ۴۰) ۔ غالب کا تعلق آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے زمانۂ مابعد سے ہے ۔ اس کا نام قبائلی قائدین طلبہ بن قیس بن عاصم اور عمیر بن السلیل الشیبانی کے ساتھ بنو کلب کے ان لوگوں کی کہانی میں آتا ہے جو مخیر ترین آدمی معلوم کرنے کی کوشش

کر رہے تھے (الاغانی، ۱۹ : ۵) ۔ ابن الحدید کی شرح نہج البلاغۃ (۳ : ۴۲۶، قاہرہ ۱۳۲۹ھ) میں اس کا نام اکثم بن صیفی اور عُتیبہ بن حارث کے ساتھ آتا ہے، جو صریحًا تاریخی غلطی ہے ۔ ان تینوں سرداروں میں سب سے زیادہ سخی غالب تھا ۔ غالب الصّیدان (نواح کاظمہ) میں طلبہ کا ہمسایہ تھا ۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ غالب اپنے بیٹے الفرزدق کو لے کر حضرت علیؓ بن ابی طالب کی خدمت میں حاضر ہوا تھا اور انہوں نے الفرزدق کو قرآن مجید پڑھنے اور سمجھنے کی تاکید کی تھی ۔ الاغانی (۱۹ : ۶) کے مطابق وہ بصرے میں جنگ جمل کے بعد حضرت علیؓ کی خدمت میں حاضر ہوا تھا ۔ البغدادی نے خزانۃ الادب (۱ : ۱۰۸) میں لکھا ہے کہ غالب اس وقت بوڑھا ہو چکا تھا اور الفرزدق جوانی کو پہنچ چکا تھا ۔

غالب کی شہرت اس کی سخاوت کی مرہون منت ہے؛ محمد بن حبیب نے اسے زمانۂ جاہلیت کے سخیوں میں شمار کیا ہے (کتاب المحبر، ص ۱۴۲) ۔ الجاحظ تاکیدًا کہتا ہے کہ وہ عہد اسلام کے سخیوں میں سے ایک ہے اور اس کا مرتبہ جاہلیت کے کسی سخی سے کم نہیں ہے، اگرچہ عوام جاہلی عہد کے سخیوں کو ترجیح دیتے ہیں (کتاب الحیوان، ۲ : ۱۰۸، طبع عبدالسلام ہارون) ۔ کہا جاتا ہے کہ غالب لوگوں کو نام پوچھے بغیر اپنی بخشش سے مالا مال کر دیا کرتا تھا ۔ حضرت عثمان غنیؓ کے زمانۂ خلافت میں اونٹوں کو ذبح کرنے کے بارے میں سُحیم بن وُثیل الریاحی کے ساتھ اس کے مفاخرے کا ذکر بہت سی کتابوں میں آیا ہے ۔ الفرزدق نے اپنے قصائد میں اس کارنامے کا ذکر فخریہ انداز میں کیا ہے، لیکن اسلام نے نام و نمود کے اس اظہار کو قابل نفرین قرار دیا ہے (Muh. Stud. : Goldziher، [illegible]) [illegible] (ص ۱۷۴) میں ایک روایت مذکور ہے کہ اس نے مکہ مکرمہ کے لوگوں میں چالیس ہزار درہم تقسیم کیے تھے ۔ ایک دفعہ فُقیمیوں اور غالب کے غلام کے درمیان جھگڑا ہوا، جس نے فقیمیوں کو قُبیات کے حوض سے، جو غالب کی ملکیت تھا، پانی پینے سے روکا تھا ۔ اس جھگڑے میں ذَکوان ابن عمرو الفقیمی نے حملہ کرکے غالب کو زخمی کر دیا، لیکن مُجاشعی نے بنوفقیم کے اس دعوے کی تردید کی ہے کہ غالب کا اس قاتلانہ حملے کی وجہ سے انتقال ہوا ۔ اس نے حضرت امیر معاویہؓ کی خلافت کے اوائل میں وفات پائی اور اسے کاظمہ میں دفن کیا گیا ۔

الفرزدق نے اپنے باپ کی وفات پر متعدد مراثی لکھے ہیں (دیکھیے دیوان الفرزدق، عدد ۱۶۳، ۲۱۰، ۶۱۱، ۶۲۶، طبع الصاوی) ۔ اس کی قبر حاجت مندوں اور ستم رسیدوں کی پناہ گاہ بن گئی، جن کی حاجت روائی الفرزدق کیا کرتا تھا (دیوان الفرزدق، عدد ۹۴، ۱۹۱، ۷۵۲، ۸۹۳؛ النقائض، ص ۳۸۰) ۔ الفرزدق نے قصائد میں اپنے باپ کو ذوالقبر اور صاحب الجدث کے نام سے یاد کیا ہے (Muh. Stud. : Goldziher، ۱ : ۲۳۷) ۔

مآخذ: متن میں مذکور مآخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) البلاذری: انساب، مخطوطہ، ورق ۹۷۱ الف ۔ ب، ۹۸۲ الف، ۹۷۴ الف، ۹۷۸ ب، ۹۹۲ الف، ۱۰۳۳ ب؛ (۲) المرزبانی: المعجم، ص ۴۸۶؛ (۳) المبرّد: الکامل، ص ۱۲۹، ۲۸۰؛ (۳) ابن قتیبہ: کتاب العرب (رسائل البلغاء)، ص ۳۵۰؛ (۴) وہی مصنف: کتاب الشعر و الشعراء، طبع ڈخویہ، بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن درید: الاشتقاق، طبع عبدالسلام ہارون، ص ۲۲۹ تا ۲۳۰؛ (۶) الجاحظ: کتاب البیان، طبع السندوبی، ۲ : ۱۸۷، ۲۲۴؛ ۳ : ۱۳۹، ۱۹۰؛ (۷) الاغانی، بار دوم، بمدد اشاریہ؛ (۸) النقائض، طبع Bevan، بمدد اشاریہ؛ (۹) الجمحی:

طبقات، طبع احمد شاکر، ص ۲۶۱؛ (۱۰) القالی، کتاب الامالی، ۲: ۱۲۰؛ (۱۱) وہی مصنّف: ذیل الامالی، ص ۱۵۲، ۱۷۷؛ (۱۲) یاقوت، بذیل مادہ صوعر، مقر؛ (۱۳) ابن حجر: الاصابہ، بذیل غالب (عدد ۶۹۲۰)، سحیم (عدد ۳۶۶۰)، الفرزدق (عدد ۷۰۲۹)، هنیدہ (عدد ۱۱۱۰۵، خواتین)؛ (۱۴) البغدادی: خزانۃ الادب، ۱: ۲۶۳؛ (۱۵) العینی: المقاصد (برحاشیۂ خزانہ)، ۱: ۱۱۲؛ (۱۶) الفرزدق: دیوان، طبع الصاوی؛ (۱۷) الطبری، ۳: ۹۱۷، قاہرہ ۱۹۳۹ء.

(M. J. Kister)

غالب بن عبدالرحمٰن الصَّقْلَبی: عبدالرحمٰن سوم کا مولٰی، اور اس کے بعد اس کے بیٹے الحکم اور پوتے ہشام کے زمانے کا ایک عظیم سپہ سالار۔ غالب بن عبدالرحمن نے الاندلس کے عیسائیوں اور مراکش اور افریقیہ میں ادریسیوں اور فاطمیوں کے خلاف فوجی مہمات کی قیادت کی۔

۳۳۵ھ / ۹۴۶ء میں اسے ثغرِ اعلٰی (بالائی سرحد) کا سردار مقرر کیا گیا۔ اس نے مدینہ سالم Medinaceli کی دوبارہ مرمت کرائی اور اسے حدارہ کی بالائی اور وسطی وادی کے عیسائیوں کے فوجی ٹھکانوں کے خلاف حملوں کا مرکز بنایا۔ ۳۴۴ھ/ ۹۵۵ء میں اس نے قشتالیہ پر فوج کشی کی؛ اگرچہ اس مہم میں بہت سے قیدی اور مال غنیمت ہاتھ آیا، لیکن کوئی علاقہ حاصل نہ ہوسکا۔ المعز الفاطمی کے بحری بیڑے نے المریہ پر حملے کرکے بندرگاہ کو لوٹ کر برباد کر دیا تھا؛ اس کا بدلہ لینے کے لیے غالب کے بیڑے نے ۳۴۴ھ میں ساحل افریقیہ پر حملہ کر دیا۔ پہلا حملہ ناکام رہا، لیکن اگلے برس، یعنی ۳۴۵ھ/۹۵۶ء میں اس نے مزید ستر جہاز لے کر ساحل افریقیہ پر دوبارہ حملہ کیا، مرسی الخرز (La Calle) کو آگ لگا دی اور سوسہ اور طبرقہ کے اضلاع کو تباہ و برباد کر ڈالا۔ ۳۵۷ھ / ۹۶۸ء میں اس نے قلہرہ Calahorra پر حملہ کیا اور ۳۶۱ھ/ ۹۷۲ء میں وہ ادریسیوں کی سرکوبی کے لئے بھیجا گیا۔ یہ جنگ طویل عرصے تک جاری رہی جس میں آخر کار وہ ادریسیوں کو قرطبہ کی اطاعت قبول کرانے میں کامیاب ہو گیا۔

۳۶۴ھ/۹۷۴ء میں اس نے بڑی تیاری کے بعد قشتالیہ۔ نوری۔ لیون اتحاد کے خلاف لشکرکشی کی، جس میں پہلے اس نے شہر Gormaz کی دیواروں کے نیچے عیسائیوں کی متحدہ فوج کو شکست دی۔ ازاں بعد ۲۵ شوال ۳۶۴ھ / ۷ جولائی ۹۷۵ء کو اس نے حدارہ Duero کے جنوب میں لنگہ Langa کے مقام پر کاؤنٹ (نواب) Garcia Fernandez کو پسپا کر دیا۔ اس وقت وہ ذوالسیفین کے لقب سے ملقب ہوا۔ اس نے مدینہ سالم Medinaceli کو اپنا مستقر بنایا جہاں اس نے ابن ابی عامر المعروف المنظور کو منتظم جرنیل بنایا۔ جب ہشام مسند نشین ہوا تو غالب کے ساتھ شامل ہو کر ابن ابی عامر شاہی فوجوں کی کمان کرنے لگا اور اس نے غالب کی بیٹی سے شادی بھی کر لی۔ جلد ہی خسر اور داماد میں ناچاقی ہو گئی، کیونکہ غالب امویوں کا جان نثار اور وفادار تھا اور وہ ابن ابی عامر کے ہاتھوں شاہی خاندان کی رسوائی برداشت نہیں کر سکتا تھا، جس نے خلیفہ کی سرگرمیوں کو دینی فرائض کی ادائیگی تک محدود کر دیا تھا۔ اب نااتفاقی کھل کر سامنے آ گئی۔ ابن ابی عامر نے بربروں کے ایک دستے کی مدد سے غالب کی جاگیر یعنی مدینہ سالم پر قبضہ کر لیا۔ ابن ابی عامر کو زچ کرنے کے لیے غالب نے قشتالیہ کے کاؤنٹ (نواب) اور نبرہ Navarre کے حکمرانوں سے اتحاد کر لیا۔ ابتدائی جھڑپوں میں غالب کا پانسہ بھاری رہا، لیکن بعد

کی ایک فیصلہ کن جنگ میں، جو ۴ محرم ۳۷۱ھ/ ۱۰ جولائی ۹۸۱ء کو San Vicente (موجودہ Torre Vicente جو Atienza اور Gormaz کے وسط میں واقع ہے) کے قریب لڑی گئی، اسے شکست ہوئی۔ غالب اب اسی برس کا بوڑھا تھا، لیکن (میدان جنگ میں) اس نے کمال جرأت اور شجاعت کا مظاہرہ کیا۔ ایک تیز و تند حملہ کے دوران میں اس کے گھوڑے کو ٹھوکر لگی، جس سے زین کا شدار سرا غالب کی چھاتی میں چبھ گیا اور وہ گر کر مر گیا۔ اب میدان حریف کے لیے خالی تھا، جس نے جی بھر کر مال غنیمت حاصل کیا۔

مآخذ: (۱) Levi-Provençal: *Histoire de l'Espagne Musulmane*، ۲: ۶۴، ۹۸، ۱۰۸، ۱۱۶ تا ۲۳۳؛ ۳: ۵۸، ۸۰، ۱۲۲، ۲۱۸، ۳۰۰؛ (۲) مدینہ سالم کے لیے دیکھیے المقری: *Analectes*، ۱: ۳۰۲ تا ۳۰۶؛ قلہرہ کے لیے دیکھیے ابن خلدون: کتاب العبر، ۴: ۱۴۵؛ المقری، ۱: ۲۴۸؛ گورمز کے لیے کوڈیرا: *Bol. Acad. Hist.*، ۱۳ (۱۸۸۹ء)؛ (۳) ابن حیان: المقتبس، ۳: ۹۴، ۲۳۳، ۲۳۹، ۲۳۰، ۲۳۲؛ وہی مصنف، ۹۱، ۱۱۶ تا ۱۹۸؛ (۴) غالب کی بیٹی اسماء کے لئے دیکھیے ابن بسام: الذخیرہ، ۴: ۴۷؛ المقری، ۲: ۶۲؛ ابن عذاری: البیان المغرب، ۲: متن ۲۸۵، ترجمہ ۴۴۳؛ (۵) ابن الخطیب: اعمال الاعلام، ص ۷۱ تا ۷۴؛ (۶) ابن حزم: نقط العروس، ص ۲۱، طبع Seybold، ص ۲۳۹)؛ (۷) ابن عبدالملک المراکشی: الذیل و التکملہ، (مخطوطہ رباط)، ورق ۲۳۶۔

(A. HUICI MIRANDA)

⊗ **غالی:** رک بہ شیعہ۔

• **غامد:** سعودی عرب میں ایک قبیلے نیز ایک ضلع کا نام۔ کہا جاتا ہے کہ یہ قبیلہ غامد ابن عبداللہ ازدی قحطانی کی نسل سے ہے جو یمن سے شمال کی طرف چلا آیا تھا اور اس کے افراد جنوبی حجاز کی سطح مرتفع کے علاقے میں آباد ہو گئے تھے، جو ۲۰ درجے شمالی عرض بلد اور ۴۱ درجے، ۴۵ ثانیے مشرقی عرض بلد کے درمیان واقع ہے اور اب بلاد غامد کے نام سے موسوم ہے۔

اس قبیلے کی بہت سی شاخیں ہیں، جن کی اکثریت ایک جگہ مقیم رہتی ہے۔ ایک شاخ خانہ بدوش بھی ہے جو آل صُباح کہلاتی ہے اور شہری علاقے کی شمالی اور مشرقی اطراف میں پھرتی رہتی ہے۔ العقیق اور وادی رنیہ میں ان کے چند ایک باغات بھی ہیں۔

بلاد غامد گنجان آباد، زرخیز اور خوشحال علاقہ ہے۔ بارش سے بارانی زراعت ہے اور پھل، گندم، جو، لوبیا اور تمباکو پیدا ہوتے ہیں۔ گاؤں کے مکانات پتھر کے بنے ہوے ہیں، جو علاقے کی چٹانوں سے حاصل کیا جاتا ہے۔ علاقے کی زرخیزی، قبائل کی تقسیم در تقسیم اور گروہ بندی اور ان بدوؤں کے چھاپوں کی وجہ سے، جو ماضی میں شہری آبادی سے دست و گریبان رہتے تھے، بہت سے سنگی دفاعی برج بنائے گئے تھے، جو اس علاقے کی امتیازی خصوصیت ہے۔ اب یہ دفاعی برج شکست و ریخت کا شکار ہوتے جا رہے ہیں۔

جنگ عظیم اوّل سے پیشتر بنو غامد ترکوں یا شریف مکّہ کی اطاعت کا دم بھرتے تھے۔ علاقے کا انتظامی مرکز الظّافر کا گاؤں تھا (جو بنو غامد کے ایک قبیلے الظافر کے نام سے منسوب ہے)۔

سعودی حکومت کے قیام سے غامد اور ظہران کے اضلاع کی ایک ہی انتظامیہ بن گئی ہے، جس کا صدر مقام الظافر سے پندرہ میل دور جنوب میں بلجُرشی میں ہے۔ اس نام کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس علاقے میں چھوٹی چھوٹی چوبیس بستیاں

ہیں جو ایک وسیع میدان میں پھیلی ہوئی ہیں: (اس کی بلندی ۱۹۶۰ کلومیٹر ہے) - ان میں سے چار بستیاں العوذہ، الصّلبیۃ، الرّقبہ اور الغازی مجموعی طور پر دارالسوق کہلاتی ہیں - یہ بستیاں ایک دوسرے سے بالکل قریب ہیں اور انتظامی اور تجارتی مرکز بھی ہیں۔

مآخذ: (۱) فؤاد حمزہ: قلب جزیرۃ العرب، مکہ ۱۹۳۳ء؛ (۲) عمر رضا کحّالہ: معجم قبائل العرب، دمشق ۱۹۴۹ء؛ (۳) M. F. von Oppenheim: *Die Beduinen*، ج ۲، لائپزگ ۱۹۴۳ء؛ (۴) Admirality: *A Handbook of Arabia*، لنڈن ۱۹۱۶-۱۷ء۔

(F. S. VIDAL)

غانہ: نائیجیری سوڈان کا ایک شہر، جو کبھی ازمنہ وسطی میں آباد تھا اور اب معدوم ہو چکا ہے۔ اس شہر کو، کُمبی صالح سے مشخص کیا جاتا ہے (۴۰' - ۱۵° شمال، ۸° مغرب) جو Bamako بمکو سے تقریباً ۲۳۰ کلومیٹر / ۲۰۰ میل شمال، میں نرہ Nara سے ۹۰ کلومیٹر / ۶۰ میل مغرب میں اور Timbedra ٹمبڈرہ سے ۷۰ کلومیٹر / ۴۴ میل جنوب مشرق میں واقع ہے۔ انتظامی اعتبار سے کُمبی صالح Kumbi Salih عیون العطروس کے ضلع میں شامل ہے۔ اس کا تعلق Timbedra کے سب ڈویژن سے ہے جو ماریطانیہ کی اسلامی جمہوریہ میں واقع ہے۔

اوکار میں غانہ فرماں روا کو کہتے ہیں۔ وسیع معنوں میں اس سے نائیجری۔ سوڈان کی اولین حبشی مملکت کے دارالحکومت سے مراد لی جاتی ہے۔ سب سے پہلے الفزاری (قبل ۱۸۴ھ / ۸۰۰ء) نے سونے کی سرزمین غانہ کا ذکر کیا ہے۔ الیعقوبی (۲۵۶ھ / ۸۷۰ء)، بالخصوص ابن الفقیہ الہمذانی (م ۲۹۰ھ / ۹۰۳ء) نے کتاب البلدان (BGA، ۶: ۸۷) میں بعض دلچسپ معلومات فراہم کی ہیں (طبع و ترجمہ محمد حاج صادق، الجزائر ۱۹۴۹ء)۔ وہ لکھتا ہے کہ صحرا میں ترقالہ سے غانہ تین ماہ کی پیدل مسافت پر واقع ہے۔ غانہ کے ملک میں سونا گاجر کی طرح پیدا ہوتا ہے۔ طلوع آفتاب کے ساتھ اس کو کھودا جاتا ہے۔ مقامی باشندوں کی گزران جوار اور لوبیا پر ہے۔ وہ تیندوے کی کھال سے ستر ڈھانکتے ہیں، جو اس ملک میں بکثرت ملتا ہے۔

اس ملک کا آنکھوں دیکھا حال ابن حوقل نے لکھا ہے جس نے کتاب المسالک و الممالک ۳۶۶ھ / ۹۷۷ء میں تصنیف کی تھی۔ اس کا بیان ہے: ''غانہ کا حکمران سونے کی کانوں کی وجہ سے اس علاقے کا امیر ترین فرمان روا ہے''۔ اس کے علاوہ وہ اپنے سفر کے متعلق کوئی مزید معلومات فراہم نہیں کرتا۔

السّعدی (م ۱۰۶۰ھ / ۱۶۵۵ء) نے تاریخ السودان (طبع و ترجمہ O. Houdas، بار دوم، پیرس ۱۹۶۴ء) میں نامعلوم نسل کے ۴۴ سفید فام شہزادوں کا ذکر کیا ہے، جن میں بائیس زمانہ ہجرت سے قبل اور بائیس ہجرت سے بعد حکمران گزرے ہیں۔ Delafosse کا خیال ہے (*Haut Senegal-Niger*، ۲: ۲۳، ۱۹۱۲ء) کہ ایک روایت کے مطابق چوالیس حکمران ہوئے ہیں، جن میں کچھ تعداد ہجرت سے پہلے حکمران تھی، لیکن تاریخ السودان کے مصنف نے کچھ تعداد کا ترجمہ نصف تعداد کر دیا۔ درحقیقت اس عہد کے متعلق صرف یہی کہا جا سکتا ہے کہ ان سفید فام شہزادوں کے علاوہ سوننکہ بھی تھے جو نسلاً حبشی تھے۔ الادریسی (۵۴۹ھ / ۱۱۵۴ء) اولین مصنف ہے جس نے سفید فام شہزادوں کا ذکر کیا ہے، لیکن R. Mauny کو اس سے اختلاف ہے۔ ۱۷۳ھ / ۷۹۰ء کے لگ بھگ اولین حبشی حکمران Kaya Maghan Cisse نے سفید فام باشندے کو نکال کر تگنت Tagant،

گورگول Gorgol اور فوطه Futa کی طرف دھکیل دیا ۔ اس مملکت میں اوکار Awkar، بگنه Bagana، دیاگه Diaga، کنیاگه Kaniaga، شمالی بلدیگو Beledugu، کرته Kaarta، کوگی Kuigui، دیفونو Diafunu اور وگدو کے علاقے شامل تھے ۔ اس مملکت کے حالات معلوم نہیں ہو سکے ۔ صرف ابن خلدون اور ابن ابی زرع نے روض القرطاس میں تیسری صدی ھجری / نویں صدی عیسوی میں بربروں کے ابتدائی حملوں کا ذکر کیا ہے ۔ ان حملوں کے نتیجے میں اودغوست [رك بآں] کی مملکت غانه کی باجگزار بن گئی ۔ غانه کے حکمران نے ایک حبشی کو گورنر مقرر کیا تاکه اس کی بربری رعایا کاروانوں پر عاید محصول ادا کرتی رہے ۔ نصف صدی تک غانه کی مملکت سودان کی سب سے زیادہ طاقتور سلطنت بنی رھی ۔ البکری (۴۶۰ھ / ۱۰۶۷-۶۸ء) کی بدولت ھمیں اس کے متعلق وافر معلومات ملتی ھیں ۔ اس کے مطابق دارالسلطنت دو حصوں میں منقسم تھا ۔ ایک حصے میں مسلمان رہتے تھے جن میں بہت سے عالم بھی تھے ۔ شہر میں بارہ مسجدیں تھیں جن کے ساتھ امام، مؤذن اور قاری (راتبون) متعین تھے ۔ ایک مسجد میں نماز جمعه بھی ہوتی تھی ۔ مسلمانوں کے محلوں سے چھ میل دور شاھی مستقر تھا جہاں سلطانی محل تھا جس میں ایک قلعه، بہت سے چھوٹے چھوٹے مکانات تھے جن کی گول چھتیں تھیں ۔ ان سب کے ارد گرد فصیل تھی ۔ سرکاری عدالت کے قریب ھی ایک مسجد تھی جہاں شہزادے کی ملاقات کے لیے آنے والے مسلمان نماز ادا کرتے تھے ۔ مکانات یا تو پتھر کے بنے ہوے تھے جو سودان کی امتیازی خصوصیت ہے، یا گوند کے درخت کی لکڑی سے بنائے جاتے تھے ۔ شہر کے پاس گھنے جنگلات تھے جن کی وجه سے اس دارالحکومت کا نام غابه (جنگل) پڑ گیا ۔ جنگل کی جھونپڑیوں میں جادوگر اور پجاری رہتے تھے جو بتوں کی نگرانی کرتے تھے ۔ یہاں جیل خانے اور شاھی قبرستان تھے ۔ مقامی باشندے اپنے حکمران کی طرح بت پرست تھے ۔ مسلمانوں کی تعظیم و تکریم کی جاتی تھی اور ان میں سے ترجمان، شاھی خزانچی اور وزیر لیے جاتے تھے ۔ بقول البکری مسلمانوں کو ان کے مخصوص لباس پہننے کی بھی اجازت تھی ۔ Delafosse کے زمانے سے حکمران کے حضور میں باریابی کی بہت سی تفصیلات ھمارے علم میں آچکی ھیں ۔ ان رسوم کا آغاز نقارے بجانے سے ہوتا تھا ۔ لوگ بادشاہ کے سامنے سجده ریز ہو کر اپنے سروں پر خاک ڈال لیتے تھے، لیکن مسلمان صرف تالیاں بجانے پر اکتفا کیا کرتے تھے ۔

غانه ایک بڑا تجارتی مرکز تھا ۔ المغرب کے تاجر تافیلالت سے بہت سا مال تجارت، خاص طور پر تغازه سے نمک اور ایک قسم کی خوشبو دار لکڑی لاتے تھے، جو مشکیزوں کو خوشگوار بنانے اور پانی کو دیر تک پینے کے قابل رکھنے کے کام آتی تھی ۔ شمالی ممالک سے درآمدات میں پیتل کی بالیاں اور انگوٹھیاں بھی ہوتی تھیں ۔ صحرا سے نمک سے لدے ہوے کاروان بھی آتے تھے ۔ مال تجارت میں اھم ترین چیز سونا تھی، جو ونگره کی کانوں (شمالی سینیگال اور فلیمی کے طاس) سے نکلتا تھا اور جسے سوداگر گدیرو Gadiaro سے لاتے تھے ۔ یه مقام غانه سے اٹھاره روز کی مسافت پر ہے اور غالباً کیس Kayes سے قریب ہے ۔ تاجر مال دے کر چپکے سے سونا لے لیتے تھے ۔ البکری کی بیان کرده غانه کی فوج کی تعداد (دو لاکھ سپاھی، جن میں چالیس ہزار تیر انداز تھے) محض مبالغه آمیز معلوم ہوتی ہے ۔

یحیی بن عمر (۴۴۸ھ / ۱۰۵۶ء) کے مرابطیوں نے اودغوست پر قبضه کر لیا ۔ مفتوحه بربری کی بغاوت دبانے کے بعد ابوبکر بن عمر نے اپنے سپاھیوں

کو غانہ کے فرماں روا بسّی پر چڑھائی کے لیے بھیجا (۱۰۶۱ء)، جو عدل و انصاف اور مسلمانوں سے دوستی کے لیے مشہور تھا۔ اگلے برس اس کا جانشین اس کا بھانجا "تنکومینن" ہوا۔ پندرہ برس کے جنگ و جدال کے بعد ابوبکر نے غانہ پر قبضہ کر لیا (۱۰۷۶ء)۔ . . . . . . ابوبکر بن عمر کی وفات (۴۸۰ھ/۱۰۸۷ء) پر غانہ آزاد ہو سکتا تھا، لیکن متعدد صوبے مرکز سے منحرف ہو چکے تھے۔ اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی میں فرمانروائے غانہ کی سلطنت بسیکونو Bassikunu اور اوکار Awkar تک محدود ہو کر رہ گئی تھی۔ ۱۲۰۳ء میں سوسو کے حکمران Sumanguru Kante نے غانہ پر قبضہ کرلیا اور وہاں بت پرستوں کی فوج کا ایک دستہ متعین کر دیا جس کی وجہ سے مسلمان سوننکے کو والٹا کی طرف بھاگنا پڑا (۱۲۲۴ء)، جو تجارتی کاروانوں اور مسلمانوں کی تعلیم کا مرکز بن گیا۔ ۱۲۴۰ء میں Soundjata Keita نے غانہ فتح کر کے تباہ و برباد کر ڈالا۔

۷۵۰ھ/۱۳۴۹ء سے پہلے العمری نے لکھا ہے "مالی کے شہنشاہ معظم کی مملکت میں شمال سے لے کر جنوب تک ماسوائے فرمان روائے غانہ کسی کا لقب بادشاہ نہیں اور وہ بھی اس کا نائب ہے"۔ اتفاق سے ابن خلدون ۷۹۹ھ/۱۳۹۳ء میں غانہ کے مفتی شیخ عثمان سے اپنی ملاقات کا حال لکھتا ہے۔ ان دونوں اقتباسات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کی فوجی مہمات کے بعد بھی والٹا میں قابل قدر مسلم آبادی موجود تھی جس کا ایک مفتی اور فرمان روا بھی تھا۔ جب گولڈ کوسٹ نے ۱۹۵۷ء میں آزادی حاصل کی تو اس کے سیاسی رہنما ڈاکٹر نکرومہ نے اس حبشی مملکت کی غیر معمولی شہرت کی بنا پر اپنے ملک کا نام غانہ رکھا۔

مآخذ: (۱) ابن حوقل، مترجمہ de Slane در *JA*، ۱۸۴۲ء، ص ۲۳۰؛ (۲) البکری: المغرب فی ذکر بلاد افریقیہ و المغرب، مترجمہ de Slane، ص ۳۸۱ ببعد؛ (۳) تاریخ الفتح، مترجمہ O. Houdas و M. Delafosse بار ثانی، پیرس ۱۹۶۳ء؛ (۴) الادریسی، مترجمہ de Goeje، ص ۹؛ (۵) ابن خلدون، تاریخ البربر، مترجمہ de Slane، ۲: ۱۱۰؛ (۶) یاقوت: معجم البلدان، ۳: ۲۷۰؛ (۷) کتاب الاستبصار، طبع سعد زغلول عبدالحمید، اسکندریہ ۱۹۵۸ء، بمدد اشاریہ (مترجمہ Fagnan: *L' Afrique Sept. au 12 Siecle*، ۱۹۰۰، ۲۰۴ ۱۹۹)؛ (۸) H. Barth: *Reisen*، ۴، تکملہ *IX*، ص ۶۰۰ ببعد؛ (۹) Bonnel de Mezieres: *Recherches de l' emplacement de Ghana (Fouilles a Koumbi et a' Setlah)*، در *Acad. des insc. et belles letres. Memoires presentes par divers savants*، ۱-۱۲، پیرس ۱۹۲۰ء؛ (۱۰) وہی مصنف: *La question de Ghana et la mission Bonnel de Meziers*، در *Ann et memoires ducomite Historique et Scientifique de l' AOF*، ص ۴۰ تا ۶۱، ۱۹۱۶ء؛ (۱۱) M. Delafosse: *Le Ghana et le Mali et l'emplacement de leurs Capitales*، در *BCHSAOF*، ص ۴۷۹ تا ۵۰۹، ۱۹۲۴ء؛ (۱۲) R. Mauny: *Etat actuel de la question de Ghana*، در *BIFAN*، ص ۴۶۳ تا ۴۷۵، ۱۹۵۱ء؛ (۱۳) وہی مصنف: *The question of Ghana*، در *Africa*، ۱۹۵۴ء؛ (۱۴) R. Mauny و P. Thomassey: *Compagne de fouilles a' Koumbi Saleh*، در *BIFAN*، ص ۴۳۶ تا ۴۶۲؛ (۱۵) J Vidal: *Le mystere de Ghana*، در *BCHSAOF*، ص ۵۱۲ تا ۵۲۴، ۱۹۲۳ء؛ (۱۶) Ch. Monteil، در *Hesperis*، ج ۳۸، ص ۴۳۱ ببعد؛ (۱۷) J. D. Fage: *Ancient Ghana*، در *Trans. of the hist. Soc. of Ghana*، ۱۹۵۷ء؛ (۱۸) Yusuf Kamal: *Monumenta Cartographica Africae et*

Aegypti، قاہرہ ۳۸ - ۱۹۲۶ء، بالخصوص ج ۳: (۱۹) D.F. Mc Call: *The traditions of the founding of Sijilmasa and Ghana*، در *Trans. of the Hist. Soc. of Ghana*، ۵/۱ (۱۹۶۱ء): (۲۰) - G. Spencer Trimingham: *A Hist. of Islam in West Africa*، آکسفرڈ ۱۹۶۲ء ۔

(R. CORNEVIN)

✱ **غانہ** : (ب) ۔ (اشاعت اسلام) ۔ غانہ کی جمہوریہ میں، جو انگریزوں کے زمانہ میں گولڈ کوسٹ کے نام سے معروف تھی، اسلام کی اشاعت آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے اواخر یا نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے اوائل میں ہوئی جب سلنکی اور سوننکی خاندان کے مسلم دیولا تاجروں نے اسلام کا پیغام مالی کے شہری اضلاع سے آگے ان سرحدی مقامات تک پہنچایا جو پیداواری علاقے شمار ہوتے تھے ۔ دیولا تاجر سونے کی کشش سے جنوب میں وانگا کے میں چلے آئے تھے اور تجارتی راستوں پر چھوٹی چھوٹی بستیاں قائم کر کے آباد ہو گئے ۔ یہ تجارتی راستے شمال میں سونے کی کانوں سے لیکر دریائے نائجر تک جاتے تھے، جو کہ صحرا سے گزرنے والے تجارتی کاروانوں کی آخری منزل تھی ۔ دیولا کا ایک اہم مرکز بیگو Begho تھا، جو کہ ایوری کوسٹ اور غانہ کی مسلم اقوام کا وطن تھا اور غانہ کی سرحد پر موجود نسورکور کے قریب تھا ۔ جب اٹھارویں صدی عیسوی میں اس کو زوال آیا تو اس سے بہت پہلے یہ وانگا کے علاقے میں مسلمانوں کی سرگرمیوں کا اہم مرکز بن گیا تھا ۔ دوسرا مرکز شمالی غانہ میں وا کا تھا، جہاں کا موجودہ امیر المومنین یعنی دیولا بنسا خود کو بیالیسواں خلیفہ بتلاتا ہے ۔

غانہ پر مسلمان شمال مشرق سے بھی اثر انداز ہوئے ۔ *Kano Chronicle* شاہد ہے کہ ہوسہ کے مسلم تاجروں نے غانہ میں نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی ہی کے وسط میں اپنی سرگرمیوں کا آغاز کر دیا ہو گا ۔ اٹھارھویں صدی عیسوی میں تجارتی گرم بازاری کی کشش سے ہوسہ ترک وطن کر کے غانہ چلے آئے اور انھوں نے سلاگہ اور ینڈی کے تجارتی مرکزوں میں اپنی بڑی بڑی بستیاں آباد کر لیں ۔

دستیاب معلومات سے پتا چلتا ہے کہ دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی کے آخر میں اسلام کی اشاعت دیولا اور ہوسہ کی بستیوں کے پار بھی ہونے لگی ۔ اس زمانے میں بیگو شیخ اسمعیل اور اس کے بیٹے محمد العبد نے گونجہ کے حکمران خاندان سلنکہ بمارہ کو مشرف باسلام کر لیا، جو شمالی غانہ میں برسر اقتدار تھا ۔ یہ وہ زمانہ تھا جبکہ بقول تاریخ کنتہ، عمر الشیخ (م ۹۳۹ھ/ ۱۵۰۲ - ۱۵۰۳ء) کے خلفاء مغربی سودان میں سلسلہ قادریہ کی ترویج میں کوشاں تھے ۔ ہو سکتا ہے کہ بیگو تحریک بھی اسی کا شاخسانہ ہو ۔

گونجہ کے اسلام لانے کے ڈیڑھ سو برس بعد ہی غانہ میں اسلام کی قابل قدر اشاعت ہو سکی ۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے ابتدائی برسوں میں دگمبہ کے حکمران محمد زنجینہ نے اسلام قبول کیا ۔ اسی زمانے میں ممپروسی Mamprusi کا فرمانروا اتبیہ Atabia (م ۱۱۵۳ھ / ۳۲ - ۱۷۳۱ء) بھی اسلام لے آیا ۔ اسطرح اٹھارھویں صدی میں غانہ کی تین بڑی شمالی ریاستوں گونجہ، دگمبہ اور ممپروسی کے حکمران مسلمان تھے، تاہم ان میں سے کوئی بھی ریاست فوتا تورو Futa Toro اور فوتاجلون Futa Jalon کی امارتوں کی طرح (صحیح معنوں میں) اسلامی ریاست نہ بن سکی کیونکہ ان کے سماجی قانونی نظام کی جڑیں بہت پہلے سے مضبوط ہو چکی تھیں اور اسلام لانے کے بعد بھی ان میں

کوئی تبدیلی نہ ہوسکی۔

اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر اور انیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں مسلمانوں نے غانہ کے جنوب میں بھی اپنے قدم جما لئے۔ اشنتی Ashanti مملکت کے صدر مقام Kumasi میں مسلمان، بادشاہ کی مجلس مشاورت کے ارکان اور صدر عدالت تھے۔ حکمران مقامی تاجروں کی روز افزوں باغیانہ سرگرمیوں سے خائف تھا، اس لیے اس کی رضامندی سے مسلمانوں نے ملک کی معاشیات کو بھی اپنی گرفت میں لے لیا۔

انیسویں صدی میں عثمان دان فودیو کی اصلاحی تحریک نے جس کے نتیجے میں شمالی نائیجیریا میں فولانی امارتیں قائم ہوئی تھیں، غانہ کے جنوب میں آباد مسلم اقوام، مثلاً یندیوں کو بھی متاثر کیا، لیکن غیر مسلم حکمرانوں سے عدم تعاون کی بناء پر غانہ کے جنوب میں اسلام کی اشاعت رُک گئی۔ انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں وھابو Wahabu (جمہوریہ والٹا) کے الحاج محمود کرنتو کی تحریک جہاد کے نتیجے میں غانہ کے شمال مغرب خاص کر بسالہ کے بعض طبقات میں اسلام کی عام اشاعت ہونے لگی۔ اس جہاد میں وا Wa کے دگری۔ دیولا دستے بھی شامل تھے۔ اسی صدی میں کچھ عرصے کے لیے وا کا علاقہ اور مغربی گونجہ، سموری تورہ کی مندنکہ مملکت کے زیر فرمان آ گئے اور شمالی غانہ کے مرکزی اضلاع میں بعض قبائل کی مقامی فوجوں نے حبشی علاقوں کے عین درمیان مسلم ریاستوں کی طرح ڈال دی۔ مختار ابن الحاج محمود کرنتو اور ان ریاستوں کا اتحاد انگریزوں اور فرانسیسیوں کے مقابلے میں متحدہ محاذ پیش کرنے سے قاصر رہا اور اسی صدی کے آغاز میں تمام ریاستیں ایک ایک کر کے استعماری طاقتوں کے ہاتھوں اقتدار سے محروم ہو گئیں۔

انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی میں مسلم آبادکاروں کی تعداد میں زبردست اضافہ ہوا۔ ان کی اکثریت زبرما، ھوسہ اور یروبہ قبائل سے تعلق رکھتی تھی۔ آج غانہ کے ہر شہر میں مسلمانوں کے محلے موجود ہیں اور اس طرح اسلام کی اشاعت جاری ہے جبکہ غانہ کے انتہائی جنوب کے فنتہ قبائل بھی ایک شمالی معلم ابوبکر اور اس کے دو مریدوں بنجانس سام اور مدھی آپا کی کوششوں سے حلقہ بگوش اسلام ہو چکے ہیں۔

غانہ کے مسلمانوں کی مردم شماری نہیں ہو سکی۔ (امید ہے کہ) اس صدی کے اختتام تک مسلمانوں کا تناسب آبادی دس فیصد یا اس سے کچھ زائد ہو جائے گا۔ ان کی زیادہ تر آبادی عکرہ Accra میں ہے، جو پچھتر ہزار کے لگ بھگ ہے (عکرہ کی مجموعی آبادی تقریباً چار لاکھ نفوس پر مشتمل ہے)۔ کمسی (مجموعی تعداد دو لاکھ بائیس ہزار) میں ان کی تعداد تقریباً ساٹھ ہزار ہے۔ شمالی غانہ کے مسلمان پندرہ فیصد سے لیکر پچاس فیصد ہیں۔ مسلم جماعتوں کی قلیل تعداد بھی فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہے۔

غانہ کے مسلمانوں کی تنظیم کا بھی اچھی طرح مطالعہ نہیں کیا جا سکتا۔ تصوف کے قادری اور تیجانی سلسلے اچھی طرح قدم جمائے ہوئے ہیں۔ قادری سلسلہ ۹۶۰ھ / ۱۵۵۰ء سے رواج پذیر ہے، اگرچہ اس کا فروغ انیسویں صدی عیسوی سے ھوسہ قبائل کے قادریوں کا مرہون منت ہے۔ انیسویں صدی سے تیجانیہ سلسلہ قادریہ کے مقابلے میں زیادہ مقبول عوام ہے اور آج بھی عروج پر ہے۔ غانہ میں تیجانی سلسلہ عمری الاصل (الحاج عمر سیگوی م ۱۸۶۴ء) ہے، لیکن زیادہ تر سینی گمبیہ سے اور مکہ کے حاجیوں کی وجہ سے پہنچا ہے۔ دونوں

سلسلوں سے وابستہ افراد کی یقینی تعداد معلوم نہیں ہو سکی.

غانہ کی سیاست میں مسلم کونسل مسلمانوں کی نمائندگی کرتی ہے، جو کہ حکمران جماعت کنونشن پیپلز پارٹی کی ایک شاخ ہے۔ ۱۹۵۲ء میں مسلم ایسوسی ایشن کی تاسیس ہوئی جو کہ ایک تعلیمی اور ثقافتی انجمن تھی۔ ۱۹۵۹ء میں یہ انجمن حزب اختلاف میں شامل ہو گئی اور ۱۹۵۷ء کے آخر میں کالعدم قرار دے دی گئی.

غانہ میں اسلام کی اشاعت کے دوش بدوش علوم اسلامیہ کو فروغ ہوا۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے اوائل میں مقامی مصنفین کی روایات اچھی طرح مستحکم ہو چکی تھیں۔ اس کا مظہر کتاب غنجا ہے، جو گونجا کے قلم سے نکلی ہوئی اہم تاریخ ہے۔ اس کا زمانہ تصنیف بھی اٹھارھویں صدی عیسوی ہے۔ تصنیف و تالیف کا یہ سلسلہ آج بھی جاری ہے۔ اس سلسلہ کی بہترین کتابیں سلاگا اور کیٹی کرچی Kete Krachi الحاج عمر بن ابی بکر (۱۸۵۰ تا ۱۹۳۰ء) کی تصانیف ہیں، جن میں سے ایک سو کے قریب معروف ہیں۔ ان میں مقامی واقعات کی دلچسپ جھلک دکھائی دیتی ہے: عیسائیوں کی آمد، سلاگا کی خانہ جنگی، نزلہ و زکام کی وبا، مہدی کے جھوٹے دعوے وغیرہ وغیرہ۔ الحاج عمر کے شاگرد غانہ اور ارد گرد کے علاقوں میں پھیلے ہوئے ہیں۔ غانہ یونیورسٹی کے افریقی مطالعات کی درسگاہ میں ایک روز افزوں ذخیرہ کتب ہے، جو زیادہ تر عربی رسم الخط میں ہے، لیکن اس میں ھوسہ، وغیرہ زبانوں کی بھی کتابیں ہیں.

• شمالی غانہ میں تقریباً تیس ایسی عمارتیں موجود ہیں جو مساجد کے اس قدیم سوڈانی طرز تعمیر کی حامل ہیں جس کا زیادہ تر اظہار نیجری اسلوب تعمیر میں ہوا۔ ان میں لرابنگہ اور بول (گونجا) کی جامع مسجدیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ اب پرانی مساجد کو گرا کر ان کی دوبارہ تعمیر کنکریٹ اور لوہے سے کی جا رہی ہے (نئی مساجد اب زیادہ فراخ اور وسیع ہیں، لیکن ان میں پہلی سی شان و شوکت نہیں)۔ شمال مغربی غانہ کے رہائشی مکانات میں بھی سوڈان کے اسلامی طرز تعمیر کی جھلک نظر آتی ہے.

(I. WILKS)

* **غانیہ (بنو)**: صنہاجہ بربروں کا خاندان، جس نے موحدون کے عہد (چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی) میں مرابطون کو شمالی افریقیہ میں دوبارہ برسر اقتدار لانے کی کوشش کی.

در اصل غانیہ (اسم تانیث)، جس سے خاندان معروف ہوا، ایک مرابطی شہزادی کا نام تھا، جس کی شادی سلطان یوسف بن تاشفین نے سربراہ خاندان، علی بن یوسف سے کر دی تھی۔ اس کے بطن سے دو لڑکے یحیی اور محمد پیدا ہوئے۔ یحیی مرسیہ اور بلنسیہ کا والی رہا اور اس نے شاہ ارغون الفانسو جنگ باز کا بہادری سے مقابلہ کیا (۵۲۸ھ/۱۱۳۳ء)۔ اس نے تیرہ سال تک قرطبہ کا دفاع کیا، لیکن جب عیسائیوں نے دوبارہ حملہ کیا تو اسے ہار ماننی پڑی!

دریں اثنا موحدون اندلس میں داخل ہو گئے تھے (۵۴۱ھ / ۱۱۴۶ء)۔ یحیی بن غانیہ اندلس میں مرابطی مقبوضات کا آخری حکمران تھا، جس نے اندلس کا دفاع کیا۔ اس نے ۵۴۳ھ / ۱۱۴۸ء میں غرناطہ میں وفات پائی.

علی بن یوسف نے یحیی کے بھائی، محمد کو ۵۲۰ھ / ۱۱۲۶ء میں جزائر بلارک (Balearic) کا والی مقرر کیا تھا۔ جب مرابطیوں کے اقتدار کو زوال آیا تو شکست خوردہ خاندان کے بہت سے افراد محمد سے جا ملے اور اس نے اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ اس طرح بنو غانیہ کی سیادت کا آغاز ہوا۔ ایک محلاتی انقلاب کے بعد سیاسی اقتدار

اسحق بن محمد کے ہاتھوں میں آ گیا (۵۶۰ھ / ۱۱۵۶ء)۔ اس کے عہد حکومت میں مرابطون کی یہ چھوٹی سی سلطنت خوب خوشحال ہوگئی؛ ارد گرد کے عیسائیوں پر بحری چھاپے پڑنے لگے، کیونکہ جزیرے کی آبادی پناہ گزینوں اور قیدیوں پر مشتمل تھی۔ اسحق کا ایک بحری سہم کے دوران ۵۷۹ھ / ۱۱۸۳ء میں انتقال ہوا۔ اس کا بڑا لڑکا محمد اس کا جانشین ہوا، لیکن ابو یعقوب (الموحد) کی دھمکیوں کے پیش نظر اسے ابو یعقوب کے آگے سر تسلیم خم کرنا پڑا۔ موحدون نے میورقہ پر اپنا والی مقرر کر دیا۔ اس پر اہل میورقہ نے بغاوت کر دی اور محمد کا بھائی علی بر سر اقتدار آ گیا۔ علی نے مرابطی پناہ گیروں کے اصرار پر بربرستان میں موحدون کے خلاف جنگ جاری رکھنے کا فیصلہ کر لیا؛ چنانچہ میورقہ سے بتیس جہاز سپاہیوں کو لے کر بجایہ کے نزدیک اتر پڑے۔ بجایہ بنو حماد کا دارالسلطنت رہا تھا، لیکن اب ایک دور دراز صوبے کا صدر مقام تھا جو مراکش کے تابع فرمان تھا۔ اہل بجایہ کو اپنی سیاسی عظمت کے کھو جانے کا رنج تھا، اس لیے انھوں نے سمندر پار سے آمدہ صنہاجیوں کو خوش‌دلی سے پناہ دے دی۔ (اتفاق سے) موحدون کا فوجی دستہ کہیں گیا ہوا تھا اور اہل شہر بھی مسجد میں نماز پڑھنے گئے ہوئے تھے، اس لیے حملہ آوروں نے آسانی سے شہر پر قبضہ کر لیا (۶ شعبان ۵۸۰ھ / ۱۲ نومبر ۱۱۸۴ء)۔

الموحدون کا فوجی دستہ بجایہ آیا تو علی بن غانیہ نے اس کو بھی زیر کر لیا۔ اس نے ریاح، اثبج اور جذام کے ہلالی قبائل کے بدوؤں کی بھی حمایت حاصل کر لی۔ بجایہ کی زمام حکومت اپنے بھائی یحیی کے سپرد کر کے اس نے جانب مغرب یلغار شروع کر دی۔ الجزائر، مزایہ، ملیانا پر قبضہ کر کے وہ مشرق کی جانب مڑ گیا اور راستے میں بہت سے لوگ بھرتی کر لیے۔ اس کے بعد قلعہ بنی حماد پر قبضہ جما کر قسنطینہ کا محاصرہ کر لیا۔ موحدی خلیفہ یعقوب بن منصور کو مرابطین کی کامیابیوں کی اطلاع ہوئی تو اس نے ایک لشکر روانہ کیا جس نے اپنے مقبوضہ شہروں کو دوبارہ لے لیا اور یحیی بن غانیہ کو بجایہ سے نکال باہر کیا۔ علی نے مجبور ہو کر قسنطینہ کا محاصرہ اٹھا لیا اور صحرا کی طرف راہ فرار اختیار کرتے ہوئے وہ اور اس کے جنوب سے ہوتا ہوتا الجرید (جنوبی تونس) پہنچ گیا، جو آئندہ چل کر اس کی فوجی سرگرمیوں کا مرکز بن گیا۔

اس علاقہ کے عربوں نے علی بن غانیہ کی مدد کی اور اس نے توزر اور قفصہ پر قبضہ کر لیا۔ اب اس نے بساط سلطنت بچھا کر خلیفہ عباسی کی خدمت میں ہدیہ عقیدت و اطاعت پیش کیا جس نے تائید کا وعدہ کر لیا۔ قفصہ سے وہ طرابلس چلا آیا، جہاں قراقوش ارمن سے اس کی ملاقات ہوئی۔ یہ قراقوش سلطان صلاح الدین ایوبی کے ایک بھتیجے کا آزاد کردہ غلام تھا اور ترکمانوں (غزوں) کے لشکر کی مدد سے اس ملک پر حکمرانی کرتا تھا۔ دونوں سرداروں کے درمیان ایک سمجھوتا طے پایا۔ مرابطی لشکر میں غزوں کے علاوہ بنو ہلال اور بنو سُلیم کے عرب قبائل بھی شامل ہو گئے تھے۔ ان سب نے مل کر سارے افریقیہ کو تاخت و تاراج کر ڈالا۔ اس مہم جوئی کا بڑا مقصد المہدیہ اور تونس کی تسخیر تھی، لیکن یہ مہم ناکام رہی۔ مزید برآں جب اسے خلیفہ المنصور کی آمد کا پتہ چلا تو وہ بلاد الجرید کی طرف چلا گیا۔ چھ ہزار موحدون کے گھڑسواروں نے اس کا تعاقب کیا اور العمرہ کے میدان میں ایک خونریز جنگ کے بعد اس کو شکست فاش دی (۵۸۳ھ / ۱۱۸۷ء)۔ خلیفہ المنصور لشکر لے کر آگے بڑھا اور قابس کے نزدیک الحَمّہ کے

مقام پر جنگ میں کامیابی حاصل کی۔ توزر اور قفصہ پر دوبارہ قبضہ کر کے ان کی چار دیواری کو منہدم کر دیا۔ علی بن غانیہ اور قراقوش صحرا کی طرف بھاگ کھڑے ہوئے۔ المنصور نے بمشکل المغرب کی طرف مراجعت کی تھی کہ دونوں اتحادی اپنے لشکروں کو دوبارہ اکٹھا کر کے میدان جنگ میں اتر گئے۔ اس اثنا میں علی بن غانیہ انتقال کر گیا (۵۸۳ھ / ۱۱۸۸ء) اور اقتدار پر یحیی قابض ہو گیا، جس نے پچاس برس تک الموحدون کے خلاف جنگ و جدال جاری رکھ کر ان کے اقتدار کو سخت نقصان پہنچایا۔

اس جنگ کی ابتدا قسنطینہ پر دوبار ناکام حملوں سے ہوئی۔ یہاں سے ناکام ہو کر وہ صحرا کی طرف چلا گیا، جو ہمیشہ سے شکست خوردوں کی پناہ گاہ رہا ہے اور قراقوش سے دوبارہ آ ملا۔ کرائے کی ارمن فوج سے اس کے تعلقات چنداں خوشگوار نہ تھے۔ ان کا اتحاد کئی دفعہ ٹوٹ چکا تھا۔ الموحدون کے بارے میں قراقوش کا رویہ کچھ مشکوک سا تھا۔ مزید برآں وہ عربوں سے سختی سے پیش آتا تھا، جس کی وجہ سے اس کی مخالفت ہونے لگی اور ۵۹۱ھ / ۱۱۹۰ء میں دونوں میں ٹھن گئی۔ بنو سُلیم کے عرب قبائل نے یحیی کا ساتھ دیا۔ اس نے ان کی مدد سے طرابلس اور قابس پر قبضہ کر کے شمال کی طرف پیش قدمی جاری رکھی، جہاں اس نے ابن عبدالکریم الرگراگی سے المہدیہ کا شہر چھین لیا۔ یہ ابن عبدالکریم بھی عجیب و غریب قسم کا انسان تھا، جس نے اپنی خود مختاری کا اعلان کر رکھا تھا۔ دو برس کی جنگ و جدال کے بعد اس نے بیجہ، بسکرہ، تبسہ، قیروان اور بونہ پر قبضہ کر کے اپنی حکومت قائم کر لی تھی۔ بعد ازاں ۲ ربیع الآخر ۶۰۰ھ / ۱۳ دسمبر ۱۲۰۳ء کو تونس کے موحدی والی سید ابو زید نے بھی اس کے آگے ہتھیار ڈال دیے۔ (اس اثنا میں) اس کو یہ اطلاع ملی کہ اس کی غیر حاضری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے جبل نفوسہ کے خارجی اس کے خلاف بغاوت کی تیاری کر رہے ہیں۔ اس نے فی الفور ان کے خلاف مہم روانہ کر کے ان کو شکست دی اور ان سے بھاری تاوان جنگ وصول کیا۔ اس وقت یحیی بن غانیہ مشرقی بربرستان پر بلا شرکت غیرے قابض تھا اور اس کا آفتاب اقبال نصف النہار پر تھا۔ وہ اس وقت تونس میں مقیم تھا کہ اس کو پتا چلا کہ موحدی خلیفہ الناصر اس پر حملہ کرنے کے لیے آ رہا ہے۔ وہ چپکے سے بلاد الجرید کی طرف چلا گیا۔ الناصر نے تاجورہ کے میدان میں اس کو جا لیا اور اسے شکست فاش دی۔ المہدیہ اور تونس پر دوبارہ قبضہ کر لیا اور ابو محمّد ابن ابی حفص کو اپنی طرف سے والی مقرر کر کے یہ حکم دیا کہ وہ علاقے کو دوبارہ تسخیر کرے۔ افریقیہ میں خطرات کے پیش نظر مرابطی سردار نے جنوبی المغرب کو اپنی سرگرمیوں کا مرکز بنا لیا۔ وہ اس بات کا خواہش‌مند تھا کہ اپنے عرب اتحادیوں کو ہمراہ لے کر الناصر کی واپسی پر اس کی پیش قدمی روک دے، لیکن شلیف کے میدان میں اس نے بڑی طرح شکست کھائی۔ صحرا کے ساتھ ساتھ گزرتے ہوئے اس نے بہت سے بدّوؤں کو اپنا ہمراہی بنا لیا۔ تبسہ کے نزدیک دریائے شیرو کے کنارے اس کی مڈھ بھیڑ ابو محمّد ابن ابی حفص سے ہوئی، لیکن اس نے دوبارہ شکست کھائی۔ وہ مغرب کی جانب مڑ کر تافیلالت تک چلا گیا اور سجلماسہ پر قبضہ کر کے اسے لوٹ لیا۔ مال غنیمت سمیٹ کر اس نے تلمسان کے موحدی والی سے نبرد آزمائی کی اور اسے شکست دی۔ وہ تیارت سے ہو کر گزرا اور اسے تباہ و برباد کر دیا۔ المغرب الوسطی کے بہت سے قصبات کا بھی حشر ہوا۔ ابن خلدون نے آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں لکھا کہ

ان شہروں اور قصبوں میں زندگی کا کوئی نام و نشان نہ رہا تھا۔ تباہی و بربادی کی اس مہم کے بعد اس کا سامنا ابو محمد سے ہوا، جو اس کے لیے تباہ کن ثابت ہوا۔ ابو محمد سے دوبارہ جنگ جبل نفوسہ میں ہوئی، جو پہلے سے زیادہ تباہی لائی (۶۰۶ھ / ۱۲۰۹ء)۔

افریقیہ سے نکل کر یحیٰی بن غانیہ نے طرابلس کے جنوب میں ودّان میں پناہ لی۔ قراقوش ارمن وہاں کا والی تھا۔ اس نے یحیٰی کی اطاعت قبول کرلی، کیونکہ وہ اپنے دیرینہ حریف کا مقابلہ نہ کر سکتا تھا۔ یحیٰی نے اسے قتل کر دیا اور اس کی جگہ خود سنبھال لی۔

ابو محمد بن حفص کے بجاے اب عبدالمؤمن کے خاندان کا ایک شہزادہ ابوالعُلاء والی تھا جس نے مرابطون کے خلاف دوبارہ میدان جنگ سنبھال لیا۔ مؤخرالذکر نے بسکرہ پر قبضہ کرلیا، بلکہ اس نے تونس پر دوبارہ چڑھائی کا بھی منصوبہ بنایا۔ تونس کے نزدیک مجدول کے مقام پر ایک خونریز جنگ کے بعد مرابطی فوج کو شکست ہوئی اور یحیٰی کو بھاگنا پڑا۔

افریقیہ میں اسے امید کی کرن نظر نہ آتی تھی، لیکن اس پر بھی اس کے عزم و استقامت میں کوئی فرق نہ آیا۔ اس نے (المغرب کے) جنوب میں اتحادی ڈھونڈ لیے اور ان کو لے کر ایک مرتبہ پھر المغرب کے وسطی علاقوں کا رخ کیا اور وہاں تباہی و بربادی مچا دی۔ بجایہ کی طرف پیش قدمی کرکے اس نے دلیس، متیجہ اور الجزائر کا محاصرہ کر لیا اور تلمسان میں بغاوت کھڑی کر دی، جس سے مرابطی اقتدار بحال ہوتا نظر آیا۔ یحیٰی کے تعاقب میں تونس سے فوج بڑھی تو اس نے راہ فرار اختیار کرکے سجلماسہ میں پناہ لی (۶۲۳ھ/۱۲۲۶ء)۔ آئندہ گیارہ برسوں میں جنگ کی طوالت سے کچھ بھی حاصل نہ ہو سکا۔ افریقیہ دفاعی اعتبار سے مستحکم تھا، لہٰذا وہاں واپس جانے کی کوئی امید نہ تھی، لیکن پھر بھی اس نے المغرب کے وسطی علاقے کی سرحد کے ساتھ ساتھ تباہی و بربادی کا بازار گرم کر دیا اور خود اس نے ملیانا کے قریب دریاے شلیف کے کنارے ۶۳۳ھ / ۱۲۳۷ء میں وفات پائی۔ اس نے اپنے پیچھے تین لڑکیاں تونس کے والی ابو زکریا حفصی کے رحم و کرم پر چھوڑیں، جس نے لڑکیوں سے قابل تعریف سلوک کیا اور انھیں ایک محل موسومہ قصر البنات میں رکھا۔ تونس میں آج بھی باب البنات ان کی یاد کو قائم رکھے ہوے ہے۔

یہ ہنگامہ رست و خیز پچاس برس تک برپا رہا۔ (اب ضروری ہے کہ) اس بیان کے اختتام پر چھے ملاحظات پیش کر دیے جائیں تاکہ تاریخ میں اس کے عہد کی اہمیت اور صحیح مقام کا تعین ہو سکے۔

مرابطی اقتدار کی بحالی کی کوشش ناکام ہو گئی اور ان کے دوبارہ برسراقتدار آنے کا کوئی امکان باقی نہ رہا تھا۔ اگرچہ یہ عہد تاریخ بربرستان کا ایک باب ہے، لیکن یہ المغرب کے لیے خوفناک مصائب کا زمانہ تھا اور اس کے اثرات دیر تک قائم رہے۔ ان میں چار نتائج کا ذکر کیا جاتا ہے:

(۱) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بنو غانیہ نے بدووں میں ہیجان اور لوٹ مار کی حرص پیدا کرکے ان حملوں کی یاد تازہ کر دی جن کا آغاز بنو ہلال اور اختتام بنو سُلَیم کے ہاتھوں ہوا تھا۔ مشرقی بربرستان ایک سو تیس برس کے بعد ایسے کشت و خون اور فتنہ و فساد کی آماجگاہ بنا جس سے یہ ملک کبھی بھی پوری طرح جانبر نہ ہو سکا۔

(۲) بنو غانیہ نے عرب بدووں کو ساتھ لے کر

المغرب کے وسطی علاقے تک بھی تباہ و برباد کر دیے تھے ۔ ان علاقوں میں، جو نسبتاً خوشحال تھے، شہری آبادیاں نیست و نابود ہو گئیں اور آج نقشوں پر ان کے نام و نشان کا مشکل ھی سے پتا لگایا جا سکتا ہے ۔ اس وسیع بربادی سے صرف تلمسان کو، جس نے مزاحمت کی تھی، فائدہ پہنچا اور وہ ایک مملکت کا صدر مقام بن گیا ۔ اگرچہ مرابطی مہم کا خاتمہ ناکامی پر ہوا، لیکن اس سے الموحدون کی سلطنت بھی آمادۂ زوال ہو گئی ۔ الموحدون عیسائیوں کی تازہ یلغار کا مقابلہ کر رہے تھے اور ان کی فوجی طاقت اندلس اور مشرقی بربرستان میں بٹی ہوئی تھی، لہذا عبدالمؤمن کے جانشین (الموحدون) دوھرے حملے کی تاب نہ لا سکے اور ان کا آفتاب اقبال غروب ہونے لگا ۔

وسطی بربرستان میں تلمسان کے عروج سے زیادہ افریقیہ میں تونس کی رونق قابل دید تھی، جہاں ایک مضبوط سلطنت قائم ہو گئی اور اس نے ملک کو مرابطی خطرے سے نجات دلائی ۔ بنو غانیہ کے عہد کے خاتمے کا ایک خوشگوار نتیجہ یہ بھی ہوا کہ الموحدون بنو حفص کے حق میں حکومت سے دستبردار ہو گئے اور موخرالذکر جلد ھی خود مختار بن بیٹھے ۔

مآخذ : (۱) ابن خلدون، مترجمہ de Slane، ج ۲؛ (۲) ابن الاثیر، مترجمہ Fagnan؛ (۳) ابن ابی دینار : المونس فی اخبار افریقیه و تونس، بار دوم، تونس ۱۲۵۰ھ / ۱۹۳۱ء، مترجمہ Rémusat و Pelissier (Histoire de l'Afrique)، پیرس ۱۸۴۵ء؛ (۴) التیجانی : الرحلة، جزوی ترجمہ از روسو، در JA، سلسلۂ چہارم، ج ۲۰ (۱۸۵۲ء) و سلسلۂ پنجم، ج ۱ (۱۸۵۳ء)؛ (۵) کتاب الاستبصار، طبع فان کریمر، وی آنا ۱۸۵۲ء؛ طبع سعد زغلول عبدالحمید، اسکندریه ۱۹۵۸ء، مترجمہ Fagnan : Recueil de la Société Archéologique de Constantine، ج ۳۰ (۱۸۹۹ تا ۱۹۰۰ء)؛ (۶) الغبرینی : عنوان الدرایه، طبع محمد بن شنب، الجزائر ۱۹۱۰ء؛ (۷) A. Bel : *Les Benou Ghânya*، (سلسلۂ مطبوعات کلیة الآداب، الجزائر، عدد ۲۷)، پیرس ۱۹۰۳ء؛ (۸) G. Marçais : *Les Arabes en Berbérie du xi^e an XIV^e Siecle*، قسنطینه - پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۹) R. Brunschvig : *La Berbérie Orientale Sous les Hafsides*، ۲ جلدیں، پیرس ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۷ء۔

(G. Marçais)

غُبار : (عربی)، ''گرد''، ایک قسم کی انتہائی باریک تحریر جس کی سطور بال سے بھی زیادہ باریک ہوتی ہیں اور جسے پڑھنے کے لیے (محدّب) شیشے کی ضرورت لاحق ہوتی ہے ۔ یہ تحریر خطاطی کی متعدد اقسام میں سے کسی قسم میں بھی استعمال ہو سکتی ہے ۔ یہ اعشاری (decimal) ہندسوں کی ایک قسم کا نام بھی ہے جو ہندی، عربی اعداد سے بہت مشابہ ہوتے ہیں۔

[ذوق : بغیر خاک نہ کھینچونگا منت دستار
کہ سرنوشت لکھی ہے مری بخط غبار]

مآخذ : (۱) Cl. Huart : *Calligraphes at Miniaturistes*، ص ۵۳؛ (۲) S. de Sacy : *Grammaire Arabe*، بار دوم، ۱ : ۹۱ و لوحہ ۸ ۔ [نیز رک بہ مقالہ فن (خطّاطی)] ۔

(Cl. Huart)

الغُبار : رک بہ حساب الغبار۔

غُبْرِینی : زواوہ بربروں کی ایک شاخ بنو غبرون کی نسبت، جو سابق میں الجزائر میں قبائلیه علاقے کے مشرقی سرے پر آباد تھے (ابن خلدون : تاریخ البربر، اشاریه، بذیل مادہ غبرین) اور جن کی نمائندگی آج بھی اس علاقے میں ایت غوبری کرتے ہیں (Brunschvig : *Berberie orientale*، ۱ : ۲۸۶) ۔ [illegible] تونس کی تاریخ میں بھی کچھ

کردار ادا کیا تھا: (۱) ابوالعباس احمد بن عبداللہ، ولادت ۶۴۴ھ/۱۲۴۶ء، بمقام بجایہ، جہاں اس نے ساری زندگی گزاری اور قاضی القضاۃ کے عہدے تک پہنچا۔ ۷۰۴ھ/۱۳۰۴ء میں بجایہ کے حفصی حکمران ابوالبقاء خالد نے اسے تونس میں اپنے حفصی حریف ابو عبداللہ کے پاس خوشگوار تعلقات قائم کرنے کے لیے بھیجا۔ واپسی پر اسے بغاوت اور ابواسحق ابراھیم (جو غبرینی علاقے میں بائیس سال قبل گرفتار ہوا تھا) کے قتل میں ملوث ہونے کا ملزم ٹھیرا کر مار ڈالا گیا۔

اس نے بجایہ کے مشاہیر کا تذکرہ عنوان الدرایہ کے نام سے لکھا تھا، جو محمد بن ابی شنب کی تصحیح سے ۱۹۱۰ء میں الجزائر سے شائع ہوا ہے۔

مآخذ: ابن فرحون: دیباج، قاہرہ ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء، ص ۸۰ (صحیح تاریخ ولادت ۷۰۴ھ)؛ (۲) النباھی: تاریخ قضاۃ الاندلس، ص ۱۳۲؛ (۳) ابن خلدون: تاریخ البربر، ۲: ۳۹۳، ۴۱۸؛ (۴) ابن ابی شنب: اجازۃ، عدد ۳۰۴۔

(۲) ابو مہدی عیسی، جو ۷۸۷ھ/۱۳۸۵ء میں تونس کا قاضی الجماعۃ بنا اور ۸۱۳ھ / ۱۴۱۰ء کے لگ بھگ انتقال کر گیا۔

مآخذ: (۱) ابن ناجی: معالم الایمان، تونس ۱۳۲۰ھ/۱۹۰۲ء، ۴: ۱۰۳؛ (۲) ابن القاضی: درۃ الحجال، طبع Allouche، رباط ۱۹۳۴ء، عدد ۱۰۸؛ (۳) احمد بابا: نیل الابتہاج، قاہرہ ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء، ص ۱۹۳۔

(J. F. P. HOPKINS)

غُجْدُوان: ایک بڑا شہر نما گاؤں ([از روے رشحات عین الحیات از علی بن حسین الکاشفی، مخطوطہ سینٹ پیٹرزبرگ یونیورسٹی ۲۹۳، ورق ۱۲ الف، مطبوعہ نول کشور، کانپور ۱۹۱۱ء، ص ۱۸: و آن دیہی است بزرگ شہر مانند])، جو بخارا سے ۶ فرسنگ پر واقع ہے۔ یہ مشہور ولی عبدالخالق بن عبدالجمیل غُجْدُوانی (چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی) کا مقام ولادت ہے اور اس کا ذکر کافی قدیم زمانے میں نرشخی (تاریخ بخارا، طبع Schefer ص ۶۶، حاشیہ) نے المقنع (دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی) کا حال لکھتے ہوئے کیا ہے۔ غالبا یہ زمانہ قبل از اسلام میں بھی موجود تھا۔ چھٹی / بارھویں صدی میں یہاں ایک ہفتہ وار منڈی لگتی تھی، جس میں لوگ بکثرت آتے تھے (دیکھیے متن السمعانی در Barthold: *Turkestan v epokhu mongolskago nashestviya*، ۲: ۱۲۳، حاشیہ ۶)۔ دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی مسیحی میں غُجْدُوان کا ذکر ایک مستحکم قلعے اور بخارا کی کنجی کے طور پر ملتا ہے (عبداللہ البلخی، در Barthold: *Zapiski vost. otd. arkh. obshc.*، ۱۵: ۲۰۲)۔ اوزبکوں نے ۹۱۸ھ / ۱۵۱۲ء میں بابر کو یہیں شکست دی تھی اور اس سے ماوراء النہر میں تیموری خاندان کی حکومت کا خاتمہ ہو گیا تھا۔ بعد کے زمانے میں غُجْدُوان کا ذکر ان سات تمنوں (tumen) میں سے ایک کے طور پر ملتا ہے جو بخارا کے نزدیک واقع تھے (عبدالکریم البخاری، طبع Schefer، ص ۷۷) اور ابھی تک یہاں محصل (املاک دار) کو مامور کیا جاتا ہے [آج کل یہ گاؤں گزدوان کے نام سے مشہور ہے اور قزل تپہ ریلوے سٹیشن سے دس میل اور بخارا سے تیس میل کے فاصلے پر واقع ہے]۔

(W. BARTHOLD)

غُجْدُوانی: خواجہ عبدالخالق بن عبدالجمیل، ایک نامور صوفی شیخ، جو غجدوان (بقول السمعانی) یا غجدوان (بموجب یاقوت) میں پیدا ہوئے۔ ان کے باپ، جن کا نام غلط طور پر عبدالجلیل بھی لکھا جاتا ہے، ملاطیہ میں رہتے تھے اور اپنا وطن چھوڑ کر بخارا کے نواح میں چلے آئے تھے، جہاں ان کے بیٹے نے تعلیم حاصل کی۔ بعض تذکرہ نگار ان کے آباو اجداد کا

تعلق روم کے شاہی خاندان سے قائم کرتے ہیں جبکہ دوسرے انھیں امام بن انس[؟] کی اولاد بتاتے ہیں۔ ایک حوالے سے پتا چلتا ہے کہ ان کا شجرہ نسب دس واسطوں سے ایک مشہور صوفی شیخ ابوالحسن خرقانی[؟] (م ۴۲۵ھ/۱۰۳۳ء) تک منتہی ہوتا ہے، جو کہ ناقابل تسلیم ہے کیونکہ خرقانی[؟] اور غجدوانی کی تاریخ ہائے وفات میں صرف ایک سو ترانوے سال کا فرق ہے اور اس کے درمیان دس نسلیں گزر نہیں سکتیں۔ علاوہ ازیں خرقانی[؟] خراسان میں رہائش پذیر تھے اور غجدوانی کے آبا و اجداد ایشیائے کوچک کے رہنے والے تھے۔ ان کے متعلق صرف یہ پتا چلتا ہے کہ انہوں نے بخارا میں تعلیم پائی۔ جب وہ بائیس سال کے تھے تو وہاں ان کی ملاقات اپنے مرشد شیخ ابو یعقوب یوسف ہمدانی[؟] (م ۸ محرم بروز جمعرات ۵۳۵ھ/۲۲ اگست ۱۱۴۰ء، دراصل بروز ہفتہ) سے ہوئی۔ ان کے فیض صحبت سے وہ طریقہ خواجگان میں شامل ہوگئے، جس کا نام بعد میں حضرت بہاؤالدین نقشبند[؟] کے نام پر نقشبندیہ پڑ گیا۔ ان کے بہت سے سوانح نگار بتاتے ہیں کہ ان کی وفات ۵۷۵ھ/۱۱۷۹ء میں ہوئی جبکہ ایک دوسرے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ۶۱۷ھ/۱۲۲۰ء میں وفات پائی جو کہ زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے کیونکہ انہوں نے رسالہ صاحبیہ میں دو دفعہ ۶۰۰ھ/۱۲۰۴ء کا ذکر کیا ہے۔ اس کے علاوہ یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ ان کے خلیفہ احمد صدیق نے ۶۰۵ھ/۱۲۰۹ء میں انتقال کیا تھا، اس لیے اگر خواجہ عبدالخالق غجدوانی نے ۵۷۵ھ میں انتقال کیا ہوتا تو ان کے خلیفہ اسی یا بیاسی برس کے بعد اس جہان سے رخصت ہوئے ہوتے جو کہ ناممکن نظر آتا ہے۔ وہ غجدوان میں دفن کئے گئے۔

ان کی یادگار فارسی میں ایک تصنیف ہے، جن میں حسب ذیل شامل ہیں: متعدد رباعیات؛ رسالہ طریقت؛ وصیت نامہ یا وصایا (جسکی شرح فضل اللہ بن روزبہان اصبہانی، المتوفی ۹۲۱ھ/۱۵۱۵ء نے خواجہ مولانا کے نام سے لکھی ہے)؛ رسالہ صاحبیہ، اپنے مرشد یوسف ہمدانی کے مناقب میں؛ ذکر خواجہ عبدالخالق، جس کا ذکر Storey نے کیا ہے (اس کے قلمی نسخے لائیڈن، موزہ بریطانیہ اور انڈیا آفس میں ہیں)۔ رسالہ صاحبیہ کو شرح سمیت مقالہ نگار شائع کر چکا ہے۔ ہمارے پاس ایک گم نام رسالہ فارسی میں ان کے خلیفہ خواجہ عارف ریوگری کے مناقب میں ہے۔ یہ رسالہ بھی مقالہ نگار نے شائع کر دیا ہے۔

مآخذ: (۱) رسالہ صاحبیہ، در فرہنگ ایران زمین، ۱/۱ (۱۳۳۲ ھش)، ۷۰ تا ۱۱۰؛ (۲) مقامات عبدالخالق غجدوانی و عارف ریوگری، در رسالہ مذکور، ۲/۱ (۱۳۳۳)، ص ۱ تا ۱۸؛ (۳) السمعانی: الانساب، ورق ۴۰۶ ب؛ (۴) خواجہ محمد پارسا: فصل الخطاب، تاشقند ۱۳۳۱، ص ۵۱۸ تا ۵۲۰؛ (۵) جامی، نورالدین عبدالرحمٰن: نفحات الانس من حضرات القدس، کلکتہ ۱۸۵۹ء، ص ۴۳۱ تا ۴۳۳؛ (۶) فخرالدین علی الکاشفی: رشحات عین الحیات، تاشقند ۱۳۲۹، ص ۱۸ تا ۲۸؛ (۷) محمد مراد بن عبداللہ قازانی: ترجمۃ عین الحیاۃ، مکہ ۱۳۰۷ھ، ص ۲۵ تا ۳۲؛ (۸) داراشکوہ: سفینۃ الاولیاء، لکھنؤ ۱۸۷۲ء، ص ۷۶؛ (۹) احمد امین رازی: ہفت اقلیم، مطبوعہ تہران، ۳: ۳۲۵ تا ۳۲۷؛ (۹) رضا قلی خان ہدایت: مجمع الفصحاء، تہران ۱۲۹۵ھ، ۱: ۳۳۸؛ (۱۰) وہی مصنف: ریاض العارفین، تہران ۱۳۰۵، ص ۱۰۵، بار دوم، تہران ۱۳۱۶، ص ۱۷۲؛ (۱۱) محمد مظفر حسین صبا: روز روشن، بھوپال ۱۲۹۵ھ، ص ۳۴۳ تا ۳۴۴؛ (۱۲) غلام سرور لاہوری: خزینۃ الاصفیاء، کان پور ۱۹۱۴ء، ص ۵۲۲ تا ۵۲۳؛ (۱۳) C. A. Storey: ۱/۲، ۱۰۰۵؛ (۱۴) سعید نفیسی: تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان

فارسی، تہران ۱۳۴۲ھ/۱۹۶۳ء، ص ۱۱۰ تا ۱۱۱، ۲۳۰، ۲۵۲.

(سعید نفیسی)

غَدَامِس: الصحراء کا ایک شہر اور نخلستان، جو طرابلس سے جنوب مغرب کی طرف ۳۰۰ میل اور قابس سے جنوب مغرب کی جانب ۲۸۰ میل دور ۳۰° ۷′ ۳۸″ عرض بلد شمالی، اور ۸° ۲۸′ طول بلد مشرقی پر واقع ہے ۔ اس کی آبادی (بوقت تحریر مقالہ) پانچ اور چھے ہزار کے درمیان تھی . . . (تفصیل کے لیے دیکھیے 2، لائڈن، بذیل مقالہ).

مآخذ: (۱) البکری: *Description de l'Afrique* (ترجمہ de Slane)، ص ۲۹۷؛ (۲) Richardson: *Travels in the Great Desert of Sahara*، لنڈن ۱۸۴۸ء، ۲ جلد؛ (۳) Cherbonneau: *Relation du voyage de M. le Capitaine de Bonnemain à R'adamès* (پیرس ۱۸۵۷ء)؛ (۴) Ch. Dickson: *Report of his Journey from Tripoli to Ghadames*، در *Journal of the Royal Society*، ۲۲ : ۱۳۱؛ (۵) وہی مصنف: *Account of Ghadames*، در کتاب مذکور، ۳۰ : ۲۵۵؛ (۶) H. Duveyrier: *Les Touaregs du Nord*، پیرس ۱۸۶۵ء، کتاب ۳، باب ۱؛ (۷) G. Rholfs: *Quer durch Afrika*، لائپزگ ۱۸۷۴ء، ج ۱، باب ۳۳؛ (۸) وہی مصنف: *Reise . . . . durch die grosse Wüste über Rhadames und nach Tripoli*، بریمن Bremen ۱۸۶۸ء؛ (۹) E. Fagnan: *L'Afrique Septentrionale au XIIe Siecle de notre ere* (کتاب الاستبصار)، قسطنطینہ ۱۹۰۰ء، ص ۶ ببعد، ۲۰۹؛ (۱۰) العیاشی: *Voyage au pays des Senoussia*، ترجمہ از Sorro et Lasram (پیرس ۱۹۰۳ء)؛ (۱۱) V. Largeau: *Le Sahara Algérien*، پیرس ۱۸۸۱ء؛ (۱۲) وہی مصنف: *Second voyage a Chadames*، در *Le Pays de Rirha*، پیرس ۱۸۷۹ء؛ (۱۳) Leo Africanus، طبع Schefer، ۳ : ۲۶۵؛ (۱۴) Letronno: *ote sur l'oasis de Ghadames et ses antiouites*، در *Rev. archeologique*، ۳ : ۳۰۱؛ (۱۵) *Mission de Ghadames, Reporis officiels et documents*، پیرس ۱۸۶۸ء؛ (۱۶) A. C. do Motylinski: *Le dialecte berbère de R'edemes*، پیرس ۱۹۰۴ء، در *Publ. de l'Ecole des Lettres d'Alger, Bull. de Corresp. afric*، ج ۲۸ (مع فہرست مآخذ)؛ (۱۷) L. Parvinquière: *Ghadames*، در *La Geographie*، ۱۰ جون ۱۹۱۱ء؛ (۱۸) وہی مصنف: *La Tripolitaine interdite Ghadames*، پیرس ۱۹۱۲ء؛ (۱۹) E. Bernet: *En Tripolitaine, Voyage á Ghadames*، پیرس ۱۹۱۲ء؛ (۲۰) Minutelli: *La Tripolitania*، بار دوم، میلان ۱۹۱۲ء، ص ۲۲۳ تا ۲۴۰.

[G. Yver (تلخیص از ادارہ)]

غَدِیرُ الْخُمّ: مکہ مکرمہ و مدینہ منورہ کی قدیم و جدید شاہراہ کے قریب جحفہ نامی ایک بستی تھی۔ ۱۳۷۸ھ میں ایک مکی عالم عبداللہ بن عبدالرحمٰن آل بسام نے جحفہ کو بحر احمر سے دس کیلومیٹر دور بتایا ہے ۔ ان کے بقول یہ قریہ ویران ہو چکا ہے ۔ آج کل جحفہ کے بجائے ''رابغ'' ایک منزل ہے۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم حج وداع سے واپسی کے موقع پر جحفہ اور غدیر خم کی راہ سے گزرے تھے ۔ دسویں صدی کے مؤرخ شیخ احمد بن عبدالحمید عباسی نے اپنی کتاب عمدۃ الاخبار فی مدینۃ المختار میں جحفہ اور غدیر خم کا محل وقوع یوں قلم بند کیا ہے : جحفہ کی شاہراہ کے بائیں طرف چشمے کے سامنے تین میل کے فاصلے پر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی مسجد ہے اور اس کے قریب ایک گنجان جھاڑی ہے، جسے غدیر خم کہتے ہیں۔ غدیر خم جحفہ سے چار میل ہے .

یاقوت و فیروز آبادی کے زمانے میں یہاں بنو خزاعہ و بنو کنانہ رہتے تھے، آج کل بھی یہ بستی آباد ہے اور یہاں کے رہنے والے شیعہ ہیں۔ مقالہ نگار نے حج کے دو سفروں میں عرب حجاج سے غدیر کے بارے میں دریافت کیا تو معلوم ہوا کہ حج کے بعد حجاز اور شام و کویت و لبنان کے شیعہ غدیر خم جاتے اور وہاں کی مسجد میں نماز پڑھتے ہیں۔

غدیر خم کی شہرت کا سبب تاریخ اسلام کا ایک بہت اہم واقعہ ہے، یعنی ۱۰ھ میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے غدیر خم پہنچ کر قافلہ روکا اور تمام افراد قافلہ کو جمع فرمایا۔ جب تمام افراد قافلہ جمع ہو گئے تو اس اجتماع عظیم میں تقریر فرمائی اور لوگوں سے پوچھا: الست اولٰی بکم من انفسکم؟ کیا میں تمھارے نفوس پر تم سے اولٰی نہیں ہوں ؟، لوگوں نے کہا، بلٰی (جی ہاں)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے فرمایا ''فمن کنتُ مولاہ فعلّی مولاہ'' جس کا میں مولا ہوں، علی بھی اسی طرح اس کے مولا ہیں۔

چونکہ یہ واقعہ ۱۸ ذی الحجہ ۱۰ھ کو ہوا، اس لیے شیعہ اس تاریخ کو خوشی مناتے اور عید جانتے ہیں۔ شیعہ علم کلام اور شیعہ کتب حدیث میں واقعہ غدیر خم اور خلافت حضرت علی علیہ السّلام پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے۔ تاریخ میں ۱۸ ذوالحجّہ کے شیعی جشن کے تذکرے ہیں۔ شیعی شعرا نے اس دن کے متعلق ہر دور میں قصائد لکھے ہیں۔ بغداد میں دیلمیوں کے اقتدار اور مصر میں فاطمیین کے عہد میں اس جشن کے خاص چرچے رہے (دیکھیے محمد ہادی الامینی: عید الغدیر فی عہد الفاطمیّین، مطبوعۂ نجف)۔ ۱۸ ذوالحجہ ۱۰ھ سے گیارھویں صدی تک کے مشاہیر شعراء شیعہ کے عربی قصائد اور مباحث خطبہ غدیر کے لیے دیکھیے عبدالحسین الامینی: الغدیر اور حامد حسین کنتوری کی کتاب عبقات الانوار، اور سنی مصادر حدیث غدیر کے لیے دیکھیے مرتضٰی حسین فاضل: فضائل الخمسہ من الصحاح الستہ۔

مآخذ: (۱) یاقوت الحموی: معجم البلدان، بذیل مادہ؛ (۲) الفیروز آبادی: القاموس، مطبوعۂ کلکتہ، بذیل مادہ؛ (۳) المنجد، بذیل مادہ؛ (۴) احمد بن عبدالحمید عبّاسی: عمدۃ الاخبار فی مدینۃ المختار، بار سوم، قاہرہ؛ (۵) الطبرسی: الاحتجاج، تبریز ۱۳۸۶ھ؛ (۶) محمد ہادی الامینی: عیدالغدیر فی عہد الفاطمیین، نجف ۱۹۶۲ء؛ (۷) عبدالحسین الامینی: الغدیر، تہران ۱۳۷۲ھ؛ (۸) حامد حسین: عبقات الانوار، لکھنؤ؛ (۹) مرتضٰی حسین: فضائل الخمسہ من الصّحاح السّتہ وغیرھا من الکتب المعتبرۃ عند اھل السنۃ والجماعۃ، نجف ۱۳۸۳ھ؛ (۱۰) عبداللہ بن عبداللہ ابن صالح آل بسام: تیسیر العلام شرح عمدۃ الاحکام، بار سوم، مکۃ المکرمہ ۱۳۹۳ھ؛ (۱۱) محمد حسین: تذکرہ بے بہا فی احوال السادات والعلماء، مطبوعۂ دھلی۔

(مرتضٰی حسین فاضل)

غُراب: (ع) کوّا؛ غ، ر، ب کے حروف سے * بننے والے الفاظ مختلف معانی رکھتے ہیں، اس بنا پر ان کو ایک ھی مادے سے مشتق ماننا مَحل نظر ہے [البتہ] اس کا امکان ہے کہ زبان کے فروغ کے ساتھ مختلف الاصل، لیکن متحدالمعانی اصطلاحات ظہور میں آ گئی ہوں۔ اس طرح غراب سے لاطینی لفظ Corvus کی یاد تازہ ہو جاتی ہے؛ علاوہ ازیں قدیم عرب لغت نویس لفظ غراب کو بجایے خود مستقل لفظ قرار دیے ہیں، کیونکہ وہ غربۃ، اغتراب کو اس سے مستق مانتے ہیں، جن میں دوری اور فراق کا تصور مضمر ہوتا ہے۔ مابعد کے محققین غ، ر، ب کے مادے کو غ،

ر، ب کے حروف سے مرکب سمجھتے ھیں، جو بد قسمتی یا کسی ناخوشگوار شے کے معنوں میں مستعمل ھوتے ھیں.

ان نظریات کی تشریح سب سے پہلے عربوں کی ادبی روایت سے ھو سکتی ھے، جس کے مطابق کوّے کو خاص مقام حاصل ھے اور بعد میں علم الطیر (جس میں اسے بدشگون جانور خیال کیا گیا ھے) کے حوالے سے بھی اس کی توضیح ممکن ھے.

عربوں کی شاعری میں کوّے کے سیاہ رنگ کو رات (غُراب اللّیل) سے تشبیہ دی جاتی ھے اور اس سے نیک شگون بھی لیے جاتے ھیں، لیکن بنیادی طور پر کوّا فراق اور کسی ناخوشگوار واقعے کا ھم‌معنی شمار ھوتا ھے۔ شعرا لفظ غراب البین کو کثرت سے استعمال کرتے ھیں۔ اس کے حقیقی معنی مردار خوار کوّے کے ھیں جس کی اصلی وجہ یہ ھے کہ جب خیمہ نشین ایک منزل سے رخصت ھونے کی تیاریاں کرتے ھیں تو کوّے از خود ان خیموں میں آ نکلتے ھیں اور اترنے سے پیشتر کائیں کائیں کر کے قبیلے، خاص طور پر محبوبہ، کے کوچ کا اعلان کرتے ھیں اور بعد میں جب شاعر بڑی دیر سے وھاں پہنچتا ھے تو وہ ان خالی مقامات کو دیکھ کر غمزدہ ھو جاتا ھے.

کوّے کا نظارہ ھی ناخوشگوار سا ھے اور کسی دلیل لانے کے بغیر ھم آسانی سے یہ سمجھ سکتے ھیں کہ قدیم عربوں نے کوّے کو بجا طور پر بدشگونی کا جانور خیال کیا ھے اور اس کی اڑان اور کائیں کائیں کو طیرہ [رلّك به الطّیر] کا موضوع بنایا ھے۔ من مانے شگون نکالنے کی مثالیں ادبی کتابوں سے یہاں نہیں بیان کی جا سکتیں، لیکن یہ یاد رھے کہ اس وقت علم الطّیر بالکل ابتدائی حالت میں تھا اور بعد میں اس کی ترتیب اور تکمیل ھوئی، بہر حال الفہرست (مطبوعۂ قاھرہ، ص ٣٢٦) میں علم الطیر کے مختلف رسائل کا ذکر ملتا ھے، ان میں ایک رسالہ المدائنی کی تصنیف ھے۔ ٹی فہد (T. Fahd) نے ایک رسالے کا تحقیقی مطالعہ کیا ھے، جو الجاحظ سے منسوب کیا جاتا ھے اور اس کا مقابلہ اشوری۔ بابلی متون سے کیا ھے۔ اگرچہ دونوں میں بعض تفاصیل کا اختلاف ھے، لیکن ایسا معلوم ھوتا ھے کہ عربی رسالے کا مواد بدووں میں رہ کر ذاتی مشاھدے اور تحقیق کی بنا پر جمع نہیں کیا گیا بلکہ مختلف قسم کی سنی سنائی معلومات کو یکجا کر دیا گیا ھے۔ سب سے زیادہ حیران کن بات یہ ھے کہ الجاحظ، جس نے محض مشابہت لفظی سے کوّے کی اڑان اور اس کی کائیں کائیں سے فال لینے کو محض وھم‌پرستی قرار دیا ھے (کتاب الحیوان، ٣ : ٣٣٣، مطبوعہ قاھرہ)، سے شگون لینے کے بارے میں دو رسالے منسوب کیے جاتے ھیں۔ ان میں ایک رسالے کا مطالعہ فہد نے کیا ھے (دیکھیے النویری : نہایہ، ٣ : ١٣٠ تا ١٣٢) اور دوسرا باب العرافہ والزجر والفراسۃ علی مذھب الفُرس ھے (اس کا متن اور روسی ترجمہ حواشی سمیت K. Inostrantsev نے *Materials from Arabic sources for the history of the culture of Sassanid period*، سینٹ پیٹرز برگ سے ١٩٠٧ء میں شائع کیا تھا، متن، ص ٣ تا ٢٧، ترجمہ حواشی، ص ٢٨ تا ١٢٠.

قرآن مجید میں غراب کا ذکر اس کوّے کے ضمن میں آیا ھے جسے قابیل کو اس کے مقتول بھائی ھابیل کے دفن کی تعلیم دینے کے لیے بھیجا گیا تھا (٥ [المآئدہ] : ٣١)۔ [جس میں یہ حقیقت مضمر ھے کہ اگر خدا چاھے تو ادنی سے ادنی جانور کو بھی انسان کی تعلیم پر مامور کر سکتا ھے! نیز یہ کہ انسان جانوروں سے بھی بہت کچھ سیکھ سکتے ھیں].

کوّے کے گھناؤنے کردار کی وجہ سے عربی

زبان میں اس کے بہت سے تحقیر آمیز نام ہیں، لیکن (اس کے ساتھ ہی) یہ نظر کی تیزی، بدگمانی، غرور اور قلبی کی سیاہی کی بنا پر ضرب المثل بھی بن گیا ہے۔ لفظ غراب بہت سے محاوروں میں بھی استعمال ہوتا ہے، مثلاً بمعنی یہ اسی وقت ممکن ہے جب کوّا سفید ہو جائے.

عرب کوّوں کی بہت سی قسموں سے آشنا تھے، جن میں وہ کوّا بھی شامل ہے جو بولنا سیکھ سکتا ہے۔ انھوں نے یہ بھی مشاہدہ کیا تھا کہ کوّا مویشیوں، گدھوں اور الووں کا دشمن ہوتا ہے۔ ان کی نفرت کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ وہ اونٹوں کی پیٹھ پر بیٹھ کر ان کے زخموں کو اپنی چونچ سے کریدتا رہتا تھا۔ بہرحال وہ اس پرندے کی صحیح ماہیت سے واقف نہ تھے، مثلاً بعض کا خیال تھا کہ وہ اپنی مادہ کو ٹھونگیں مارتا ہے تو افزائش نسل ہوتی ہے.

کوّے کو مار ڈالنا جائز ہے اور اس کا گوشت حرام ہے۔ اس کو خواب میں دیکھنا بدشگونی کی علامت ہے.

مآخذ: الجاحظ، کتاب الحیوان، ۲ : ۳۰۳ ببعد، ۳ : ۳۰۹ تا ۳۶۳؛ (۲) ابن قتیبہ: عیون الاخبار، بمواضع کثیرہ؛ (۳) الدمیری: حیاة الحیوان الکبری، بذیل مادہ؛ (۴) القزوینی: عجائب المخلوقات، بذیل مادہ؛ (۵) البیہقی: کتاب المحاسن، بمواضع کثیرہ؛ (۶) H. Pérès: *Poésie andalouse*، بمدد اشاریہ؛ (۷) H. Massé: *Croyances et coutumes Persanes*، پیرس ۱۹۳۸ء، ۱ : ۱۹۰؛ (۸) T. Fahd: *Les présages par le corbeau*, *Étude d'un texte attribué à Ǧāḥiẓ*، در *Arabica*، ۸ / ۱ (۱۹۶۱ء)، ص ۳۰ تا ۵۸.

(CH. PELLAT)

* **الغُرَاب**: (ع)، لغوی معنی پہاڑی کوّا، جنوبی آسمان پر ستاروں کے ایک مجموعے کا نام (دیکھیے القزوینی: عجائب المخلوقات (طبع Wüstenfeld)، ۱ : ۳۲۰.

(ادارہ [و] لائڈن)

* **غُرابیّة**: غالی شیعوں کا ایک فرقہ جس کے پیروؤں کا یہ عقیدہ ہے کہ جسمانی خد و خال کے اعتبار سے حضرت علیؓ اور حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم آپس میں اس قدر ملتے جلتے تھے کہ انھیں ایک دوسرے سے تمیز کرنا اتنا ہی مشکل تھا جتنا کہ ایک کوّے (غراب) کو دوسرے سے (یہ ایک ضرب المثل ہے جو انتہائی مماثلت کے موقع پر استعمال ہوتی ہے (دیکھیے *Zeitschr. f. Assyr.* ۱۷ : ۵۳)؛ چنانچہ جب اللہ تعالٰی نے حضرت جبریلؑ کو وحی دے کر حضرت علیؓ کے پاس بھیجا تو وہ [معاذ اللہ] غلطی سے حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے پاس چلا آیا۔ وہ کہتے ہیں کہ خدا نے تو حضرت علیؓ کو نبوت کے منصب پر فائز کیا تھا اور حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم ایک غلطی کے سبب سے نبی ہو گئے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس عقیدے کے ماننے والوں نے چوتھی صدی ہجری میں قم کے مقام پر قاضی ابو سعید الاصطخری (م ۳۲۸ھ / ۹۴۰ء) کے ایک فیصلے کے خلاف خطرناک بغاوت برپا کر دی تھی، جس میں قاضی نے ایک شخص کا ترکہ دو مدعیوں کے درمیان مساوی تقسیم کر دیا تھا۔ ان مدعیوں میں سے ایک تو متوفی کی بیٹی تھی اور دوسرا چچا۔ غرابیہ کا مطالبہ تھا کہ سارا ترکہ بیٹی کو ملنا چاہیے اور چچا کو اس سے قطعی محروم کر دینا چاہیے؛ جیسا کہ ہمارے مآخذ بالکل صحیح طور پر لکھتے ہیں کہ یہ مطالبہ ان کے سیاسی عقائد کا نتیجہ تھا، جن کی رو سے وہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی خلافت کا واحد اور جائز وارث آپ کی اکلوتی بیٹی حضرت فاطمہؓ کی اولاد کو سمجھتے تھے نہ کہ آپ کے چچا حضرت عباسؓ

کی اولاد کو (السّبکی: طبقات الشافعیة، ۲: ۱۹۳)؛ دیکھیے بیٹوں کے حق وراثت کے بارے میں فاطمی خلیفہ المعز کے قوانین۔ در ابن حجر: رفع الاصر، طبع Guest، (در تکملۂ ابو عمر الکندی: کتاب الولاۃ و کتاب القضاۃ، سلسلۂ یادگار گب، ج ۱۹)، ص ۵۸۲، نیچے سے تیسری سطر۔ ابن جبیر جو ۵۸۰ھ/ ۱۱۸۴ء میں دمشق گیا تھا، غرابیه کا ذکر شام کے چھوٹے فرقوں کے ضمن میں کرتا ہے۔

ماخذ: (۱) I. Friedlander: The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Hazm (نیوهیون ۱۹۰۹ء)، ۱: ۵٦: ۲: ۷۷ (Journal of Americ. Or. Soc.، ج ۲۸، ۲۹)؛ (۲) ابن رستہ، در Biblioth. Geogr. Arab. (طبع de Goeje)، ۷: ۲۱۸، س ۲۰ ببعد؛ (۳) The Travels of Ibn Jubair (طبع Wright و de Goeje؛ سلسلۂ یادگار گب، ج ۵)، ص ۲۸۰، س ۵ ببعد (اطالوی ترجمہ از C. Schiaparelli، Roma، روم ۱۹۰٦ء، ص ۲۷۲)۔

(I. Goldziher)

غَرْب: اور مغرب [رَكَ بآن] مترادف الفاظ ہیں اور مشرق کی ضد ہیں۔ غَرَبَ کا مصدر غُرُوب ہے اور مغرب اسی سے مشتق ہے، بمعنی چھپنا یا غروب ہونا۔ یہ سورج یا کسی ستارے کے لیے استعمال ہوتا ہے، پھر [غرب اور مغرب] دونوں کے معنی مقام غروب یعنی مغرب کے ہیں۔ تثنیہ کی صورت میں، جیسے کہ یہ لفظ قرآن مجید: رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَ رَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ (۵۵ [الرحمٰن]: ۱۷)، میں آیا ہے، اس کا مطلب وہ دو انتہائی نقطے ہیں، جہاں سورج ڈوبتا نظر آتا ہے۔ یہ نقطے گرمیوں میں انتہائی شمال میں (وسطی عرب میں ۲۹° شمال) اور سردیوں میں انتہائی جنوب (وسطی عرب میں ۲۹° جنوب) میں واقع ہیں؛ لیکن اس کے برعکس جب یہ لفظ جمع کی صورت میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً قرآن مجید، (۷۰ [المعارج]: ۴۰) [فَلَآ اُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشٰرِقِ وَ الْمَغٰرِبِ، یعنی سو میں قسم کھاتا ہوں مشرقوں اور مغربوں کے مالک کی] تو اس سے سورج کے روزانہ غروب ہونے کے وہ نقاط مراد ہیں، جو دونوں بعید ترین نقطوں کے درمیان واقع ہیں، اس طرح ایسے کل ۱۸۰ نقطے ہونے دیں۔

جغرافیے میں غرب مراکش یا اس کے شمالی حصے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ یہ لفظ اب تک پرتگال کے جنوبی صوبے (Algarve) کے نام میں موجود ہے اور بشکل جمع، یعنی Algarves، بھی استعمال ہوتا ہے، چنانچہ صوبہ مذکور کے ساتھ مراکش کا شمال مغربی حصہ ملا کر جو علاقہ بنتا ہے، اسے Algarves کہتے ہیں۔

شام میں بیروت کے جنوب میں جو ضلع واقع ہے اس کا نام بھی الغَرْب ہے۔

(T. H. Weir)

غَرْبِیَّة: ایک صوبہ، جو مصر کے ڈیلٹا میں، دریائے نیل کی شاخوں الرُّوضۃ (Rosetta) اور دمیاط (Damietta) کے درمیان، واقع ہے۔ اس کے شمال میں سمندر ہے اور جنوب میں مِنُوفِیَّة [رَكَ بآں]۔ جب سے مصر صوبوں (اعمال) میں تقسیم ہوا ہے یہ صوبہ بھی موجود رہا ہے [رَكَ بہ مصر]۔ ابو صالح کے بیان کے مطابق یہ صوبہ ۱۳۹ اضلاع میں منقسم تھا، اس میں ۱٦۵ گاؤں شامل تھے اور یہاں سے ۳۷۰,۹۵۵ دینار مالیہ وصول ہوتا تھا۔ جب صوبوں کا رقبہ بڑھایا گیا تو قُوَیْسنیه، سمنودیة اور دَنْجاویة بھی صوبہ غربیّة میں شامل کر دیے گئے، چنانچہ ۲۰۰ سال بعد ابن جیعان بتاتا ہے کہ اس میں ۲۷۳ گاؤں تھے اور اس کا مالیہ ۱,۸۳۳,۰۸۰ دینار تھا۔ القلقشندی اس صوبے کی انتہائی زرخیزی اور خوشحالی کی تعریف کرتا ہے۔ زمانۂ حال میں اس کی آبادی (Boinet Bey)، ۹۹,۸۲۹،

کے اندازے کے مطابق) ۱،۲۹۷،۶۵۶ تھی۔ اس میں ۵۰۱ قصبے اور گاؤں آباد ہیں اور یہ حسب ذیل ۱۱ مراکز میں منقسم ہے: (۱) بُرلُس؛ (۲) شِربِین؛ (۳)؛ دسُوق؛ (۴) نُووہ؛ (۵) کَفر الشَّیخ؛ (۶) کَفر الزَّیات؛ (۷) محلّہ الکُبریٰ؛ (۸) سَنطَہ؛ (۹) طَلخَہ؛ (۱۰) طَنطا؛ (۱۱) زِفتا۔ اس صوبے کا صدر مقام طَنطا ہے۔

مآخذ: (۱) ابو صالح (طبع Evetts)، ورق ۸ الف؛ (۲) القلقشندی: *Geographie und Verwaltung von Ägypten*، ترجمہ Wüstenfeld، ص ۱۱۴؛ (۳) ابن دُقماق: کتاب الانتصار، ۵: ۳۴؛ (۴) المقریزی: خطط، ۱: ۲۷ ببعد؛ (۵) ابن جیعان: التحفۃ السنیۃ، ص ۴؛ (۶) Boinet Bey: *Dict. géographique de l'Égypte*؛ (۷) Baedeker: *Egypt*.

(E. GRAEFE)

غَرجِستان: (غَرشِستان، غرشِتان) افغانی ترکستان میں مُرغاب کی بالائی وادی کا ایک علاقہ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہی علاقہ ہے جس میں آج کل فیروز کوہی آباد ہیں، لیکن المسالک والممالک میں ایک شہر بامیان کا ذکر ملتا ہے جو ایک پہاڑ پر واقع تھا، جس کے دامن میں ایک دریا بہتا تھا اور یہ دریا غرجستان کے علاقے سے ہو کر گزرتا تھا۔ اگر اس بیان کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو غرجستان کا محل وقوع دریائے مرغاب کے کنارے قرار پائے گا، تاہم معلوم ہوتا ہے کہ بامیان کسی قصبے کا نہیں بلکہ ایک ملک کا نام تھا اور غرجستان لازمی طور پر مغرب میں یعنی غور کے شمال میں غوریوں کے دارالحکومت فیروز کوہ کے نزدیک ہی واقع تھا۔ غالبًا موجودہ زمانے کے فیروز کوہیوں کا نام اسی شہر کی نسبت سے مشہور ہوا ہے۔ جب خاندان غزنویہ کا آخری بادشاہ خسرو ملک گرفتار ہوا تو اسے فیروز کوہ لے جایا گیا اور غرجستان [illegible] بلَروان قلعے میں قید کر دیا گیا، اور جیسا کہ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ یزد جرد کا بیٹا فیروز سجستان سے طخارستان کی سمت غرجستان ہی کے راستے فرار ہوا تھا.

غرجستان ایک جداگانہ ریاست تھی، اس کے اپنے فرمانروا تھے، جن کا لقب شار یعنی بادشاہ تھا (یہ لفظ قدیم ایرانی زبان کے لفظ خشَثریہ سے نکلا ہے، دیکھیے Marquart، کتاب مذکور، نیز دیکھیے مادہ بامیان)۔ وہ سامانیوں اور ان کے بعد غزنویوں کے تابع رہے۔ ۳۸۹ھ میں شار نے محمود کی اطاعت قبول کر لی، لیکن ۴۰۱ھ میں یہاں پھر میدان کار زار گرم ہو گیا، اور اس معرکے میں محمود کے بیٹے مسعود نے حصہ لیا۔ تاجیک سردار ورَیشِ یا ورِیشِن بَت کو (جو بظاہر ابھی اسلام نہیں لایا تھا) غرجستان کے مفتوحہ قلعوں سے دستبردار ہونا پڑا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ شار نے اپنے حقوق محمود کے ہاتھ فروخت کر دیے اور ۴۰۶ھ میں قید کی حالت میں فوت ہو گیا، تاہم معلوم ہوتا ہے کہ اس شاہی خاندان کا سلسلہ جاری رہا کیونکہ بہاءُالدّین سام نے جو ۵۴۴ھ میں فیروز کوہ کا بادشاہ ہوا تھا، غرجستان کے شار لوگوں سے دوستی کا معاہدہ کیا تھا۔ اس نے اس ملک میں ہِندار اور فِیوار قلعے تعمیر کیے اور یہ بعد ازاں سلطنت غوریہ کا ایک حصہ بن گیا۔ جب علاءُ الدین جہانسوز نے غزنین پر حملہ کیا تو اس نے غور اور غرجستان کی فوجیں جمع کی تھیں۔ بعد میں اس نے طخارستان کی حکومت اپنے سوتیلے بھائی کو دے دی جس میں غرجستان بھی شامل تھا، اور علاءُ الدّین خوارزمی کے حملے تک یہ (ریاست) غور سے بالکل علحدہ رہی۔ غوریوں کے ختم ہو جانے کے بعد غرجستان ایک علحدہ صوبہ بنا اور [illegible] اس کے نام سے واقف

نہیں معلوم ہوتے۔

مآخذ: (۱) طبقات ناصری، ترجمہ Raverty، ۱: ۸۰، ۱۱۳، ۳۴۱، ۴۳۳، ۴۳۱؛ (۲) Elliot-Dowson: *History of India*، ۲: ۲۸۶؛ (۳) *Bibl. Geogr. Arab.* (طبع de Goeje) جلد ۱ تا ۳، دیکھیے اشاریہ؛ (۴) یاقوت (طبع Wüstenfeld) ۳: ۷۸۵ ببعد (تحت لفظ غرجستان) و اشاریہ؛ (۵) J. Marquart: *Erānšahr*، ص ۷۹؛ (۶) Le Strange: *The lands of the Eastern Caliphate*، ص ۴۱۵ ببعد۔

(M. LONGWORTH DAMES)

غَرْدَایَہ: (=غرْدیہ) = گردایہ، مزاب کا ایک بڑا شہر، جو الجزائر کے جنوب میں سڑک کے راستے ۷۳۵ کلومیٹر کی مسافت پر ۳۲°۳۰' کے متوازی واقع ہے۔ یہ وادی مزاب کے کنارے ایک مدور چٹان پر قائم ہے۔ دریائے مزاب ایک سو میٹر کا فاصلہ قطع کرنے کے بعد شبکۂ (جال) مزاب کے صحرائی اور چونے کے بنے ہوئے گہرے میدان میں داخل ہو جاتا ہے۔

گردایہ کی بنیاد اباضیوں کے ہاتھوں ۴۴۵ھ/۱۰۵۳ء میں پڑی جب کہ ان کے صدر مقام تیارۃ کو فاطمیوں نے ۲۹۶ھ/۹۰۹ء میں تباہ کر دیا تھا۔ اس تباہی کے بعد انھوں نے صحرا میں آ کر سدرتا میں پناہ لی اور قدرے توقف کے بعد انھوں نے العطیف (تاسیس = ۴۰۷ھ/۱۰۱۱ء) بونّورہ اور ملیکہ کی بستیاں قائم کیں۔ یہ گردایہ کے خاندان تھے جنھوں نے ۱۶۳۱ء میں گرارہ اور ۱۶۷۹ء میں بریان کی بنیاد رکھی، جو علی الترتیب ایک سو کلومیٹر شمال مشرق میں اور پچاس کلومیٹر شمال میں واقع ہیں۔ مزاب کے دوسرے شہروں کی طرح گردایہ کے دیکھنے سے یہ پتا چلتا ہے کہ اس کی معیشت کا دار و مدار صحرا کے آر پار جانے والے قافلوں کی تجارت پر رہا ہے۔ علاوہ ازیں پانی کی کمی کی وجہ سے یہاں زیادہ کھیتی باڑی نہیں ہو سکتی، لہٰذا دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی سے اس کے تجارتی تعلقات الجزائر سے قائم ہیں۔

اہل مزاب تند خو اباضی ہیں اور بربری زبان بولتے ہیں۔ اباضیوں کی نقل مکانی سے گردایہ کی آبادی میں صدیوں سے اضافہ ہو رہا ہے۔ اولاد عمی عیسی اور اولاد باملیمان کی جماعتوں نے شہر بسایا تھا۔ بعد میں تافیلالت، وادی ریغ، جربہ اور جبل نفّوسہ سے آنے والے اباضی بھی یہاں آ کر بس گئے۔ جبل عمور کے دامن میں واقع قصر المایہ سے ترک وطن کر کے آنے والے مدابح، مالکی عرب، بھی آبادی میں اضافے کا باعث بنے۔ بنی مرزوگ کے بعض خاندان بھی جو متلیلی کے شعنبہ قبائل کے قصر قدیم کے رہنے والے تھے، قلیل تعداد میں یہاں چلے آئے۔ ان میں مدابح اور بنی مرزوگ عربی بولتے ہیں اور مالکی فقہ کو مانتے ہیں۔ گردایہ میں یہودیوں کی بھی ایک قلیل تعداد آباد ہے۔ ان میں سب سے پہلے آنے والے چودھویں صدی عیسوی میں جربہ سے آئے تھے، جب کہ زمانہ ما بعد میں آ کر بسنے والے مراکشی، طرابلس الغرب اور الجیریا کے یہودی تھے۔ [ان میں سے بیشتر افراد اب اسرائیل جا کر آباد ہو چکے ہیں]۔

گردایہ نے مزاب کے ساتھ ہی ۱۸۵۳ء میں فرانس کی اطاعت قبول کر لی تھی، جس نے کسی مزاحمت کے بغیر ۱۸۸۲ء میں اس پر قبضہ کر لیا۔ ۱۹۰۷ء میں اس کی آبادی سولہ ہزار نفوس پر مشتمل تھی، جس میں ایک ہزار عرب اور پندرہ سو یہودی تھے۔ اہل یورپ بھی قلیل تعداد میں پائے جاتے ہیں۔ گردایہ ظاہری صورت، کاروبار اور کثرت آبادی کے لحاظ سے ایک بڑا شہر معلوم ہوتا ہے، نہ کہ صحرائی قصبہ۔

ابتداء میں شہر بیضوی شکل کا تھا۔ اس کی حیثیت ایک مرکزی مقام کی تھی، جہاں سے بہت سے راستے نکلتے تھے۔ شہر میں ایک ہی مسجد ہے جو شہر کا مرکزی نقطہ ہے اور اپنی ملحقہ عمارات (مکاتب اور حوض) سمیت سارے شہر پر حاوی ہے۔ تکلیف دہ وقتوں میں یہ مسجد شہریوں کے لیے پناہ گاہ اور گودام کا بھی کام دیتی رہی ہے۔ مسجد کا ایک مخروطی اور تراشیدہ مینار ہے، جو بیس میٹر بلند ہے اور دور دور سے دکھائی دیتا ہے۔ مسجد کے قرب و جوار میں کئی مدوّر گلیاں ہیں جو شہر کی گزرگاہیں ہیں اور آگے جا کر بہت سی چھوٹی چھوٹی گلیوں کی صورت اختیار کر لیتی ہیں۔ یہ گلیاں کہیں کہیں مسقف ہیں اور ان کے کناروں پر مکانات بنے ہوئے ہیں۔

مسجد سے جنوب مغرب میں ایک راستہ شہر کے کنارے تک چلا گیا ہے۔ راستے میں ایک جگہ ایسی ہے جہاں فصیل کو منہدم کر کے ایک مستطیل شکل کی مارکیٹ بنائی گئی ہے، جو ۷۵ میٹر لمبی اور ۴۴ میٹر چوڑی ہے۔ یہاں باقاعدہ محرابوں کے ایوان اور دوکانیں ہیں یہ جگہ سوق (بازار) کہلاتی ہے۔ تین اطراف سے آٹھ گلیاں یہاں آ نکلتی ہیں۔ دکاندار اور کاریگر یہیں نظر آتے ہیں۔ شہر کا کاروباری مرکز ہونے کے علاوہ یہ جگہ شہر کا سیاسی اور انتظامی مرکز بھی ہے۔ یہاں ''قائد'' کا دفتر اور جماعت خانہ بھی ہے۔ شہر کے جنوب مشرق میں یہودیوں کا چھوٹا سا محلہ ہے جو نئی منڈی تک چلا گیا ہے۔ مدابج اکٹھے شہر کے جنوب مغرب میں رہتے ہیں۔ شہر کے گردو نواح میں بہت سے بڑے بڑے قبرستان ہیں جن کے ارد گرد فصیلیں ہیں۔

گردایہ سوداگروں اور بیوپاریوں کا شہر ہے۔ صحرا کے آر پار کی تجارت رفتہ رفتہ معدوم ہو گئی ہے۔ شہر کی آبادی کی گزران تل کے شہروں کے دو ہزار دکانداروں، بنیوں، اور بزازوں کے منافع پر ہے۔ گردایہ مزاب کی بڑی منڈی ہے اور جنوبی مقامات کو جانے والے اناج کی گزرگاہ بھی ہے۔ ذرائع حمل و نقل پر عربوں اور یہودیوں کے علاوہ اباضیوں کا بھی قبضہ ہے۔ ۱۹۲۰ء سے پرانے کاروانوں کی جگہ لاریوں نے لے لی ہے۔ مزاب میں آنے والے سیاح عام طور پر گردایہ میں ٹھہرتے ہیں۔ یہ مزاب کے انتظامی ضلع کا بھی بڑا شہر ہے۔ بعض دیسی کاریگروں (عورتیں قالین اور اونی کپڑے تیار کرتی ہیں اور مرد پیتل کے برتن بناتے ہیں) کی مصنوعات کی سرپرستی سفید فام راہبات White Sisters کے سکول اور کارخانے کرتے ہیں اور یہ مصنوعات دساوز کو بھیجی جاتی ہیں۔ لوہار، ترکھان، درزی، مقامی آبادی کی ضروریات پوری کرتے ہیں، جب کہ یہودی زیورات بنانے کا کام کرتے ہیں۔ معماروں اور مزدوروں کا کام ہمیشہ سے زوروں پر رہا ہے۔

تجارت کے برعکس زراعت ہمیشہ سے گھاٹے کا سودا رہا ہے۔ وادی کے جنوبی علاقے میں ساٹھ ہزار کھجوروں کے درخت اور باغات ہیں جنھیں بہت گہرے کنوؤں سے جانوروں کے ذریعے بڑی مشقت سے سیراب کیا جاتا ہے۔ کبھی کبھار دریائے مزاب کا سیلابی پانی بھی ان میں داخل ہو جاتا ہے۔ اب یہ باغات تفریح طبع کا کام دیتے ہیں۔ گذشتہ پون صدی سے اہل گردایہ نے ان باغات میں شہری نمونے کے مکانات بنا لیے ہیں، جہاں یہ موسم گرما گزارتے ہیں۔ تجارت سے جو نفع حاصل ہوتا ہے، وہ باغات کے سنوارنے پر خرچ ہو جاتا ہے۔

اہل گردایہ کے مشاغل، ان کے مکانات کی وضع قطع، ان کی مخصوص ہیئت انتظامیہ اور لوگوں کی مجلسی اور دینی زندگی سے پتا چلتا ہے کہ گردایہ مزاب کے دوسرے شہروں سے جدا نہیں ہے۔

مآخذ : [رَکَ به مزاب].

(J. Despois)

• **غَرْش** : [رَکَ به غروش] .

• **غُرَماء** : [رَکَ به غارم (غریم)] .

• **غَرْناطَة** : (Granada) موجودہ سپین کے صوبۂ غرناطه اور سابق سلطنت غرناطه کا دارالحکومت جس میں موجودہ صوبے کے علاوہ عملی طور پر مغرب میں صوبۂ مالقه (Málaga) اور مشرق میں صوبه المِریه (Almería) بھی شامل تھے - آج کل اس کی آبادی لبّی ہزار ہے؛ اس کے برعکس موروں کے عہد کے خاتمے پر یہاں پانچ لاکھ اشخاص بستے تھے - یه شہر سطح سمندر سے ۲۲۰۰ فٹ کی بلندی پر جبل الثلج Sierra Nevada؛ [بلند ترین چوٹی :] Cerro de Mul (a) hacen، یعنی قلۂ علی ابوالحسن [۱۴٦٦ تا ۱۴۸۵ء]] کی شمال مغربی پہاڑیوں (Sierra del Sol) کے دامن میں دریاے شنیل Genil، Jenil، لاطینی : Singilis کے دائیں (شمالی) کنارے پر، جو جنوب مشرق سے نکلتا ہے اور (Darro) دریاے حداره کے دونوں طرف آباد تھا (قدیم زمانے میں حداره کا عربی نام قلزم تھا، کلوم، سیلوم یا سیلون صحیح نہیں؛ آگے چل کر یه حدارو کہلایا، دیکھیے Dozy : *Recherches*، ۳۳۳ بار سوم، ۱ : ۳۳۰ تا) - دریاے حدّاره (قلزم) دریاے شنیل کا معاون ہے اور یه شمال مشرق سے نکل کر انتہائی زرخیز اور صحت افزا وسیع و عریض وادی بیغه (Vega) کے آخری مشرقی کنارے کے قریب غرناطه کے جنوب میں دریاے شنیل سے جا ملتا ہے - بیغه غالبًا عربی کا لفظ بقعه یا بُقعه ہے؛ نیز بُقَیعة؛ (وقیعة = میدان) - یه وادی مغرب میں لوشه (Loja، قدیم Laus یا Ilipula major, Halos) کی جانب ۳۰ میل تک پھیلی ہوئی ہے اور اسے عرب مصنفین عمومًا الفحص، المرج، البطحة کہتے ہیں - نیز قَبّ البقاع = Coelesyria یعنی دریاے لیطانی (Leontes) کی بالائی وادی، جو کوہستان لبنان مغربی اور کوہستان لبنان مشرقی کے درمیان واقع ہے - اس کے بارے میں اب وثوق سے کچھ نہیں کہا جا سکتا ہے که آیا عربی غرناطة یا اَغْرناطة جس کی متعلقه نسبت غرناطی یا بول چال کی زبان میں غرناطِشی Granadine ہے، کا تعلق ایک بربر مقام کے نام کرناطة (الادریسی : *Description de l'Afrique et de l'Espagne*، ص ٥٦، ٩ے) سے ہے یا اس سے مراد محض رومانی گرناته Granata یا [Granatum = انار] ہے، [جس کا نام عربوں نے] حصن الرُّمّان (= اناروں کا قلعه) یا القصبة القدیمة (Ancient Alcazaba) رکھا جو مغربی پہاڑی پر غرناطه کی سب سے پرانی بستی تھی اور جسے آگے چل کر البیازین (Albaicine) کہنے لگے اور آج تک اسی نام سے پکارتے ہیں - اس کے برعکس القصبة الجدیدة بتدریج مشرق میں دریاے حدّاره (قلزم) کی طرف آگے بڑھتا گیا اور اس کے کنارے تک جا پہنچا (بالخصوص زیری عہد (۱۰۱۲ تا ۱۰۹۰ء) میں جن کے محل دارِ دیکِ الریح (مرغ قبله نما والا محل) کا نام اب بھی Santa Isabel la Real کے قریب Calle اور Casa del Gallo (= del la lona) کے ناموں کی صورت میں باقی ہے) - اس پہاڑی کے بالمقابل وہ پہاڑی ہے جس پر دریاے حدّاره کے مشرق میں الحمرا کا محل اور قلعه بنا ہوا ہے، جو یه بعد ازاں آل ناصر (۱۲۳۲ تا ۱۴۹۲ء) کی سکونت گاہ بنا اور جس کا ذکر وقتًا فوقتًا کافی پرانے زمانے میں ملتا ہے - اس کا قدیم ہسپانوی اور رومانی Iliberri البیره کے ساتھ تعلق قائم کرنا بھی بہت مشکل ہے [رَکَ به البیره] - صرف یہی بات پورے وثوق سے کہی جا سکتی ہے که آہسته آہسته غرناطه ان دو پہاڑیوں کے بیچ میں شمال کی طرف

جن کے دامن میں دریاے حدّاره اور دریاے شنیل کا میدان واقع ہے اور جو بعد میں البیازین اور الحمراء (سرخ قلعہ) کے نام سے موسوم ہوئیں اور بالکل آج کل بھی تی طرح جنوب کی طرف دریاے حدّاره کے دونوں کناروں پر دریاے شنّیل کی جانب پھیلتا چلا گیا ۔ الحمراء، جس کی مجموعی طور پر بہت دیکھ بھال کی جاتی ہے اور اس کے مشرق میں آل ناصر کی گرمائی فرود گاہ جنّة العریف (Generalife؛ قدیم Ginaralifel = معمار کا باغ) کے محل کے علاوہ عربوں کے عہد کے بہت کم آثار یہاں نظر آتے ہیں، مثلاً القصبة القدیمة اور القصبة الجدیدة کے گرد جو فصیلیں تھیں ان میں سے اب صرف شمال مغربی دیوار کے آثار اور البیازین کے شمال کی جانب چند دروازے باقی رہ گئے ہیں، جن میں آج کل زیادہ تر خانہ بدوش (جپسی Gipsies) آباد ہیں، مثلاً باب السّعیده (Bib Cieda)؛ باب البنیله (Bib al-Bonaida)؛ باب البیره (Bib Eivira) اور بس کے آگے شمالی پہاڑیوں والی فصیل کے دروازے، جو بعد میں آباد ہونے والی بستی کے لیے بنائی گئی تھی، جیسے باب البیازین (= شکرے پالنے والوں کا دروازہ)؛ اسی سے البائسین Albaicín کا نام نکلا ہے۔ باب البیّازین اور ربض البیّازین باژه Baeza کے مہاجرین کے نام سے منسوب نہیں کیونکہ اس صورت میں ان کا نام عربی میں حرف سین کے ساتھ بیاسین ہوتا) اور باب فجّ اللّوزه (Fajalauza = بادام کی گھاٹی والا دروازہ) ۔ اس کے برعکس دریاے حداره و شنّیل کے میدان میں شہر کے جنوبی حصے کی تمام فصیلیں اور دروازے بالکل مٹ چکے ہیں اور صرف قصر الکربون (Casa del Carbon) میں الفُنْدق الجدید (Alhóndiga Nueva) باقی ہے ۔ دریاے حدّاره پر عربوں کے تعمیر کردہ نو پل جن میں سے بیشتر جنوب کی طرف واقع تھے، دریا کو پاٹنے میں کام آ چکے ہیں، البتہ دریاے حدّاره کے دہانے سے مشرق کی طرف دریاے شنیل کا پرانا پل قنطرة الشّنیل (Puente del Genil) ابھی تک باقی ہے ۔ بیشتر قدیم مساجد گرجاؤں میں تبدیل ہو چکی ہیں مثلاً جامع الکبیر (اهل غرناطه جامع کو امالے کے ساتھ جیمع کہتے ہیں، جیسے بیب = باب، حمیم = حمام، وغیرہ) جدید طرز کے گرجا میں (بالخصوص اس کے ایک حصے میں جو Sagrario کہلاتا ہے) میں بدل دی گئی ہے ۔ جامع مسجد کے شمال مشرق میں ایک بڑا مدرسہ تھا اور جنوب مشرق میں بڑا بازار القسّاریة (Alcaiceria)، جو ۱۸۴۳ء میں جل کر راکھ ہو گیا تھا اور بعد ازاں پرانے ستونوں کو استعمال میں لا کر دوبارہ تعمیر ہوا ۔ پرانی چیزوں کی خرید و فروخت کا بڑا بازار السّقاطین (El-Zacatín) جنوب کی طرف واقع ہے ۔ یہ دونوں بازار مغرب کی جانب رحبة بیب الرّملة تک جاتے تھے جہاں شہر کی مغربی دیوار کے دوسری طرف ربض الرّملة واقع تھا جو انھیں بیب الرمله (موجودہ Puerta Real کے قریب، جو ۱۸۷۳ء میں تباہ ہو گیا تھا) کے ذریعے دریاے حدّاره کے رمبله (Rambla) کے ساتھ ملاتا تھا ۔ عربوں کے متعدد حماموں میں سے اب غالباً صرف حمّیم الجوزه (اخروٹ کا حمام، Baño del Nogal) باقی ہے جو قنطرة القاضی (Puente del Alcalde) پر واقع ہے ۔ جس طرح غرناطه کا تمام شمال مشرقی پہاڑی حصہ آج کل البیّازین (Albaicín) کہلاتا ہے اسی طرح جنوبی مشرقی ڈھلوان علاقے کو الانتیقریله (Antequeruela) کہتے ہیں ۔ اسے اس نام سے ان مہاجرین کی آمد کے زمانے سے پکارنے لگے تھے جو شہر انتقیرة (قدیم Anticaria، غرناطه کے جنوب مغرب اور مالقه Málaga کے شمال میں؛ (یاقوت : ۱ : ۲۰۷م) سے آئے تھے ۔ جنوبی مغربی پہاڑی پر، جو الحمرا کے متوازی پھیلی ہوئی ہے اور آج کل

Campo de los Martires کہلاتی ہے یہودیوں کا محلّہ ان کے عبادت خانے (جامع الیہود) کے ساتھ باقی ہے، جسے غرناطة الیہود یا مدینة الیہود بھی کہتے ہیں۔ شمال مغرب میں پہاڑ کے بڑھے ہوے حصے پر حصن المورور یعنی غرناطہ کلاں کے جنوب مشرقی دفاعی استحکامات جنھیں ٹورس برمیجاس Torres Bermojas کہا جاتا ہے، ابھی تک باقی ہیں۔ دوسری طرف ڈھلوان پر اور حدّارہ کی وادی میں رابطة اور ربض مورور = باب الشرق (بیب اکمرک، Puerta del Sol) واقع ہے : کامپودی لوس مارٹیرس Campo de los Martires کے سارے سلسلے کو اب کوہ مورور Monte Mauror کہتے ہیں کیونکہ یہاں مورور یعنی المورون دی لافرنٹیرا Moron de la Frontera سے آنے والے مہاجرین آباد ہوے تھے، جو اشبیلیہ اور رُندہ کے درمیان واقع ہے۔ غرناطہ کی تاریخ کے سلسلے میں رک بہ الحمرا، البیرہ، بنوزیری، اور بنو نصر۔

مآخذ : (۱) رک بہ الحمراء جس کے مآخذ میں الحمرا کے ناظم تعمیرات D. Modesto Cendoya کے بنائے ہوے بڑے (اور بہترین) نقشے (۱۹۰۹ء) کا اضافہ کر لیجیے؛ نیز رک بہ البیرہ (قرطبہ)؛ (۲) الادریسی، ص ۲۰۴ ببعد؛ (۳) یاقوت، ۳ : ۷۸۸؛ (۴) مراصد الاطلاع، ۲ : ۳۰۷؛ (۵) القزوینی، ۲ : ۳۶۷ (۱ : ۹۳، عین غرناطة)؛ (۶) ابوالفداء، ص ۱۷۶؛ (۷) ابن بطوطہ، بمدد اشاریہ؛ (۸) *Bibliotheca Geograph. Arab.*، بمدد اشاریات؛ (۹) Madoz : *Diccionario*، بذیل مادہ؛ (۱۰) Baedeker : *Spanien und Portugal*، بار چہارم، جس میں بہت اچھے نقشے شامل ہیں؛ (۱۱) L. Seco de Lucena : *Guia Practicá y artistica de Granada*، بار دوم ۱۹۰۹ء؛ (۱۲) وہی مصنف : *Plano de Granada arabe*، جس کے شروع میں D. Mariano Gaspar Remiro، ناظم مرکز آثار تاریخی غرناطہ و مجلة (Revista) مرکز هذا (۱۹۰۹ء) کا تحریر کردہ مقدمہ ہے۔ اس میں موروں کے عہد کے غرناطہ پر تمام سابقہ تحقیقات جمع کر دی گئی ہیں اور ایک بہترین نقشے کے ذریعے ان کی انتہائی وضاحت کی گئی ہے، تاہم اس میں کئی اغلاط بھی موجود ہیں، مثلاً مورور Mauror (Moron، دیکھیے سطور بالا) کی وضاحت del Moretano، de los Mauritanos سے کی گئی ہے، لیکن اس کے مطابق مقالے میں ربض الغمارہ (Callo de Gomeres or Gomeres، اور ربض الزناتہ (Calle del Zenete) قدیم غمارة اور زناتہ کے ساتھ مقابلہ کرنے پر غلط ثابت ہوتے ہیں؛ تاہم اس سلسلے میں دیکھیے غرناطہ کے جنوب میں قریة الهمدان (Alhendín) اور قدیم همدان (بغیر ال کے)؛ (۱۳) Dozy : *Recherches*، بار سوم، ۱ : ۳۳۵، غیر تنقیدی؛ (۱۴) *Historia de Granada* ۱۸۴۳ء (بغیر کسی تبدیلی کے طبع دوم، غرناطہ ۱۹۰۴ تا ۱۹۰۷ء)، از Miguel Lafuente، بیکار ہے، کیونکہ یہ Conde کی عارضی تصنیف (۱۸۲۰ء) پر مبنی ہے۔ ابن الخطیب (م ۱۳۷۴ء) کی الاحاطة فی تاریخ غرناطة کا ایک اچھا تنقیدی مترجم ایڈیشن اس سلسلے میں آئندہ چل کر بہترین کتاب ثابت ہوگا۔ کتاب هذا کا نسخہ مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۱۹ھ، ج ۱ و ۲، محض ایک تلخیص (مرکز الاحاطة) ہے، جس کی تیسری جلد ابھی طبع نہیں ہوئی)؛ [(۱۶) K. A. C. Creswell : *A bibliography of the architecture, arts and crafts of Islam*، لندن ۱۹۶۱ء، ص ۳۵۱ تا ۳۶۳]۔

(C. F. SEYBOLD)

غُرُوش : (ترکی)، غرش یا قرش (عربی)، ترکیہ کا ایک وزنی چاندی کا سکہ جس کا ترجمہ یورپی زبانوں میں پیاستر Piastre کیا جاتا ہے۔ مشرقی اقوام نے یہ لفظ گروسس grossus کی سلاقی -

جرمن صورت (گروس gros، گروسو grosso، گروٹ groat، گروش groš یا گروشن groschon) سے مستعار لیا ہے۔ سلطنت عثمانیہ کے ابتدائی ایام میں قومی سکہ آقچہ تھا۔ یہ چاندی کا ایک چھوٹا سا ٹکڑا ہوتا تھا اور مغربی ایشیا کے نصف اور ثلث درہم کی ترقی یافتہ شکل تھا۔ سلطنت عثمانیہ کے قیام کے وقت اس کا وزن ۱۰ گرین ہوتا تھا، لیکن یہ بڑی تیزی سے روز بروز کم ہوتا چلا گیا۔ آخری آقچہ کا وزن صرف ۲ گرین تھا، جو سترھویں صدی میں ضرب ہوا۔ اتنے چھوٹے سکے سے، جو مالیت کے اعتبار سے سونے اور تانبے کے سکوں کے درمیان ایک واسطے کی حیثیت رکھتا ہو، تجارتی کاروبار نہیں چل سکتے، اس لیے یورپ کے سبھی ممالک کے چاندی کے سکے ترکی میں رائج ہو گئے۔ یورپ میں گروٹ groat کے جاری ہوتے ہی (سب سے پہلا گروٹ groat کی قسم کا سکہ لوئی نہم کا gros tournois تھا، جو ۱۲۵۰ء میں ضرب ہوا اور اس کا وزن ۶۰ گرین ۱۲ دنیر deniers تھا) یہ سکے ترکی میں بھی پہنچ گئے کیونکہ لفظ غروش کا سرکاری طور پر استعمال بایزید اول کے ایک شاہی فرمان (برات) میں نظر آتا ہے جو ۷۹۵ھ (۱۳۹۲ء) میں جاری ہوا تھا۔ ٹیلر talor کی بھی یقیناً یہی کیفیت رہی ہو گی، لیکن ابھی تک یہ بات واضح نہیں ہو سکی کہ ترکوں نے جس طرح گزشتہ زمانے میں گروٹ کو غروش کا نام دے دیا تھا اسی طرح وہ ٹیلر کو بھی کیوں اسی نام سے پکارنے لگے۔ غالباً نام کی اس تبدیلی کا باعث ٹیلر کے پیش رو سکے گلڈن گروشن guldergroschen (جو پندرھویں صدی کے اواخر میں جنوبی جرمنی میں ضرب ہوئے تھے) یا ڈک گروشن (Dickgroschen) ہوئے ہونگے۔ بہر حال یہ بات بالکل یقینی ہے کہ سلطان سلیم اول کے عہد (۹۱۸ھ/ [illegible] ۱۵۲۰ء) ہی میں غروش کے معنوں میں یہ تبدیلی پیدا ہو چکی تھی۔ سلطان سلیمان ثانی (۱۰۹۹ھ/ ۱۶۸۸ء تا ۱۱۰۲ھ/ ۱۶۹۱ء) پہلا بادشاہ تھا جس نے اپنی ٹکسالوں میں چاندی کے یہ بڑے سکے ضرب کرانے کے سلسلے میں کوئی قطعی قدم اٹھایا؛ کم از کم اس کے زمانے سے پہلے کا کوئی ترکی پیاسٹر دستیاب نہیں ہوتا۔ اس ملکی غروش کا وزن ۶ (استنبولی) درہم (= ۲۹۶ گرین) تھا، یعنی یہ آسٹریا کے ٹیلر (وزن ۹ درہم) سے کافی ہلکا تھا، جو ان دنوں ترکی میں میں عام طور پر چلتا تھا (یہ آسٹروی ٹیلر وی آنا کے مارک (وزن ۴۳۸۰ گرین) کے پونے دسویں حصے کی نسبت سے ضرب کیا جاتا تھا، لہٰذا اس کا اصل وزن ۴۳۲ گرین ہوتا تھا جسے ۹ پر تقسیم کرنے سے قسطنطنیہ کے درہم کا وزن ۴۹٫۳ گرین نکلتا ہے)۔ جب آقچہ کی جگہ قطعی طور پر چاندی کے نئے چھوٹے سکے پارہ [رک بآں] نے لے لی تو غروش اور پارہ کے درمیان ۴۰ : ۱ کی نسبت قائم کر دی گئی، جو ابھی تک قائم ہے۔ پیاسٹر کے جزوی سکے یہ تھے: زولوطہ [رک بآں]۔ ۲۰ پارہ، یرمیلک یا نصف پیاسٹر، بتیشلق، اونلق اور بشلک اور اس کے اضافی سکے التمیشلین، ایکیلک (نوگنا پیاسٹر)، یوزلوک۔ محمد اول اور عثمان ثالث (۱۱۴۳ھ/ ۱۷۳۰ء تا ۱۱۷۱ھ/ ۱۷۵۷ء) کے ادوار حکومت میں عارضی طور پر اس کا وزن بڑھا دیا گیا (اگرچہ مالیت وہی رہی) اور غروش قریب قریب آسٹروی ٹیلر کے برابر ہو گیا (یعنی تقریباً ۴۷۵ گرین)۔ سلیم ثالث کے تخت نشین ہوتے ہی (۱۲۰۳ھ/ ۱۷۸۹ء) غروش کے وزن اور اس کی مالیت میں بڑی تیزی سے کمی واقع ہونے لگی اور اس میں ادنی دھاتوں کی آمیزش شروع ہو گئی۔ یہ سلسلہ اس وقت تک جاری رہا جب تک سلطان عبدالحمید [اول] نے ۱۲۰۹ھ/ ۱۸۳۳ء

میں سکّوں کی اصلاح نہیں کی۔ اس آخری اصلاح سے پیاسٹر ۱۹ گرین کے ایک چھوٹے سے سکّے میں تبدیل ہوگیا، جو ۸۳٪ کی عمدہ چاندی کا بنا ہوتا تھا اور قیمت میں ۲ پنس pence کے برابر تھا۔

غروش نہ صرف قسطنطینیہ میں ضرب ہوتے تھے بلکہ شمالی افریقہ میں ترکیہ کی باجگزار ریاستوں میں بھی ڈھالے جاتے تھے، لیکن ایسے سکّوں کی تعداد زیادہ نہیں تھی اور یہ مصطفٰی ثالث کے عہد حکومت (آغاز ۱۱۷۱ھ / ۱۷۵۷ء) سے قبل ضرب ہونے شروع نہیں ہوے تھے۔ مصر میں غروش پہلے پہل علی بے کے دورِ حکومت یعنی ۱۱۸۳ھ میں (سکّوں کی تحریر کے مطابق، لیکن غالبًا ۱۱۸۵ھ سے قبل نہیں) جاری ہوے تھے۔ ان کا معیاری وزن تقریبًا ۵ درھم drachm = ۲۳۸ گرین تھا اور نصف غروش کا تقریبًا ڈھائی درھم = ۱۲۳ گرین تھا۔ ان میں نصف مقدار عمدہ چاندی کا ہونا ضروری تھا، لیکن یہ مشکل سے تہائی ہوتی تھی۔ یہ سکے مالیت کے اعتبار سے علی الترتیب ۴۰ اور ۲۰ پارہ (جنھیں مصر میں مِدِن [زکّ بآں] کہا جاتا تھا) کے ہوتے تھے۔ فرانسیسی قبضے کے دوران میں بھی سکے قاھرہ کی ٹکسال میں ضرب ہوے تھے، لیکن ان کا وزن اور مالیت اور بھی کم تھی۔

مآخذ: زکّ بہ مصنّفین، جن کا حوالہ مادّہ نُقُد ملی میں دیا گیا ہے۔

(E. V. ZAMBAUR)

غَرِیب: (عربی)، عجیب، نادر، نامانوس، یا غیر ملکی؛ اسی لیے یہ لفظ لغت میں قرآن اور حدیث کے نادر الفاظ کے لیے بطور اصطلاح استعمال ہوتا ہے۔ علم حدیث میں ان احادیث کو غریب کہتے ہیں جن کا سلسلۂ روایت منقطع ہو اور جن کی ابتدا حضرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے کسی صحابی سے نہیں بلکہ بعد کے زمانے کے کسی راوی سے ہوئی ہو۔ علم عروض میں یہ نام بحرالتدارک کے لیے آتا ہے، جو بہت کم استعمال ہوتی ہے [غریب القرآن اور غریب الحدیث کے موضوع پر بکثرت کتابیں لکھی گئیں، جن میں محمد بن العباس یزیدی، المبرد، ابو عبیدالقاسم ابن سلام اور ابن قتیبہ کی کتابیں بنیادی اھمیت رکھتی ھیں]۔

(ادارہ [ؔ]، لائڈن)

⊗ **غریب شاہ شئے**: شئے بلوچوں میں ایک بزرگ قبیلہ سمجھا جاتا ہے، اس کے علاوہ عربی کا "شیخ" مغربی بلوچی لہجے میں خ کا تلفظ نہ ہونے کے باعث ح سے ادا کیا جاتا ہے۔ اس طرح شیخ کا لفظ کثرت استعمال سے بگڑ کر شرح یا شئے ہوا۔

شئے غریب شاہ کا مزار گوادر سے شمال کی طرف پندرہ میل دور نگور کے مقام پر واقع ہے۔ اس بزرگ خانوادے کی یہاں آمد سے قبل اس مقام کو پھلڑی کہتے تھے۔ یہ ایک لق و دق صحرا تھا، جہاں میلوں تک پانی کا پتا نہ تھا اور مسافروں کو سخت تکلیف کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ حضرت شئے غریب شاہ کی اس نواح میں آمد مسافروں اور رہ نوردوں کے لیے تسکین و تحفظ کا باعث بنی۔ شئے غریب شاہ ایرانی بلوچستان کے پارگ (چہ بہار بندر عباس) نامی مقام سے رضا شاہ پہلوی کی حکومت کے دنوں میں حکومت سے اختلافات کی بنا پر ھجرت کرکے نگور میں ۱۳۴۳ھ / ۱۹۲۴ء وارد ھوے۔ اختلافات میں نمایاں تنازعہ عورتوں کو پردے سے جبرًا مستثنٰی قرار دینا اور مردوں کے لیے لباس فرنگ اختیار کرنا تھا۔ نگور میں شئے غریب شاہ اور اس کے رفقا نے ایک ایسا مقام منتخب کیا جہاں چھوٹی چھوٹی سیلابی ندیوں کی گزرگاہ تھی۔ یہاں انہوں نے محنت کرکے ایک بند باندھا اور

بارشوں کا پانی جمع کر کے آس پاس کی زمین آباد کی، کنویں کھودے گئے جن سے میٹھا پانی دستیاب ہوا (اب گوادر واٹر سپلائی پراجیکٹ کے مقام دشت سے آنے والی پائپ لائن سے یہاں نلکے لگائے گئے ہیں)۔ نگور کا یہ مقام مرجع خاص و عام ہے۔ حضرت غریب شاہ کا ۱۳۰۲ھ میں انتقال ہوا۔ وہ خانقاہ کے متصل ایک کچی چار دیواری میں دفن ہیں۔ شئے غریب شاہ کے بعد ان کے بڑے بیٹے حضرت عبداللہ جان مسند نشین ہوے۔ شئے غریب شاہ کے تین صاحبزادے ہیں۔ باقی دو شہ محمد و حاجی عبدالرحمن بھی نہایت پرہیز گار ہیں۔ شئے غریب شاہ خاندانی اعتبار سے دونوں جانب سے سادات میں سے ہیں۔ ان کے خانوادے کے اور لوگ اب تک ایران میں موجود ہیں اور اس علاقے میں آمد و رفت رکھتے ہیں۔

(غوث بخش صابر)

* **الغریض**: اَبُو یزید (یا ابو مَروان) عبدالملک کا لقب جو مکے کا مشہور ماہر موسیقی اور اسلام کے چار شہرۂ آفاق مغنیوں میں سے ایک تھا۔ وہ ایک بربری غلام کا بیٹا اور ان نامور بہنوں کا مولی تھا جنھیں عبلات کہا جاتا ہے۔ الغریض کو اس کا مشہور لقب شاید اس کے چہرے اور بالوں کے بربری رنگ کی وجہ سے ملا تھا نہ کہ اس کی خوش آوازی کے سبب (نب Farmer: *History*، ص ۸۰)۔ جب وہ حضرت سکینہؓ بنت حضرت الحسینؓ [رک بآن] کے خاندان میں پہنچا تو ابن سُریج نے اس کی نوحہ خوان کے طور پر تربیت کی اگرچہ وہ یہ فن پہلے بھی عبلات کے ہاں رہ کر سیکھ چکا تھا۔ کچھ عرصے بعد اس نے باقاعدہ طور پر مغنی کا پیشہ اختیار کر لیا اور اپنے استاد سے ہم چشمی کا دعوے کرنے لگا۔ وہ دمشق میں الولید اوّل [رک بآن] کے دربار میں گایا کرتا تھا۔ جب نافع بن عَلْقَمہ مکّے کا والی مقرر ہوا اور اس نے شراب اور موسیقی کی بندش کا فرمان نافذ کیا تو الغریض نے الیمن میں پناہ لی اور کہا جاتا ہے کہ وہیں وہ تقریباً ۹۸ھ / ۷۱۶ - ۷۱۷ء میں راہی ملک بقا ہوا، اگرچہ ایک اور بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ یزید ثانی [رک بآن] کے دربار میں موجود تھا۔ العقد الفرید کے بیان کے مطابق اس کی موت جنّوں کے ہاتھوں ایک جشن کے موقع پر اس کے خاندان کے لوگوں کے درمیان واقع ہوئی۔ دوسرے مغنّیوں (ابراہیم المَوصلی، اور زِریاب) کی طرح الغریض کی بابت بھی مشہور ہے کہ وہ اپنے فن کی نئی نئی باتیں جنّوں سے حاصل کیا کرتا تھا۔ ابن سُریج جو پر شکوہ ثقیل سروں کا سب سے بڑا استاد تھا، اس طرز میں الغریض کی کامیابی دیکھ کر مجبور ہو گیا کہ وہ نسبتاً ہلکی سروں یعنی رمل اور ہزج کو اختیار کرے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ الغریض کی آواز میں ایک رقّت تھی جس کی وجہ شاید اس کی ابتدائی زمانے کی بطور نائح تربیت تھی اور یہی اس کی شہرت کا باعث ہوئی، بالخصوص مکّے کی عورتوں میں۔ حجّاج مکّہ اس کا گانا سننے کے لیے بے چین رہتے تھے۔ وہ جمیلہ کی ان مشہور محافل، نغمہ و سرود میں جن کا ذکر کتاب الاغانی میں بہت شرح و بسط سے کیا گیا ہے، حصہ لیا کرتا تھا۔ ایک اچھا گوّیا ہونے کے علاوہ وہ عود، دف اور قضیب کا بھی ماہر سازندہ تھا۔ مشہور مغنی اسحٰق الموصلی [رک بآن] نے ایک کتاب اخبار الغریض تصنیف کی؛ اسی طرح ابو ایوب المدینی نے بھی کتاب الغریض لکھی اور ان دونوں کتابوں کے نام ہی اس قدر و منزلت پر شاہد ہیں جو اوائل عہد اسلامی میں اس مشہور مغنی کو حاصل تھی۔ [نیز دیکھیے المرصفی: رغبة الآمل، ۵: ۲۳۳]۔

مآخذ: (۱) ابوالفرج: کتاب الاغانی (قاہرہ

۱۹۲۷ء)، ۲ : ۲۰۹ ببعد؛ (۲) ابن عبدربہ : العقد الفرید (قاہرہ ۱۸۸۷ - ۱۸۸۸ء)، ۳ : ۱۸۷؛ (۳) ابن الندیم : الفہرست، طبع Flügel (لائپزگ ۱۸۷۱ - ۱۸۷۲ء)، ص ۱۴۱، ۱۴۸؛ (۴) J.A.، نومبر - دسمبر ۱۸۷۳ء، ص ۳۰۷؛ (۵) Kosegarten : *Lib. Cantilenarum*، (Greifswald ۱۸۴۰ء)، ص ۴۴ جہاں اسے ابو زید کہا گیا ہے؛ (۶) Farmer : *History of Arabian Music*، (لنڈن ۱۹۲۹ء)، ص ۸۰؛ (۷) محمد کامل حجاج : الموسیقا الشرقیہ، (اسکندریہ ۱۹۲۴ء)، ص ۲۰۔

(FARMER)

غُزّ: ترکوں کے قبیلۂ اوغوز کا عربی نام۔ یہ اس عظیم قوم کا نام معلوم ہوتا ہے جس نے چھٹی صدی عیسوی میں چین سے لے کر بحیرۂ اسود تک کے تمام قبائل کو متحد کر کے ایک بدوی سلطنت کی بنیاد رکھی تھی۔ آٹھویں صدی کے اورخانی کتبات میں انھیں طوقوز اوغوز (نو اوغوز) کا نام دیا گیا ہے، کیونکہ وہ نو قبیلوں میں منقسم تھے۔ اوغوز اور دیگر ترک اقوام کے باہمی لسانی اور نسلی رشتے کے بارے میں آرا مختلف ہیں۔ Ramstedt کی اس کوشش (در *Sbornik v cĕst semidiesyatilictiya G. N. Potanina Zapiski Imp. Russk. Geogr. Obshč po otdielieniyu etnografii*، ۳۴ : ۵۴۷ ببعد) کی کہ اوغوز کو منگولی اویرات (زیادہ صحیح طور پر اویراد) سے مشخص کیا جائے کسی اور نے تائید نہیں کی ہے اور اسی طرح انھیں لسانی وجوہ کی بنا پر بعض دیگر علما (B. Munkacsi وغیرہ) کے اس خیال کی کہ اوغور اور اویغور ایک ہی تھے۔

طوقوز اوغوز (جنھیں عرب تغزغز کہتے ہیں) کا مغرب میں آخری بار ذکر ۲۰۵ھ/۸۲۰ - ۸۲۱ء میں ملتا ہے جب کہا جاتا ہے کہ انھوں نے اشروسنہ کے ملک پر حملہ کیا تھا (الطبری، ۳ : ۱۰۴۴)۔ چوتھی صدی ھجری / دسویں صدی عیسوی کے جغرافیہ نگار مغرب میں رہنے والے لوگوں کو کسی عددی اضافے کے بغیر محض غز کہتے ہیں۔ یہ غز دارالاسلام کے قریب تر علاقے میں بستے تھے جو بحیرۂ خزر پر واقع جرجان سے فاراب تک اور علاقۂ سیر دریا (سیحون) میں اسپیجاب تک پھیلا ہوا تھا۔ ان کا علاقہ مغرب میں خزر اور بلغار کی اراضی سے، مشرق میں خرلخ کی اراضی سے، شمال میں کیماک [قیماق] (ترکی میں غالباً کیماک) کی اراضی سے گھرا ہوا تھا، دیکھیے الاصطخری، طبع ڈخویہ، ص ۹؛ دوسری طرف دارالاسلام سے تغز غز کے علاقے میں پہنچنے کے لیے فرغانہ کی مشرقی سرحد سے روانہ ہو کر خرلخ کا وسیع و عریض علاقہ طے کرنا پڑتا تھا جو تیس روز کی مسافت تھی (ابن حوقل، ص ۱۱)۔ دریاے اتل کی بالائی گزرگاہ، یعنی کمہ، غز اور کیماک کے درمیان حد بندی کرتی تھی (الاصطخری، ص ۲۲۲)۔ اسی صدی میں غز کی ایک جماعت اپنے ہم قبیلہ لوگوں سے علیحدہ ہو کر جزیرہ سیاہ کوہ (منگشلک) میں ترک وطن کر کے چلی گئی جو قبل ازیں بالکل غیر آباد تھا (کتاب مذکورہ، ص ۲۱۹)۔ اس قوم کا صدر مقام سیر دریا کے زیریں حصے میں واقع تھا (ابن حوقل، ص ۳۹۳)۔ ابن الاثیر (طبع Tornberg، ۱۱ : ۱۷۱) کے بیان کے مطابق یہ غز خلیفہ المہدی (۱۵۸ھ / ۷۷۵ء تا ۱۶۹ھ / ۷۸۵ء) کے عہد میں تغز غز سے جدا ہوئے تھے اور اس قدیم زمانے ہی میں وہ مسلمان ہو چکے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ غزوں میں اسلام چوتھی صدی ھجری / دسویں صدی عیسوی میں پھیلا۔ غزوں کو ترکمان بھی کہا جاتا تھا۔ یہ نام (جس کی ابتدا یقینی طور پر معلوم نہیں) جس نے آگے چل کر قطعی طور پر غز کی جگہ لے لی، سب سے پہلے المقدسی (طبع ڈخویہ، ص ۲۷۴ ببعد) کے ہاں ملتا ہے۔

اسلام کی سر زمین میں غزوں کی نقل مکانی کا آغاز چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے اواخر میں ہوا۔ سب سے پہلے وہ مملکت بخارا میں نُور کے مقام پر آباد ہوئے۔ اس سے بھی قدیم زمانے میں Constantine Porphyrogennetos نے غزوں کی ایک اور شاخ (οὖζοι) جنھیں روسی اخبار و وقائع میں توزکی (Torki) کے نام سے یاد کیا ہے) کا ذکر کیا ہے جس نے مغرب میں دریای والگا کو عبور کر کے پچنگوں کے خلاف چڑھائی کی تھی۔ پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی میں ان کی بہت سی جماعتوں نے دونوں سمتوں میں نقل مکانی کی۔ مغربی ایشیا میں غز یا ترکمان کبھی تو گروھوں کی صورت میں اور کبھی اپنے سرداروں کے ماتحت منظم ہو کر بحیرۂ روم تک تمام متمدن ممالک میں داخل ہو گئے۔ مغرب میں اوزوں نے ۱۰۶۵ء میں دریاے ڈینیوب پار کیا اور تھیسیلونیکا (Thessalonica) اور ھیلاس (Hellas) تک سارے جزیرہ نما بلقان کو تاخت و تاراج کر ڈالا، لیکن بہت جلد پچنگ اور بلغار قوموں نے انھیں قریب قریب مٹا ڈالا۔ باقی ماندہ لوگوں نے بوزنطی ملازمتیں اختیار کر لیں اور معلوم ھوتا ہے کہ وہ بعد میں دوسری اقوام میں مدغم ہو کر رہ گئے۔ غزوں کی فتوحات نے مغربی ایشیا کے نسلی حالات پر گہرا اثر ڈالا۔ خاندان سلجوق، جو غزوں ھی سے نکلا تھا، چینی ترکستان سے لے کر مصر اور بوزنطی سلطنت کی سرحدوں تک کا تمام علاقہ فتح کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ سلجوق اپنے سرکش رشتہ داروں کو اپنی سلطنت کی مغربی سرحدوں پر آباد کرنا پسند کرتے تھے؛ اس طرح ایشیاے کوچک اور ایران کے شمالی صوبوں میں ترک آبادی شامل ہو گئی۔ مشرق میں غزوں کی صرف ایک اہم نقل و حرکت قابل ذکر ہے۔ بلخ میں جو قبائل آباد ہوئے تھے وہ ۵۴۸ھ/۱۱۵۳ء میں سلطان سنجر کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔ ان کی یہ بغاوت سلطان کی گرفتاری اور خراسان نیز کئی دوسرے صوبوں کی تباھی اور ویرانی پر منتج ہوئی، لیکن ان واقعات کا صرف سیاسی حالات پر کچھ عرصے کے لیے اثر پڑا اور جہاں تک پتا چلتا ہے ان سے نسلی حالات متاثر نہیں ہوئے۔ سیر دریا پر اور بحیرۂ خزر اور بحیرہ اورال کے شمال میں جو علاقہ غزوں نے خالی کر دیا تھا اس پر قپچاق (جنھیں خفچاق بھی لکھا جاتا ہے) نے قبضہ کر لیا جو کیماک کی ایک شاخ سے تھے (گردیزی نے بھی لکھا ہے در Barthold : *Otcet v Poiezdkie v Sredyuyu Aziyu*، ص ۸۲)۔ ۴۲۱ھ/۱۰۳۰ء میں ہمیں قپچاق کا ذکر خوارزم کے پڑوسیوں کی حیثیت میں ملتا ہے (بیہقی، طبع Morley، ص ۹۱ کے آخر میں)۔ ناصر خسرو (در Browne : *A Literary History of Persia*، ۲ : ۲۲۷) پہلے ھی دشت قپچاق کا لفظ استعمال کر چکا تھا جسے آگے چل کر مسلمان جغرافیہ نگاروں نے انہیں معنوں میں استعمال کیا جن میں اس سے پہلے الاصطخری (ص ۲۱۷ بعد) نے مفازۃ الغزیہ (غزوں کا دشت) کی اصطلاح استعمال کی تھی.

ابن الاثیر (۱۱ : ۵۳) نے بتایا ہے کہ غز دو جماعتوں میں منقسم تھے، یعنی اچق اور بزق میں اس تقسیم کے بارے میں نیز اوغوز کے ۲۴ قبائل اور ان کے مشترکہ جد امجد کے جس کے نام پر قوم مشہور ھوئی، یعنی بہادر اوغوز خان کے متعلق رشید الدین کی تاریخ غازانی سے قبل کسی قسم کی معلومات نہیں ملتیں (دیکھیے مادہ غازان، ۲ : ۱۳۹ ب بعد)۔ اسی مصنف سے ہر قبیلے کا امتیازی نشان اُنغون totem اور اس کی مہر (تمغا) بھی دی ہے۔ اوغوز خان اسی زمانے کے ایک مسلمان بہادر کی حیثیت سے ھمارے سامنے آتا ہے۔ جغرافیائی لحاظ

سے اس کے بیشتر کارنامے مغربی ایشیا، مصر اور یورپ سے متعلق ہیں؛ (حتّٰی کہ بیان کیا گیا ہے کہ اوغوز خان نے فرنگیوں کو بھی مغلوب کر لیا تھا) ۔ اس کی رزمیہ داستان کا ایک اور نسخہ جو مسلمانوں کی رنگ آمیزیوں سے مبرا اور اویغور کے رسم الخط میں ہے اگرچہ ایک ایسی بولی میں لکھی گئی ہے جو اویغور سے مختلف ہے (اس میں دوست اور دشمن جیسے فارسی الفاظ ملتے ہیں)، W. Radloff نے شائع کر دیا ہے ۔ اس نسخے کی اصل یا اس کے سال تصنیف کے بارے میں کچھ معلوم نہیں ۔ جو جغرافیائی اسماے معرفہ اس میں آئے ہیں وہ زیادہ تر مشرقی ایشیا سے تعلق رکھتے ہیں اور انھیں مغول عہد سے زیادہ مناسبت ہے ۔ اسی قسم کی ایک اور داستان سے رشید الدین نے اپنی تصنیف کے ایک اور حصے میں (جو ترکوں سے متعلق ہے؛ قبّ Baron Rosen، در Collections Scientfiques، ۳ : ۹۹ ببعد) نیز ابو الغازی نے فائدہ اٹھایا ہے۔ اوغوزخان کے بارے میں لکھنے والے متاخر مسلم مصنفین نے جو کچھ اوغوز خان اور چوبیس قبائل کے بارے میں لکھا ہے، وہ تاریخ غازانی ہی سے ماخوذ ہے ۔ یہ بات زیادہ وثوق سے تواریخ آل سلجوق کے متعلق کہی جا سکتی ہے جس کے مصنف نے چنگیز خان سے منسوب تمام واقعات تاریخ غازانی سے لے کر چنگیز خان کی جگہ اوغوز خان کا نام رکھ دیا ہے ۔ واقعات یوں توڑے مروڑے جانے کی وجہ سے ایک ترک عالم نے صحیح راہ سے بھٹک کر حال ہی میں یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ اوغوز ترکوں کی کتاب قانون میں ہمیں چنگیز خان کی مشہور معروف یاسا کی اساس ملتی ہے (دیکھیے H. Hartmann : Der Islamische Orient، ۳ : ۲۷ ببعد) ۔ انیسویں صدی میں بھی بحیرۂ خزر کے ترکمان اوز خان (بجاے اوغوز خان) کو اپنی قوم کا جد امجد سمجھتے تھے (Galkin : Etnograficeskie i istoriceske materiuli po srednei Azii i Orenburgskomu krayu، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۶۸ء، ص ۵)؛ اس کی زندگی اور کارناموں کے متعلق عوامی روایات ابھی تک معلوم نہیں ہو سکیں ۔

ایشیاے کوچک میں، حتّٰی کہ عہد عثمانی میں بھی، "اوغوز کا زمانہ" (اوغوز زمانی) مدت تک مشہور رہا۔ بھاٹ (اوزان) ماضی کی جو بھی رزمیہ داستان سناتے تھے اسے اوغوز نامہ ہی کہا جاتا تھا۔ اس قسم کی روایات کا ایک مجموعہ کتاب دِدِہ قورقود میں شامل ہے ۔ یہ کتاب ایک یکتا مخطوطے کی شکل میں ڈرسڈن (Fleischer، شمارہ ۸۶) میں محفوظ ہے ۔ جس قورقود یا قورقوت کا ذکر اس کتاب میں آیا ہے وہ سیر دریا (جو کہ پہلے اوغوز کا مسکن تھا) اور ترکمانی میدانوں میں بھی ایک ولی، بھاٹ یا بزرگ کی حیثیت سے مشہور ہے ۔ ایک زمانے میں اسی قسم کی روایات آذربیجان میں دربند (دیکھیے ۱ : ۹۳۳ ب نیچے ببعد) کے مقام پر اور ایشیاے کوچک میں بھی رائج تھیں ۔ Inostrantzew : Zapiski vost. otd. arkh. obshc.، ۲۰ : ۴ببعد) کا یہ نظریہ کہ یہ قورقود وہی کور غود بن عبدالحمید تھا جس کا عماد الدین اصفہانی (طبع Houtsma، ص ۲۸۱ ببعد) اور ابن الاثیر (۱۱ : ۵۳) نے ذکر کیا ہے، قبول نہیں کیا جا سکتا۔ یقیناً یہ رزمیہ داستان زیادہ قدیم زمانے سے تعلق رکھتی ہے اور اوغوزوں کی جہاں نوردی کے ابتدائی ایام میں بھی ان کے ہاں مشہور تھی؛ اس کی وسیع نشر و اشاعت کی توجیہ اور کسی طرح نہیں کی جا سکتی ۔

مآخذ : (۱) M. Th. Houtsma : Die Ghuzenstämme، Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes، ۲ : ۲۰۹ ببعد؛ (۲) رشیدالدین کے متن کے لیے رکّ بآن؛ (۳) Berezin : Trudi vost. otd. arck. obshc،

۷ : ۱۳ ببعد اور (۴) C. Saleman در W. Radloff: *Kudatku-Bilik*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۱ء، ص ۱۲ ببعد؛ ابوالغازی کا متن (ص ۸۲ ببعد) اوز اویغور کا رزمیہ (ص ۱۰، ببعد، ۲۳۲ ببعد) بھی یہاں دیا گیا ہے؛ تغزغز کے نام پر (۵) M. J. de Goeje، Th. Nöldeke کی سند پر در *Bibl. Geogr. Arab*، ۷ : ۸؛ اورخون کتبات کی دریافت سے پیشتر ہی Radloff نے اوغوز اور چھٹی صدی کے ترکوں کا ایک ہونا تسلیم کر لیا تھا (*Kudatku Bilik*، ص ۷۷)؛ تفصیلات کے لیے دیکھیے (۸) Barthold : *Otcet o poiezdkie v Srednyuyu Aziyu*، ص ۳۲ ببعد؛ (۹) کتاب قورقود کے مضامین کے لیے دیکھیے Barthold در *Zapiski vost. otd. arkh. obshc.*، ۸ : ۲۰۳ ببعد؛ یونانی بیانات کے لیے خصوصاً Joannes Scylitzes، ص ۶۵۳ ببعد؛ (۱۰) Hertzberg : *Geschichte der Byzantiner*، برلن ۱۸۸۳ء، ص ۲۳۰؛ (۱۱) J. Marquart : *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*، لائپزگ ۱۹۰۳ء، ص ۳۲۸ ببعد.

(W. BARTHOLD)

- **غَزاۃ یا غَزوہ** : (ع)؛ کفار کے خلاف جنگ [یعنی دعاوا].

- **غَزَال** : (ع؛ مؤنث : غزالہ، جمع : غِزلان، غِزلہ) انگریزی لفظ gazelle کا ماخذ، جو ثوری نوع کی وحشی ہرنوں کی تمام اقسام کا مظہر ہے ۔ یہ ایسا اسم ہے جس کا اطلاق "ظبی" کی نسبت کم ہوتا ہے، جو ہرنوں اور آہوؤں کی تمام اقسام پر حاوی ہے . . . . لفظ غزال بہت سے حیوانات کے اسما کی طرح واحد مذکر اور اسم جمع ہے اور تمام اقسام کے لیے مستعمل ہے (Ch. Pellat : *Sur quelques noms d'animaux en Arabe classique*، در *GLECS*، ۸ : ۹۰ تا ۹۹)، لیکن اس کا عام استعمال وسیع معنوں میں ہوتا ہے ۔ ہرن نباتات پر گزارہ کرنے والا پستہ قد جانور ہے ۔ نر اور مادہ دونوں کے گاؤ دم سینگ ہوتے ہیں جن کا دو تہائی زیریں حصہ حلقہ در حلقہ ہوتا ہے اور بالائی سرا خمدار ہوتا ہے ۔ غزال نیم صحرائی میدانوں اور سبزہ زاروں کے حیوان ہیں، جو بالعموم عرب ممالک اور بالخصوص اسلامی ممالک میں بکثرت پائے جاتے ہیں ۔ صحرا نشینوں، بدوؤں اور ساربانوں کو زمانہ قدیم سے اس کی مختلف اقسام سے آگاہی رہی ہے اور انہوں نے ان کی کھال کی وجہ سے ان کے مختلف نام رکھ چھوڑے ہیں ۔ غزال کی موجودہ منظم تقسیم ان اقسام سے بالکل ہم آہنگ ہے ۔ مغربی ایران، عراق اور شمال مشرقی عرب میں ہرن کو غزال کہتے ہیں ۔ صحراء عربستان، فلسطین میں پتلے سینگ والے ہرن کو رِئم / ریم (جمع : أرآم) کے ناموں سے پکارتے ہیں ۔ دامن اطلس کا غزال آدَم (جمع : اُدم، آدمی، مین اور سینی) کے نام سے معروف ہے ۔ اس کی ذیلی قسمیں سعودی شمالی عرب، فلسطین اور سینائی میں ملتی ہیں ۔ بعض قسمیں مختلف ناموں سے مراکش، مراکشی صحرا اور بحیرہ قلزم کے ساحل پر بھی موجود ہیں ۔ سرخ گردن یا سرخ چہرے والے ہرن (ام جیجبہ، حمرہ) عرب اور تمام افریقہ کے علاقوں میں پائے جاتے ہیں ۔ سیمرغ غزال صومالیہ سے لے کر جنوبی عرب کے ساحل پر نظر آتے ہیں ۔ خالص عربی غزال (أعفَر، یعفُور) عرب کے پہاڑی علاقوں میں، غزلہ شام اور فلسطین میں، آدَم سارے المغرب میں پایا جاتا ہے .

غزال کا گوشت عمدہ ہوتا ہے اور حلال ہے ۔ گریز پا ہونے کی وجہ سے اس کا پکڑنا مشکل ہوتا ہے، لہذا قدیم زمانے سے غزال (بنت الرمل) کا شکار (بدوؤں کے لیے خوراک اور امرا کا شغل) ایک عظیم القدر کھیل بن گیا ہے ۔ شکار کرنے کے طریقے لوگوں

کے درجات اور مراتب کی طرح مختلف تھے۔ امیروں کے لیے یہ شریفانہ شکار تھا (طَرد، صحرا : تَنَجّج)، جو شکاری کتوں (سَلُوقیّہ) کی مدد سے دوپہر کی گرمی میں کھیلا جاتا تھا۔ مشرق میں سدھائے ہوئے چیتے (فہد) بھی ہرنوں پر برق رفتار حملے میں کام آتے رہتے تھے۔ عرب انہیں ایک بند گھیرے میں پھانس کر ان کا شکار کیا کرتے تھے۔ ساسانی بھی اس قسم کے شکار پر نازاں تھے۔ غزال کا شکار بازوں، عقابوں اور شکروں کی مدد سے کیا جاتا تھا اور وہ اسی مقصد کے لیے سدھائے جاتے تھے۔ زیادہ مقدار میں شکار کرنے کے لیے جال (حِبالہ، حبا کہ کمیصہ) لگاتے تھے یا پانی کے گھاٹوں پر مختلف اقسام کے پھندے لگا دیتے تھے۔ رات کو آگ (نارالصید) جلا کر اور جانوروں کی آنکھوں کو چندھیا کر بھی شکار کھیلا جاتا تھا (الجاحظ : کتاب الحیوان، ۳ : ۲۳۹، ۳۸۴)۔ علاوہ ازیں دولت مند مسلمان بھی ایرانیوں کی طرح اپنے باغات میں پالتو ہرن رکھا کرتے تھے۔ اسامہ بن منقذ چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی میں ایک نامور اور عالی خاندان کا شکاری گزرا ہے۔ وہ بیان کرتا ہے کہ اس کے باپ کی حویلی میں بیسیوں سفید ہرن تھے (کتاب الاعتبار، طبع فلپ حتی، پرنسٹن ۱۹۳۷ء، ص ۲۰۷ تا ۲۰۸)۔ ان میں دوسری اقسام کے بھی غزال تھے، جن میں نر اور مادہ دونوں شامل تھے۔ وہ آزادی سے چرتے پھرتے تھے اور ہر سال بے دھڑک بچے دیتے تھے اور انہیں گھریلو اور پالتو حیوانات میں شمار کیا جاتا تھا۔

پہلی صدی ہجری سے عرب ماہرین لغت نے بدوی قبائل میں گھوم پھر کر غزال کی مختلف اقسام، شکل و شباہت، عمر، کھال، لیٹنے اور اچھلنے کی کیفیت، بھاگنے کے انداز اور لرزتی ہوئی آواز اور عادات کے متعلق الفاظ کا قیمتی ذخیرہ جمع کر لیا ہے، جس کی مدد سے اس جانور کی عادات اور اطوار کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ آہو کے یہ نام تھے : وہ پیدائش پر طَلُو / طَلا، ایک دن کے بعد خِشف جب ٹانگوں پر چلتا بھی تھا، سینگ نکلنے پر شادن، دودھ چھوڑنے پر رَشَع، ایک ماہ کے بعد شصر / شفر کہلاتا تھا۔ چھ ماہ کے ہرن کو جحشن یا جدی، یکسالہ کو جذع اور دو سالہ یا اوپر کی عمر والے کو ثَنِی کہتے تھے۔ جگالی کرنے والے سم‌دار حیوانوں اور ہرن میں فرق یہ ہے کہ دو سال سے زائد کی عمر والے ہرنوں کو رباعی یا سدسی یا صالی یا شبوب جیسی اصطلاحات سے جو دانت نکلنے کے ساتھ ساتھ زائد عمر کا تعین کرتی ہیں، موسوم نہیں کیا جاتا۔

غزال کے بغیر عربی ادب ایک اہم تخلیقی محرک سے محروم رہ جاتا۔ اول تو شکار اور شاہین پروری پر رسائل [زَمّہ بہ بیزرہ، فہد] کی ضرورت ہی محسوس نہ ہوتی، کیونکہ مغربی ممالک کی طرح مشرق میں بھی ہرن کا شکار ایک شریفانہ کھیل سمجھا جاتا ہے۔ دوسرے کلاسیکی اور عوامی دونوں طرح کی شاعری میں رَجز سے متعلق موضوعات (طَردیات) یعنی شکار کی دلکش منظر کشی، چیخ و پکار اور فاتحانہ للکار کے بیان سے تہی‌دامن رہ جاتے۔ اسی طرح عشقیہ شاعری میں بھی نسوانی حسن کی کشش اور ناز و ادا کا تصور قائم کرنے کے لیے ان گنت تشبیہات اور استعارات کا سرچشمہ بھی غزال ہے۔ اس کی نازک اندامی، اس کی وحشت اور شرم و حجاب، مامتا بھری شفقت، ہاتھی دانت میں گڑی ہوئی آبنوسی پتلیوں کی طرح مخملیں نگاہیں جو اہل مشرق کو ان حوران بہشتی کی یاد دلاتی ہیں جن کا حیات بعد ممات میں مسلمانوں کے لیے وعدہ آیا ہے (دیکھیے ۴۴ : [الدخان] ۵۴؛ ۵۲ [الطور] ۰

۲۰ : ۵۶ : [الواقعہ] ۲۲).

غزال (آھو) کے خوبصورت بیان کے جوش میں یہ افسوس ناک امر بھی ملحوظ خاطر رہے کہ اسلحہ اور جدید گاڑیوں کے بے محابا استعمال سے ان خوبصورت حیوانات کی تعداد اسلامی ممالک میں روز بروز کم ھوتی جا رھی ھے۔ اگر غزال کے تحفظ کے لئے مؤثر اقدامات نہ کیے گئے تو اس کی نسل معدوم ھو جائے گی اور اس کا ذکر متروک الفاظ کی طرح کتابوں میں رہ جائے گا.

غزال المسک کے لیے دیکھیے ۔ مسک.

مآخذ: متن میں مذکورہ حوالہ جات کے علاوہ دیکھیے (۱) القزوینی: عجائب المخلوقات، بذیل مادہ ظبی؛ (۲) الدمیری: حیاۃ الحیوان، بذیل ظبی اور مادہ غزال؛ (۳) الجاحظ: کتاب الحیوان، بذیل مادہ ظبی و غزال؛ (۴) المسعودی: مروج، بمواضع کثیرہ؛ (۵) ابن سیدہ: المخصص، ۸ : ۲۱ تا ۲۴، بذیل مادہ ظبی؛ (۶) القلقشندی: صبح الاعشٰی، ۲ : ۴۰؛ (۷) کشاجم: کتاب المصاید و المطارد، بغداد ۱۹۵۴ء، ص ۱۰۲ ببعد، بمواضع کثیرہ = البیزرۃ، دمشق ۱۹۵۳ء، ص ۱۳۳ ببعد؛ (۸) منکلی: کتاب انس الملاء بوحش الفلاء، پیرس ۱۸۸۰ء، ص ۳۷ ببعد؛ (۹) G. Blaine: *On the relationship of Gazella isabella to Gazella dorcas*، در *Ann. and Mag. of Nat. Hist.*، سلسلہ ۸، ج ۱۱ (۱۹۱۳ء)؛ (۱۰) L. Blancou: *Geographie cynegetique Du monde*، پیرس ۱۹۵۹ء؛ (۱۱) W. T. Blanford: *Zoology of Eastern Persia*، لندن ۱۸۷۶ء؛ (۱۲) P. Bourgoin: *Animaux de chasse d' Afrique*، پیرس ۱۹۵۹ء؛ (۱۳) F. Edmond Blanc: *Le grand livere de la faune africaine et de sa chasse*، مناکو ۱۹۵۴ء؛ (۱۴) J. Ellerman و T.C.S. Morrison Scott: *Checklist of palaearctic and Indian Mammals*، موزہ بریطانیہ، لندن ۱۹۵۱ء؛ (۱۵) P. Grasse: *Traite de zoologie. Mammi Feres*، پیرس ۱۹۵۵ء؛ (۱۶) Th. Haltenorth و W. Tronse: *Das gross-wild der Erde*، بون ـ میونخ ـ وی آنا ۱۹۵۶ء؛ (۱۷) L. Joleaud: *Etudes de Geographie Zoologique sur la Berlerie, iii, les Bovides*، در *R. Afr.*، عدد ۲۹۵ (۱۹۱۸ء)؛ (۱۸) Kabelt: *Die Saugethiere Nordafricas*، در *Der Zool. Gart.*، ۱۸۸۶ء؛ (۱۹) L. Lavauden: *La chasse et la Faune cynegetique en Tunisie*، بارثانی تونس ۱۹۲۰ء؛ (۲۰) وھی مصنف: *Les Vertebres du Sahara*، تونس ۱۹۲۶ء؛ (۲۱) وھی مصنف: *Les gazelles due Sahara central*، در *Bull. Soc. d'Hist. Nat. de l'Afrique du Nord*، جنوری ۱۹۲۶ء؛ (۲۲) وھی مصنف: *Les Grands animaux de chasse de l'Afrique francaise*، در *Faune des colonies françaises*، ۵/۷، پیرس ۱۹۳۴ء؛ (۲۳) Lydekker: *Catalogue of the ungulate Mammals in the British Museum*، لندن ۱۹۱۳ء تا ۱۹۱۷ء؛ (۲۴) H. Lhote: *La chasse chez les Touaregs*، پیرس ۱۹۵۱ء، ص ۹۰ تا ۱۰۲؛ (۲۵) I. T. Sanderson: *Living mammals of the World*، فرانسیسی ترجمہ: *Les Mammiferes vivants du monde*، پیرس ۱۹۵۷ء؛ (۲۶) Members of the Mesopotamia Expodtionary Force: *Survey of Iraq fauna*، مطبوعہ بمبئی؛ (۲۷) R. Ward: *Record of Big Game*، لندن ۱۹۲۸ء؛ (۲۸) غزال کے مزید احوال عرب جغرافیہ نویسوں کے جغرافیے اور یورپی سیاحوں کے متعلقہ علاقوں کے سفر ناموں میں ھیں.

(F. Vire)

الغزال: یحیی بن حکم البکری، جیان کا رھنے والا جو جوانی میں اپنی نازک اندامی اور خوبروئی کی وجہ سے الغزال کے نام سے مشہور تھا۔ اس کی شہرت کا آغاز عباس بن فرناس سمیت الحکم

اول کے دربار میں اس زمانے میں ہوا جب الحکم نے بعض یورپی ممالک کے دورے سے واپس آ کر اپنے درباری شاعروں کے مشاعرے میں شرکت کا ارادہ کیا۔ الغزال پچاس برس کا تھا جب اس کا ستارہ اقبال عبدالرحمٰن ثانی کے دربار میں طلوع ہوا اور وہ جلد ہی اس کا چہیتا اور دلپسند شاعر بن گیا۔ ۲۲۵ھ/۸۴۰ء میں بوزنطی شہنشاہ تھیوفلس Thophilus کی سفارت کا قرطبہ میں بڑا اعزاز و اکرام ہوا۔ شہنشاہ نے عبدالرحمٰن ثانی کی حکومت کو تسلیم کر لیا اور اس خوشی میں خلیفہ نے شہنشاہ کے سفیروں کو راضی کر لیا کہ جب وہ قسطنطینیہ واپس جائیں تو دو مسلم سفیروں یعنی شاعر یحیی الغزال اور دوسرے شخص یحیی المعروف بصاحب المنیقلہ (چھوٹی گھڑی والے) کو بھی ہمراہ لے جائیں۔ ان دونوں کے ذمے یہ کام لگایا گیا کہ وہ شہنشاہ تھیوفلس کے مکتوب کا جواب لے کر جائیں، جس میں عراق کے عباسیوں اور ان کے والیوں، یعنی افریقیہ کے اغلبیوں کے خلاف اتحاد کی تجویز پیش کی گئی تھی جنھوں نے صقلیہ میں بحری سرگرمیاں شروع کر رکھی تھیں۔ الغزال نے بوزنطی شہنشاہ، اس کی ملکہ تھیوڈورہ، اور ولی عہد مائیکل کے سامنے اپنی لیاقت اور حاضر جوابی کا مظاہرہ کر کے بوزنطی دربار میں تہلکہ مچا دیا۔ اپنی دلفریب عادات و اطوار اور ساتھ ہی لالچ اور حرص سے مجبور ہو کر الغزال نے اپنی بیٹی کے لیے ملکہ سے جواہرات حاصل کر لیے۔ اس طرح سفارت میں شامل ہونے سے پہلے اس نے تدبیر سے امیر قرطبہ کو راضی کر لیا تھا کہ اگر وہ قسطنطینیہ سے زندہ واپس نہ آیا تو اس کی اولاد کے لیے وظیفہ مقرر کر دیا جائے گا۔ وہ ظرافت اور حاضر جوابی کے علاوہ حرص و طمع کے لیے بھی مشہور تھا۔ لوگ اس کی ہزلیات اور ہجویات سے خائف رہتے تھے۔ اس کے طنزیہ اشعار سادہ اور عام فہم ہوتے تھے۔ وہ بوزنطی دربار سے دوسرے تحائف کے علاوہ انجیر کا ایک پودا بھی لایا تھا جس کی انجیریں دونیگل Donogal کے نام سے معروف تھیں اور آج وہ بونیگر Bonigar کہلاتی ہیں۔ ہسپانوی اکادمی کی لغت میں یہ نام بذیل مادہ ہیگو Higo آیا ہے۔ اسی زمانے میں مشہور مغنّی زِریاب [رک باں] نے شطرنج کے کھیل کو قرطبہ میں رواج دیا جو بہت مقبول ہوا، لیکن الغزال نے اس کی مخالفت کی اور اپنے بھانجے کے نام ایک قصیدہ لکھ کر اس کو گناہ اور شیطانی کھیل قرار دیا۔ الغزال کی غیر معمولی سفارتی کامیابی اور بحری ڈاکوؤں کی یورشوں کی یاد میں بلنسیہ کے ابن دحیہ نے ایک داستان وضع کر لی (المطرب، ص ۱۳۰ ببعد، خرطوم ۱۹۵۴ء)۔ اس کا بیان ہے کہ عبدالرحمٰن ثانی نے الغزال اور اس کے ہمراہیوں کی سفارتی کامیابی سے مطمئن ہو کر بعد میں ایک دوسری سفارتی مہم پر اسے یورپ کے شمالی ممالک میں بھیجا کہ ان کے حکمران اندلس پر دوبارہ حملہ نہ کریں۔ اس داستان کے مطابق الغزال اور اس کے ہمراہیوں نے اپنا کام بخیر و خوبی انجام دیا اور نو ماہ کے خطرناک سمندری سفر سے واپس آ گئے۔ یہ داستان ایک ہی نظر ڈالنے سے جھوٹی ثابت ہو سکتی ہے۔

دراصل یہ داستان ان حیرت انگیز عناصر سے مرکب ہے جو دسویں صدی میں الغزال کے یونانی سفارت کے افسانوں سے لیے گئے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ بوزنطی شہنشاہ کی قرطبہ میں غیر معمولی سرگرمیوں، سرزمین اندلس پر بحری ڈاکوؤں کی یورشوں، رومانی بیانات کی فراوانی اور سب سے آخر میں اندلسیوں کے عوامی معتقدات نے مل کر ایک ایسی داستان کا روپ دھار لیا جس نے رفتہ رفتہ تاریخی حقائق کو مسخ کر ڈالا۔

مآخذ: (۱) E. Lévi-Provençal : Un echange d'ambassades entre Cordoue et Byzance au IXe Siecle، در Byzantion، ۱۲ (۱۹۳۷ء)، ص ۱ تا ۲۴ (دوبارہ اشاعت در Islam d' Occident، ۱ : ۷۹ تا ۱۰۸)؛ (۲) وہی مصنف : Hist. Esp. Mus.، ۱ : ۲۵۱ تا ۲۵۴؛ (۳) الغزال کی شمالی ممالک کی طرف سفارت کے لیے دیکھیے G. Jacob : Arabische Berichte von Gesandten an germanischen Fürstenhöfe aus dem 9 und 10. Jahrhundert، برلن و لائپزگ ۱۹۲۷ء، ص ۳۵؛ (۴) E. Dubler : La cronica arabigo biuntina del 741، در الاندلس، ۱۱ (۱۹۴۶ء)، ص ۳۳۲؛ (۵) Arne Melvinger : Les premieres incursions des Viking's en Occident، اپسالا ۱۹۵۵ء، ص ۵۸ ببعد بمدد اشاریہ؛ (۶) D. M. Dunlop : The British Isles according to medieval Arabic authors، در IQ، ۴ (۱۹۵۷ء)، ص ۱۲ تا ۱۴؛ (۷) W. E. D. Allen : The poet and the spae-wife، ڈبلن ۱۹۶۰ء؛ (۸) Dozy : Recherches، بار دوم، ص ۲۶۷ تا ۲۷۸؛ (۹) E. Garcia Gomez : Sobre agricultura arabigo-andaluza، در Andalus، ۱۰ (۱۹۴۵ء)، ص ۱۳۴؛ (۱۰) F. M. Pareja : Libro del ajedrez, de sus problemas y sutilezas, de autor arabe desconocido، میڈرڈ غرناطہ ۱۹۳۵ء، Pons Boigues، ص ۲۸۱ تا ۲۸۳، عدد ۲۸۳.

(A. Huici Miranda)

الغزالی: احمد بن محمد، زیادہ مشہور و معروف صوفی اور مقبول عوام داعی محمد غزالی کے بھائی۔ جب موخرالذکر نظامیہ کی تدریس سے سبکدوش ہو گئے تو انہوں نے ہمدان سے بغداد آ کر ان کی ذمہ داریاں سنبھالیں۔ انہوں نے (الغزالی، احمد بن محمد) نے ۵۲۰ھ / ۱۱۲۶ء میں قزوین میں انتقال کیا۔ انہوں نے اپنے بھائی کی احیاء علوم الدین کی تلخیص کی، جو آج کل ناپید ہے۔ علم العقائد میں ایک رسالہ تجرید فی کلمات التوحید کے نام سے لکھا (ترکی ترجمہ از محمد فوزی : التفرید فی ترجمة التجرید، استانبول ۱۲۸۵ھ)؛ سماع کے جواز کے بارے میں ایک رسالہ بوارق الالماع فی الرد علی من یحرم السماع، طبع J. Robson، در Tracts on listening to Music (اورینٹل ٹرانسلیشن فنڈ، سلسلہ جدید، عدد ۵)، لنڈن ۱۹۳۸ء؛ محبت کا نفسیاتی تجزیہ، سوانح، طبع H. Ritter : Bibl. Islamica، عدد ۱۵) ۱۹۴۲ء؛ رسالة الطیر جو فریدالدین عطار کے منطق الطیر کا محرک بنا (دیکھیے H. Ritter : Das Meer der Seele، ص ۸ تا ۱۰)؛ نیز دوسری کمتر درجہ کی تصانیف جن کی ابھی تک تلاش نہیں ہو سکی۔ ان کے مواعظ بغداد میں بہت مقبول تھے جنھیں سعید بن فارس اللبانی نے دو جلدوں میں جمع کیا تھا۔ ان کے اقتباسات ابن الجوزی نے محفوظ کر دیے ہیں۔ ان میں انہوں نے شیطان کی طرف سے دفاع پیش کیا ہے، جو حلاج کے زمانے سے بعض صوفیوں کا محبوب موضوع رہا ہے اور عطار نے اس موضوع کو آگے بڑھایا ہے (دیکھیے Pass meer der seele، ص ۵۳۹ تا ۵۵۰) اور غالباً شیطان پرست یزیدیوں کے لیے جواز فراہم کر دیا ہے (احمد تیمور پاشا : الیزیدیہ، ص ۵۹ تا ۶۱، قاہرہ ۱۳۵۲ھ)۔

مآخذ: (۱) براکلمان : تکملہ، ۱ : ۷۵۶، بار دوم، ص ۵۶۳؛ (۲) عمر رضا کحالہ : معجم المولفین، ۲ : ۱۴۷، دمشق ۱۹۵۷ء؛ (۳) L. Massignon : Recueil de Textes inedits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam، ص ۹۵ تا ۹۸، پیرس ۱۹۲۹ء؛ (۴) H. Ritter : Das Meer der Seele، لائیڈن ۱۹۵۵ء، بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن الجوزی : المنتظم، بذیل سال ۵۲۰ھ؛ (۶) وہی مصنف :

اخبار القصاص و المذکرین، مخطوطہ لائیڈن، عدد ۲۱۵۹؛ ورق ۷۷ الف ـ ب؛ (۷) ابن خلکان: وفیات، عدد ۳۷؛ (۸) السبکی: طبقات الصوفیہ (طبقات الشافعیہ؟ ۳ : ۵۳).

(H. RITTER)

الغزالی: (اس کے بارے میں آج کل جو شہادت مل سکتی ہے اس کے لیے دیکھیے *Journ of the Royal As. Soc.* ۱۹۰۲ء، ص ۱۸ تا ۲۲؛ ابن السمعانی نے بظاہر زائے مشددہ کو ترجیح دی ہے)، ابو حامد محمد ابن محمد الطوسی الشافعی، اسلامی دنیا کے سب سے زیادہ بدیع الخیال مفکر اور سب سے بڑے عالم دینیات ہیں۔

۱ - زندگی - وہ طوس میں ۴۵۰ھ / ۱۰۵۸ء میں پیدا ہوئے۔ انھوں نے طوس اور نیشاپور میں تعلیم پائی بالخصوص امام الحرمین سے اور پھر ۴۷۸ھ تک جب امام موصوف کا انتقال ہوا، انھیں کے ساتھ مقیم رہے۔ الغزالی میں شروع ہی سے ایک متشککانہ رجحان کا اظہار ہوتا ہے۔ صوفیانہ ماحول میں رہنے سہنے اور صوفیانہ ریاضتوں میں حصہ لینے کے باوجود [شروع میں] ان پر تصوف کا کوئی اثر نہیں ہوا۔ ان کا رجحان نسبتاً دینی اور فقہی باریکیوں کی چھان بین کی طرف تھا جس کا آغاز اس وقت ہوا جب ان کی عمر بیس برس سے بھی کم تھی۔ عنفوان شباب ہی میں انھوں نے تقلید (یعنی محض سند کی بنا پر کسی مذہبی عقیدے کا قبول کر لینا) سے اپنا رشتہ توڑ لیا تھا۔ نیشاپور سے وہ سلجوقی وزیر نظام الملک کے دربار میں پہنچے اور ۴۸۴ھ تک علماء اور فقہا کی اس جماعت میں شریک رہے جو وزیر موصوف کی خدمت میں حاضر رہتے تھے، حتّٰی کہ ان کا تقرر مدرسہ نظامیہ بغداد میں معلّم کی حیثیت سے ہو گیا۔ قیام بغداد کے دوران میں وہ پورے متشکک اور سرتاب بن چکے تھے اور اس تشکّک کا تعلق صرف مذہب ہی سے نہ تھا بلکہ کسی قطعی علم کے امکان سے بھی۔ جہاں تک فلسفے کا تعلق ہے الغزالی کبھی اس تشکک پر غالب نہیں آ سکے۔ بغداد میں انھوں نے فقہ پر درس دیا اور اس علم میں بعض کتابیں بھی تصنیف کیں۔ وہ تعلیمیوں (باطنیہ، امامیہ، اسمٰعیلیہ) کے خلاف چند ایک کتب مناظرہ کے مصنف بھی ہیں، جنھوں نے ۴۸۵ھ میں نظام الملک اور ملک شاہ کو قتل کر ڈالا تھا۔ ۴۸۳ھ سے ۴۸۷ھ تک وہ اپنے زمانے کے مختلف مذاہب فکر خصوصاً فلسفے کا بڑی محنت سے مطالعہ کرتے رہے اور انجام کار پورے انہماک سے تصوف کی طرف مائل ہو گئے۔ عقل و فکر نے ان کی کوئی رہنمائی نہیں کی تھی؛ لہٰذا [انھوں نے خیال کیا] کیوں نہ واردات مذہب کا رُخ کیا جائے؟ چنانچہ وہ پھر توحید، رسالت اور یوم حساب کو ماننے لگ گئے یا جیسا کہ ان کا خود کہنا تھا کہ خدا نے حقائق میں ان کا ایمان از سر نو تازہ کر دیا تھا؛ قیامت کے ہولناک دن کا خوف ان کے دل پر چھا گیا۔ ماہ رجب سے ذوالقعدۃ ۴۸۸ھ تک دہشت نے ان کے اندر جو انقلاب پیدا کر دیا تھا اس کی وجہ سے انھیں ایک درد اور کرب کی جس حالت سے گزرنا پڑا اس سے ان کی ذہنی اور جسمانی صحت جواب دے گئی۔ بالآخر ذوالقعدہ میں وہ بلند منصب اور دنیوی خواہشات کو خیر باد کہہ کر ایک جہاں گشت درویش کی حیثیت میں بغداد سے چل کھڑے ہوئے۔ اب ان کی زندگی زہد و تقشف اور غور و فکر کے لیے وقف ہو گئی تاکہ ان کی روح کو سکون اور ذہن کو یقین حاصل ہو اور وہ اس میں کامیاب بھی ہو گئے۔ اب ان کی حیثیت ایک نفس الامری (Pragmatic) کی تھی۔ انھوں نے کہا عقل کا استعمال محض اس اعتماد کو دور کرنے کے لیے ہونا چاہیے جو خود اسے اپنے آپ پر ہے؛ علم صرف وہی معتبر ہے جس کی بنا محسوسات و مدرکات

پر ہے؛ خالص فلسفیانہ نظامات کی کوئی بنیاد نہیں ہوتی۔ اس بارے میں ان کا جدال ایسا ہی کڑا تھا جیسا ہیوم (Hume) کا حتی کہ جو علما ظن و تخمین سے کام لیتے تھے ان کے نظامات بھی عقلاً ناقابل یقین تھے۔ یہ الگ بات ہے کہ اصولاً وہ جو کہتے تھے ٹھیک کہتے تھے، کیونکہ ان اصولوں اور کلیات کا ثبوت تخمینی منہاجات کے ذریعے ناممکن ہے، البتہ اس بلا واسطہ (حضوری) علم کے ذریعے ہو سکتا ہے جو فیضانِ الٰہی سے مؤمن کو عطا ہوتا ہے، یہ ذاتی واردات ہیں۔ اس (معرفت) سے ہمیں وحی و رسالت کا ثبوت مل جاتا ہے اور اس عمارت کی صداقت پر یقین آ جاتا ہے جو از روے الٰہیات اٹھائی جاتی ہے۔ بایں ہمہ ان کے افکار میں جو غیر معمولی وضاحت پیدا ہو گئی تھی، فلسفہ کے مطالعہ ہی سے ہوئی اور یہ آخری موقع تھا جب یونانی جدلیات کی مختلف شکلیں امام موصوف کی بدولت فکر اسلامی میں داخل ہوئیں؛ گویا جس کام کا آغاز الاشعری نے نیم شعوری طور پر کیا تھا، الغزالی نے اسے نہایت دانشمندی سے انجام تک پہنچا دیا۔ پھر ان کی خاص اپج اور امتیاز یہ ہے کہ انھوں نے یونانی جدلیات کی شکلوں سے کام لیتے ہوئے مدرکات و محسوسات پر مبنی نظام کی بنیاد رکھی۔ متأخر علما نہ تو اکثر اسے سمجھ سکے اور نہ انھوں نے ہمیشہ اس کا اتباع کیا، البتہ زمانہ حال کے مسلمان کچھ اس فلسفے کی تجدید کرتے نظر آ رہے ہیں۔ المُنقِذ مِن الضّلال میں خود الغزالی نے اس سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے اس کی صداقت میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا۔ ظاہر ہے کہ ایک فرد کی حیثیت سے الغزالی کو اور اسی طرح فکر اسلامی کو اپنی نشو و نما کے لیے اس فلسفے کی ضرورت تھی، کیونکہ دونوں کو اپنا راستہ مسدود نظر آتا تھا۔ جیسا کہ ہم الأشعری کے معاملے میں دیکھ سکتے ہیں یہ صرف ایک شدید جذباتی واردات ہے جس سے انسان اس قابل ہوتا ہے کہ روایات کے بندھن کو توڑ سکے اور خود وہ قوت حاصل کر لے جو زمانے کا رخ بدلنے کے لیے ضروری ہوتی ہے۔ ممکن ہے سیاسی پیچیدگیوں نے بھی الغزالی کے اعصاب پر اثر ڈالا ہو۔ الغزالی کے فرار سے کچھ ہی پہلے برکیارُوق سلاجقہ کی عظیم الشان سلطنت کا وارث ہوا اور اس نے اپنے چچا تُتُش کو قتل کر ڈالا اور خلیفۂ [بغداد] نے جس کے دربار میں الغزالی کو بہت بڑا مرتبہ حاصل تھا، تُتُش کی حمایت کا اعلان کر دیا۔ ایسے ہی ۴۹۹ھ میں جب انھوں نے پھر عملی زندگی اختیار کی تو برکیارُوق کی وفات (۴۹۸ھ) ہو چکی تھی۔ تقریباً دو سال انھوں نے شام میں انتہائی گوشہ نشینی کی حالت میں بسر کیے اور آخر الامر ۴۹۰ھ کے اختتام پر فریضۂ حج ادا کیا۔ اس کے بعد نو سال انھوں نے مختلف مقامات پر عزلت گزینی میں گزارے، لیکن اس عرصے میں بعض ایسے دور بھی آئے جب وہ اپنے گھر بار اور دنیا کے کاروبار کی طرف متوجہ ہو جاتے تھے۔ اسی زمانے میں احیاء اور بعض دوسری کتابیں تصنیف ہوئیں۔ وہ بغداد میں وعظ و ارشاد فرماتے اور یہاں اور دمشق میں احیاء کا درس دیتے رہے۔ آخر کار سلطان وقت (المُنقِذ، مطبوعہ ۱۳۰۳ھ، ص ۲۴) نے انھیں مجبور کر دیا کہ نیشاپور کے مدرسۂ نظامیہ میں استاد کا عہدہ قبول کر لیں۔ ذوالقعدۃ ۴۹۹ھ میں انھوں نے یہ پیش کش منظور کر لی۔ زمانے کا تقاضا بھی یہی تھا کہ کچھ زبردست اصلاحی اقدامات کیے جائیں۔ اس بات کا اندازہ انھیں خود بھی تھا۔ اسی طرح وہ یہ بھی محسوس کرتے تھے کہ ایک ایسے طاقت ور اور دین دار بادشاہ کی ضرورت ہے جو الحاد اور بے دینی کا استیصال کر دے۔ بظاہر یہ حکمران انھیں برکیارُوق کے بھائی محمد کی ذات میں مل گیا، جو ۴۹۸ھ میں سلجوقیوں کا تاجدار ہوا اور

جس سے انھوں نے اپنی کتاب التبر المسبوک یعنی بادشاہوں کی اخلاقی رہنمائی کے ایک دستور العمل کے اصل فارسی نسخے [= نصیحۃ الملوک] میں خطاب کیا ہے۔ الغزالی کی دوبارہ طلبی کا بڑا سبب فخر الملک کا اثر و رسوخ تھا جو ان کے قدیم سرپرست نظام الملک کا بیٹا اور نیشاپور میں والئی خراسان سنجر کا وزیر تھا۔ لیکن ان کی عملی زندگی دیر تک جاری نہ رہی۔ سکون اور غور و فکر کی آرزو نے انھیں مسلسل مضطرب رکھا؛ چنانچہ اس داخلی کشمکش کی کچھ داستانیں بھی مشہور ہیں۔ وہ طوس واپس چلے آئے اور اپنے چند مریدوں کے ساتھ گوشہ نشین ہو گئے۔ یہاں وہ ایک مدرسے اور ایک خانقاہ کی نگرانی بھی فرماتے تھے اور یہیں ۱۴ جمادی الآخرہ ۵۰۵ھ / ۱۹ دسمبر ۱۱۱۱ء کو ان کا انتقال ہو گیا۔

۲۔ تعلیمات اور اثر: باوجودیکہ الغزالی کا درجہ فقہاے مجتہدین کی صف اول سے کچھ ہی کم تھا، انھوں نے فقہ کو اس مقام سے گرا دیا جس پر وہ فائز ہو چکی تھی۔ انھوں نے حیل فقہی پر کاری ضرب لگائی اور انھیں دین کا جزو ماننے سے انکار کر دیا۔ یہی سلوک الغزالی نے کلام کی عقلی موشگافیوں سے بھی کیا اور اس رجحان کی خاص طور پر مذمت کی کہ عوام کے مذہب کو منطقی طور پر ثابت شدہ عقائد کی شکل میں پیش کیا جائے۔ اس معاملے میں وہ اپنے فقہی مسلک کے بانی امام الشافعی کے پیرو تھے۔ متکلّمین کی مخالفت بھی انھوں نے ان کے تعصب کی بنا پر کی۔ الغزالی کی تعلیم یہ تھی کہ جو لوگ اسلام کے بڑے بڑے اور بنیادی اصولوں پر متفق ہیں وہ سب کے سب مسلمان ہیں۔ اس اصول کی وضاحت انھوں نے اپنی کتاب تفرقۃ میں کی ہے۔ لیکن الجام (مطبوعہ ۱۳۰۳ھ، ص ۳۱، ۳۲، ۵۰، ۶۲) اور المنقذ (مطبوعہ ۱۳۰۳ھ، ص ۲۳) میں انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ جہلا کے مذہب کی حفاظت میں ریاست کو اپنا دنیوی اقتدار استعمال کرنا چاہیے۔ الغزالی چونکہ ایک بلند مرتبہ عالم اور مبلغ کی حیثیت سے بڑے ہر دلعزیز تھے، لہٰذا وہ ان اصلاحات کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے میں کامیاب ہو گئے۔ یہ اصلاحات بر بنائے اجماع تسلیم کر لی گئیں اور امام موصوف صدی کے مجدد ہی نہیں مانے گئے بلکہ احیاے دین کا سہرا بھی آپ ہی کے سر باندھا گیا۔ یہ الگ بات ہے کہ فقہا اور علماے الٰہیات جو ظن و تخمین سے کام لیتے تھے، اپنے اپنے نظامات کو پھیلانے اور سنوارنے میں لگے رہے اور اب تک لگے ہوئے ہیں۔ الغزالی فلسفے کو منظر عام پر لائے اور انھوں نے اس طلسم کو توڑ ڈالا جس کی بدولت اس نے ایک پر اسرار حیثیت اختیار کر رکھی تھی۔ الغزالی نے کہا کہ فلسفہ محض غور و فکر کا نام ہے، اور فلسفیوں کے نظامات فکری ہر ذی فہم انسان کی سمجھ میں آسکتے ہیں۔ مزید برآں یہ ناممکن ہے کہ فلسفے کی رسائی مطلق اور غیر مشروط تک ہو سکے؛ محض فکر کی بنا پر کوئی مابعد الطبیعیات ممکن نہیں۔ یہ لا ادریت اس نظام فکر کی زیادہ مکمل صورت تھی جس کا تعلق متأخر اشاعرہ سے ہے۔ فلسفے کے ایجابی پہلو میں الغزالی نے القشیری کے کام کو جاری رکھا اور اسلام کے عقائد صحیحہ میں تصوف کی حیثیت زیادہ مستحکم کر دی۔ یوں الغزالی سے اسلامی الٰہیات کی نشو و نما کا دوسرا عظیم الشان دور شروع ہوتا ہے، جس طرح کہ الاشعری نے عقائد صحیحہ کی حمایت میں منطقی استدلال کو کام میں لا کر اس کے پہلے دور کا آغاز کیا تھا۔ لہٰذا الغزالی کے نزدیک مذہبی ایقان نتیجہ ہے وجد اور واردات کا، اسی کے ذریعے الغزالی اور ہر عارف (عارف وہ لوگ ہیں جنھیں براہ راست واردات کا علم حاصل ہو جاتا ہے؛ یہ غالباً غناسطی، Gnostic کا ترجمہ ہے،

v. Bauer : *Dogmatik al-Ghazali's*، ص ۳۰) معلوم کر لیتا ہے کہ از روے الٰہیات اسلاف کا جو موقف تھا وہ ٹھیک تھا یا نہیں اور اسی طرح یہ کہ ہمیں ان کی تعبیر کس طرح کرنا چاہیے۔ الغزالی اس گزرے ہوے زمانے کو پر اشتیاق نظر سے دیکھتے ہیں۔ تب مذہب میں سادگی تھی اور یہی چیز تھی جو نہیں اس طرف لے گئی کہ الٰہیات کا مطالعہ قرآن مجید اور حدیث کی بنا پر کریں۔ عملی طور ان کی کوشش یہ تھی کہ لوگوں کے مذہبی جذبات بیدار کریں اور روز حساب کے قہر و غضب سے ڈرا کر انہیں برائے راستوں پر چلنے کی تلقین کریں۔ خود ان کی تبدیلی خوف اور دہشت کا نتیجہ تھی۔ الغزالی کا خدا کی محبت پر زور دینا، بظاہر عجیب نظر آتا ہے۔ [مگر یہ خوف اور محبت کے اسی حسین امتزاج] کا ایک حصہ تھا جو اولیاء اللہ کی جذباتی زندگی اور نظام فقہی میں، جس سے وہ واقف تھے، پایا جاتا ہے۔ عوام کے مذہب کے بارے میں سخت رائے کے باوجود ان کا اثر حسن سلوک اور رواداری کے حق میں چلا آ رہا ہے اور اس سے آزادانہ تجسس اور ذہنی زندگی کو تقویت ملی ہے۔ ان کا یہ اثر یورپی فکر، بلکہ جدید ترین یورپی فکر میں بھی نمایاں ہے۔ وہ Ramon Marti کی *Pugio Fidei* کے ذریعے پھیلا اور جس نے پہلے Thomas Aquinas اور بعد ازاں Pascal کو متأثر کیا۔ علویوں اور کتاب جفر سے الغزالی کے نام مزعومہ تعلق کے لیے رک بہ مادہ جفر اور وہ حوالہ جات جو وہاں دیے گئے ہیں؛ سحر سے ان کے حقیقی تعلق کے لیے دیکھیے مادہ بدوح اور *Description of Ar. and Turk. Mss. in Newberry Library*، شکاگو، ص ۹ ببعد۔

۳۔ خلوص نیت: اور تو اور خود الغزالی کے اپنے معاصرین بھی ان کی تبدیلی کو استعجاب کی نظر سے دیکھتے تھے۔ عام احساس یہ بھی تھا کہ ایک نزاع پسند اور متشکک فقیہ کا ایک ایسے ولی میں تبدیل ہو جانا جو صاحب وجد ہو اور خشیت الٰہی کے بارے میں پند و وعظ بھی کرتا ہو، ایک زبردست انقلاب ہے؛ چنانچہ آگے چل کر فلاسفہ، جنہیں الغزالی کی جدلیات سے بڑا دھکا لگا تھا اور جو اس بات کو ماننے کے لیے تیار نہیں تھے کہ کوئی شخص جو فلسفے میں ایسی دسترس رکھتا تھا، کچھ نہیں تو مخفی طور پر بھی فلسفی نہ ہوگا وہ الغزالی کی تحریروں میں باطنی تعلیمات کے ثبوت تلاش کرنے لگے۔ دو باتوں نے اس سلسلے میں ان کی اعانت کی: (۱) الغزالی نے واضح طور پر تعلیم میں اختصار سے کام لینے کی تلقین کی تھی اور اس موضوع پر انہوں نے ایک کتاب بھی لکھی جس کا عنوان تھا: المضنون بہ علی غیر اہلہ؛ اسی طرح ان کی الاملاء [عن اشکالات الاحیاء] میں جو احیاء پر اعتراضات کے جواب میں تصنیف ہوئی، الغزالی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی سنت کی مثال دے کر اس طریق کار کا رسمی طور پر دفاع کیا ہے کہ بعض دینی دلائل و ارتقاءات کو ان لوگوں سے پوشیدہ رکھا جائے جو انہیں سمجھنے سے قاصر ہیں اور یہ اس لیے کہ ممکن ہے وہ عقیدے یا عمل میں بھٹک جائیں (مطبوعہ حاشیہ اتحاف السادۃ، قاہرہ ۱۳۱۱ھ، ص ۴۵، ۵۹ تا ۱۹۴، ۲۲۵ ببعد، ۲۴۷ ببعد)۔ اس طریق کار کے متعلق مزید حوالے الاربعین (مطبوعہ ۱۳۲۸ھ، ص ۲۵ ببعد)، جواہر [القرآن] (مطبوعہ ۱۳۲۹ھ، ص ۲۵ ببعد و ۳۰ ببعد)، جس میں ان کی تصانیف کی ترتیب کے بارے میں تمام اہم بیانات ہیں، مشکاۃ [الانوار] (مطبوعہ ۱۳۲۲ھ، ص ۴۵) اور میزان العمل (مطبوعہ ۱۳۲۸ھ، [illegible]) میں بھی موجود ہیں جو مختلف

مذاہب کے متعلق ہے اور اسی موضوع پر ہے کہ انسان کو کیا باتیں اپنے تک محدود رکھنے کا حق حاصل ہے۔ دراصل مسلمانوں کا طریق ابتدا سے یہی تھا، حتی کہ امام الشافعی‎ؒ نے علم کلام کے خلاف کہنے کے باوجود اعتراف کیا ہے کہ بعض لوگوں کو دین کی حفاظت کے لیے اس کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ یہی موقف ابن خلدون کا بھی ہے، جو اس ارتقا کی آخری منزل میں ہوا تھا؛ فرق صرف اتنا ہے کہ اس کے زمانے میں اس کی ضرورت ہی باقی نہیں رہی تھی (طبع Quatr، ۳ : ۴۳؛ [ترجمہ] de Slane، ۳، ص ۶۳)۔ علم کلام کی حیثیت کبھی بھی فرض عین کی سی نہیں، بلکہ ہمیشہ فرض کفایہ کی سی رہی اور اس کا سرچشمہ بھی وہی تھا جو الاشعری کے ”بلا کیف“ [بغیر چون و چرا] کا؛ لہذا اس ترقی یافتہ نظریے نے مذہب کی سیدھی سادی شکل کی تردید نہیں کی، بلکہ اسے نشو و نما دی؛ اس کے لیے ایک اساس بہم پہنچائی، اس میں گہرائی پیدا کی اور اس کے علم کا دروازہ ہر اس شخص کے لیے کھلا تھا جو اپنے آپ کو اس کا اہل بتائے، لیکن ستم ظریفی یہ ہے کہ آگے چل کر یہی امر ابن رشد کے اس نظریے کا سبب بن گیا کہ حق دو گونہ ہے، لیکن یہ صرف اس تصور کی ایک ایک خاص نشو و نما تھی کہ حق کی متعدد شکلیں ہیں جس کا اسلام ہمیشہ قائل رہا ہے؛ (۲) الغزالی نے جن حقائق مذہب کا براہ راست ادراک حالت وجد میں کیا تھا، ان کا اظہار زبانی مجبوراً استعارات اور کنایات سے کرنا پڑا۔ وہ ہمیشہ یہی تعلیم دیتے رہے کہ بعض تصورات ایسے ہوتے ہیں جنہیں الفاظ میں ادا کرنا ناممکن ہو جاتا ہے، لہذا ہم ان کے مشمولات کو صرف تصویروں کے ذریعے ہی سمجھا سکتے ہیں؛ چنانچہ جب اس قسم کی [رمزیہ] تعبیرات کا معاینہ کیا گیا اور ان کا ذہنی طور پر صحیح بیانات کی حیثیت سے جائزہ لیا گیا تو نتیجہ غلط فہمی پیدا ہونا یقینی تھا۔ مثلاً مشکاۃ [الانوار] میں سورج کے استعارے سے یہ غلط فہمی ہوئی کہ الغزالی تو افلاطونی نظریہ صدور کی تعلیم دے رہے ہیں، لیکن سیاق و سباق کا فیصلہ اس کے خلاف ہے اور الغزالی نے اکثر یہ استعارہ اس تعلق کو سمجھانے کے لیے استعمال کیا ہے، جو خدا اور کائنات کے درمیان قائم ہے۔ اس ضمن میں اور مشکاۃ کے عام مباحث کے سلسلے میں میں قاہرہ کے W. H. T. Gairdner کے ایک مضمون کا حوالہ دونگا؛ میں بعض سنینی اور کتابیاتی مشوروں کے لیے بھی اس کا ممنون احسان ہوں۔

۴۔ تصانیف: الغزالی کی تصانیف کے بارے میں ہماری معلومات تا حال نامکمل ہیں۔ زمانہ تصنیف کا تو ذکر ہی کیا ہے، ان کی پوری تعداد اور ترتیب زمانی کے متعلق بھی وثوق سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ ایسی فہرستوں کے لیے جو تقریباً مکمل ہیں، سید المرتضی کے مقدمے سے رجوع کرنا چاہیے (جو السبکی پر مبنی ہے) جسے احیاء کی شرح اتحاف السادۃ کے شروع میں دیا گیا ہے (قاہرہ ۱۳۱۱ھ، ۱ : ۴۱ تا ۴۴)، نیز براکلمان Brockelmann: GAL، ۱ : ۴۲۱ تا ۴۲۶؛ [تکملہ، ۱ : ۷۴۶ تا ۷۵۶]۔ ذیل میں الغزالی کی ان تصنیفات کی ایک موضوع وار فہرست پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو طبع ہو چکی ہیں اور مل سکتی ہیں۔ احیاء علوم الدین (اس عنوان ہی سے الغزالی کے اس شعور کا پتا چل جاتا ہے کہ آگے چل کر یہ کتاب کیا کردار ادا کرنے کو تھی (دیکھیے Bauer، در *Der Islam*، ۴ : ۱۵۹ ببعد) جو ان کے تمام نظام فلسفہ کے خلاصے کی حیثیت سے منفرد ہے۔ یہ اور بات ہے کہ فلسفے یا کلام یا تصوف کی آخری تفصیلات اس کتاب میں کہیں زیر بحث نہیں آئیں۔ اس کی

تاریخ تصنیف کے لیے دیکھیے اوپر۔ اُحیاء دو حصوں میں منقسم ہے اور ہر حصہ دو ربعوں پر مشتمل ہے، پہلا حصہ عبادت کے ظواہر اور مذہبی رسوم سے متعلق ہے اور دوسرے میں زندگی کے باطنی پہلو، قلب اور اس کے اعمال خیر و شر سے بحث کی گئی ہے۔ چاروں ربع یہ ہیں: ربع العبادات (بندے کے اعمال اپنے رب کی جانب)؛ ربع العادات (عادات و اطوار سے متعلق)؛ ربع المُہلِکات (زندگی کے تباہ کن امور)؛ ربع المُنجیات (نجات دہندہ امور)۔ ہر ربع میں دس کتب ہیں؛ ان چالیس کتب میں سے پہلی کا موضوع علم ہے؛ دوسری کا کلام اور آخری کا مسائل معاد۔ اس کے علاوہ پوری کتاب امام موصوف کی ذاتی واردات، روایات اور عملی ہدایات پر مشتمل ہے۔ مقالہ نگار نے *Journ. of the Royal As. Soc.* بابت ۱۹۰۱ء، ۱۹۰۲ء میں ربع دوم کی کتاب ہشتم کا ترجمہ کیا ہے جس کا موضوع موسیقی اور سماع کا صوفیانہ وجد سے تعلق ہے۔ نیز عجائبات قلب کتاب دوم کا تجزیہ مع اقتباسات اپنی تصنیف *Religious Attitude* کے خطبات ۸ تا ۱۰ میں کیا ہے اور عشق الٰہی کے متعلق ربع چہارم کی کتاب ششم کا Hastings کی *Dict. of Religions* (جلد ۲: ۶۷۷ تا ۶۸۰) میں۔ Miguel Asin نے اُحیاء کے بیشتر حصے کا تجزیہ اپنی کتاب *Algazel* میں کیا ہے؛ پوری کتاب کا ترجمہ H. Bauer کر رہے تھے۔ عام مسائل علم کے مقدمے کے طور پر امام موصوف کی ایک اور تلخیص فاتحۃ العلوم میں ہے جو اُحیاء کی فصل اول سے مشابہ ہے۔ ان کی باقی مطبوعہ تصنیفات کی تقسیم یوں کی جا سکتی ہے: (۱) فقہ: کتاب الوجیز، فقہ پر ان کی عمومی تصانیف میں سے مختصر ترین؛ المُستصفٰی من علم الاصول [خلوت گزینی سے] واپسی کے بعد لکھی گئی (مطبوعہ ۱۳۲۲ھ، ۱: ۳ ببعد)؛ (۲) منطق اور وہ کتابیں جو فلاسفہ کے خلاف تحریر ہوئیں: مِعیار العلم، منطق پر ایک مبسوط رسالہ؛ مِحَکّ النظر، منطق پر ایک مختصر تصنیف؛ مقاصد الفلاسفہ، قطعی طور سے ثبوت پذیر مباحث کے علاوہ ہر مبحث پر فلاسفہ کی تعلیمات کا بیان جسے ایک حکایت کے طور پر پیش کیا گیا ہے اور جس کے چند حصوں کو G. Beer نے طبع کیا ہے (تحقیقی مقالہ، ۱۸۸۸ء)؛ تہافت الفلاسفۃ، میں ثابت کیا گیا ہے کہ فلاسفہ کے پاس اپنے نظام کا کوئی عقلی ثبوت نہیں ہے (دیکھیے de Boer: *Widersprüche der Philosophie*، اس کے بعض حصوں کا ترجمہ Asin کی *Algazel* (ص ۲۳۵ تا ۲۸۰) میں موجود ہے، نیز ایک ترجمہ Carra de Vaux نے *Muséon*، ج ۱۸ میں شروع کیا تھا)؛ (۳) ردّ باطنیہ: القِسطاس المستقیم؛ (۴) قیاسی الٰہیات: الرسالۃ القدسیّہ جو اُحیاء میں قواعد العقائد کے عنوان سے شامل ہے۔ اس کا ایک ملخص ترجمہ H. Bauer کی تصنیف *Die Dogmatik al-Ghazali's* (Halle a-S، ۱۹۱۲ء) میں ملے گا؛ الاقتصاد فی الاعتقاد، مقدم الذکر کی توسیع، علم کلام پر ان کی سب سے زیادہ تفصیلی اور مبسوط بحث؛ (۵) وہ تصنیفات جنھیں نااہلوں سے مخفی رکھنا چاہیے: المضنون بہ علی غیر اہلہ، اس میں معرفت ربوبیت، معرفت ملائکہ، حقائق معجزات اور معرفت معاد و آخرت پر بحث ہے؛ المضنون الصغیر، جس کا دوسرا نام ہے الاجوبۃ الغزالیہ فی المسائل الاُخرویۃ (ان کتابوں کا تجزیہ اور بعض اجزا کا ترجمہ Asin کی تصنیف *Algazel* (ص ۶۰۹ تا ۶۳۳) میں موجود ہے؛ مشکاۃ الانوار، اللہ بحیثیت نور کا صوفیانہ مفہوم اور نور باطنی کی اللہ تک رہنمائی کی بحث میں یہ کتاب الغزالی کے آخری دنوں کی تصنیف ہے؛ (۶) قرآن و سنت کی روشنی میں دین اسلاف کی تشریح و توضیح: جواہر القرآن [اس میں علوم القرآن پر تفصیلی بحث ہے]؛ کتاب الاربعین فی اصول الدین،

درحقیقت جواہر القرآن کا دوسرا حصہ ہے [جس میں علوم اور اس کے اصول، نیز اخلاق مذمومہ سے اجتناب اور اخلاق محمودہ کو اپنانے پر بحث کی گئی ہے]؛ المقصد الاسنی فی شرح اسماء اللہ الحسنی، امثال صفات باری تعالی کی تلقین؛ الحکمة فی مخلوقات اللہ (اللہ تعالی کی مخلوقات کی آفرینش میں حکمت)؛ الدرة الفاخرة (مسائل معاد)، (متن اور ترجمہ از L. Gautier)، الکشف و التبیین فی غرور الخلق اجمعین (کس طرح تمام نوع انسانی راہ اطاعت سے بھٹک گئی ہے)؛ الجام العوام عن علم الکلام [اللہ تعالی کی صفات و ذات کے بارے میں سلف کا مذہب]؛ رسالة فی الوعظ و الاعتقاد، الجام [کے طرز پر نہایت مختصر رسالہ]؛ (۷) تصنیفات جن کا تعلق مذہبی واردات اور افادۂ روحانی سے ہے، خواہ وہ انفرادی ہوں یا کسی نظام کے ماتحت: الرسالة اللدنیة، اس علم کے بیان میں جس کا اکتساب براہ راست اللہ سے ہوتا ہے؛ کیمیاے سعادت، اصل فارسی میں احیا کا ایک خلاصہ (ترجمہ از H. A. Homes)؛ ایہا الولد۔ علم کے ساتھ اعمال کی ضرورت پر، (متن اور ترجمہ از von Hammer)؛ مکاشفة القلوب (بولاق ۱۳۰۰ھ، ایک ''مختصر'' [اور ایک مفصل (الکبیر)] ہے)؛ بدایة الہدایة [اسلامی آداب کا مجموعہ]؛ میزان العمل (عبرانی ترجمہ از Abraham bar Chasdai، طبع J. Golden Thal، Lipsiae ۱۸۳۹ء) [علم النفس، علم و عمل کے ذریعے حصول سعادت اور عقل، علم اور تعلیم کی فضیلت پر]؛ خلاصة التصانیف فی التصوف، فارسی میں ہے، [محمد امین الکردی نے عربی ترجمہ کیا ہے (مصر ۱۳۲۷ھ) اور اگر مستند ہے، تو الغزالی کی آخری عمر کی تصنیف؛ منہاج العابدین الی جنة رب العالمین ہے [شمس الدین البلانسی نے اس کتاب کی دو شرحیں لکھیں اور ایک اختصار بعنوان بغیة الطالبین بھی تیار کیا]، (دیباچہ کا ترجمہ Asin کی *Algazel*، ص ۸۸۱ تا ۸۹۹ میں موجود ہے)؛ (۸) اپنی مدافعت میں: الاملاء عن اشکالات الاحیاء، برحاشیۂ اتحاف السادة، ۱: ۴۱ تا ۲۵۳؛ التفرقة بین الاسلام و الزندقة؛ المنقذ من الضلال جو ۵۰۰ھ کے بعد کی تصنیف ہے (ترجمہ از Barbier de Maynard در *Journal As.*، ج ۷، ۹، ۱۱)؛ (۹) متفرقات: التبر المسبوک؛ مرآة الاخلاق، بادشاہوں کے لیے، دیکھیے اوپر؛ سر العالمین و کشف ما فی الدارین، بادشاہوں کے لیے دنیوی کامیابی کا دستور العمل۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی واپسی کے بعد لکھی گئی، لیکن تقریباً یقینی طور پر جعلی؛ *Antworten auf Fragen die an ihn gerichtet wurden*، جسے ۱۸۹۶ء میں Heinrich Malter نے عبرانی ترجمے سے طبع کیا لیکن یہ قطعی طور پر موضوع ہے؛ التحبیر فی علم التعبیر، تعبیر رؤیا کے اصولوں سے متعلق؛ الغزالی کے ایک قصیدے کے لیے دیکھیے: V. Mart Schreiner: *Zeitschr. der Deutsch Morgenl. Gesellsch.*، ۴۸: ۳۳ ببعد؛ نیز Steinschneider: *Die hebr. Ubers.*، ۱: ۳۷۲۔

مآخذ: بہت زیادہ ہیں۔ ذیل میں صرف جدید ترین کتابوں کا انتخاب دیا جاتا ہے Schmoelders اور Gosche کا زمانہ گزر چکا ہے، اور وہ مقبول عام مقالات جو ان کی تحقیقات کی بنا پر دوائر المعارف اور تواریخ فلسفہ میں لکھے گئے تھے، ناقابل اعتماد ہیں۔ امام موصوف کی سوانح حیات کے بڑے بڑے ماخذ میں ایک تو المنقذ ہے اور پھر وہ مواد جو ان کی تصنیف اتحاف (۱: ۲ تا ۵۳) کے دیباچہ از سید مرتضی میں ملے گا اور جیسے السبکی (طبقات، ۴: ۱۰۱ تا ۱۸۲) اور ابن عساکر کے اقتباسات، Mehren کی *Exposé, Trans. of III Congress of Orientalists*، ج ۲ کی روشنی میں پرکھا جا سکتا ہے۔ تصنیفات کی ترتیب اور سنین کی تعین.

سے متعلق بھی ان میں متعدد حوالے بکھرے پڑے ہیں (بعض کے لیے دیکھیے اوپر)۔ لیکن ابھی تا حال تسلی بخش طریقے پر نہ توجہ کیا گیا ہے اور نہ ان کی چھان بین کی گئی ہے۔ عام سوانح حیات باعتبار تاریخ تصنیف درج ذیل ہیں :- (۱) D. B. Macdonald : *Life of Ghazali with special reference to his religious experiences and opinions*، در *Journ. of Am. Or. Soc.*، بابت ۱۸۹۹ء، ۲۰ : ۷۱ تا ۱۳۲ (دیکھیے نیز اسی مصنف کی کتاب *Development of Muslim Theology*، ۱۹۰۳ء، باب ۴)؛ (۲) Miguel Asin Palacios : *Algazel, dogmatica, moral, ascetica*، Zaragoza ۱۹۰۱ء؛ (۳) Carra de Vaux : *Gazali*، پیرس ۱۹۰۲ء؛ (۴) Goldziher نے اپنی تصنیف *Vorlesungen über den Islam*، بمدد اشاریہ اور خصوصًا صفحات ۱۷۱ ببعد میں الغزالی کے حالات پر خوب روشنی ڈالی ہے؛ تاریخ فلسفہ میں الغزالی کا جو مقام ہے اسے (۵) De Boer نے *Geschichte der Philosophie im Islam* میں ص ۱۳۸ تا ۱۵۰ نیز بمدد اشاریہ میں واضح کر دیا ہے (انگریزی ترجمہ، E. R. Jones : *The History of Philosophy in Islam*، (لنڈن ۱۹۰۳ء] ص ۱۵۴ تا ۱۶۸)؛ دیکھیے نیز Goldziher در *Kultur der Gegenwart*، ج ۱، شمارہ ۵، ص ۲ ببعد؛ منطق کے لیے (۶) Prantl : *Geschichte der Logik*، ۲ : ۳۶۱ ببعد (مقاصد الفلاسفہ کے ایک لاطینی ترجمہ پر مبنی ہے)۔ تاریخ میں ان کے مقام کے لیے دیکھیے (۷) Nicholson : *Literary History of the Arabs*، ص ۲۳۸ ببعد و ۳۸۰ ببعد، نیز بمدد اشاریہ؛ (۸) Browne : *A Literary History of Persia*، بمدد اشاریہ؛ (۹) *Jewish Encyclopaedia*، ۵ : ۶۴۹ ببعد، Horten نے تا حال الغزالی پر کسی باقاعدگی سے بحث نہیں کی ہے، تاہم دیکھیے (بامداد اشاریہ) اس کی تصنیف (۱۰) *Philos. Systeme d. Specul. Theologen im Isam* میں متعدد معنی خیز اشارات؛ نیز (۱۱) وہی مصنف : *Die Hauptlehrem des Averroes nach seiner Schrift*، *die Wiederlegung des Ghazali*، ص ۲۲۳ تا ۲۲۸؛ الغزالی کے بارے میں مسلمانوں کی تنقید کے لیے دیکھیے؛ (۱۲) Asin : *Un Facih Siciliano, contradictor de al Gazzali*، در *Ceontinario di Michele Amari*، ۲ : ۲۱۶ تا ۲۴۴۔

[اردو، عربی اور انگریزی میں امام الغزالی پر متعدد کتابیں طبع ہو چکی ہیں جن میں سے چند ایک درج ذیل ہیں : (۱۴) عربی : عبدالکریم العثمان : سیرة الغزالی، دمشق؛ (۱۵) عمر فروخ : تاریخ الفکر العربی، ص ۴۷۰ تا ۴۱۶؛ (۱۶) وہی مصنف : رجوع الغزالی الی الیقین؛ (۱۷) الدکتور محمود قاسم : مذہب الغزالی فی العقل و التقلید، القاہرة ۱۹۶۷ء؛ (۱۸) عبدالکریم عثمان : الدراسات النفسیہ عندالمسلمین و الغزالی بوجہ خاص، قاہرة ۱۹۶۳ء؛ (۱۹) عبدالباقی سرور : الغزالی، دمشق، بغداد ۱۹۴۵ء؛ (۲۰) سلیمان دنیا : الحقیقة فی نظرالغزالی، مصر ۱۹۴۷ء؛ (۲۱) اردو : سید حسین قادری : امام غزالی کا فلسفہ مذہب و اخلاق، ندوة المصنفین دہلی، ۱۹۶۱ء؛ (۲۲) انوار الحسن : امام غزالی کے تعلیمی نظریات و اصلاحات، لاہور ۱۹۵۴ء؛ (۲۳) جلال ہمائی : غزالی نامہ، مترجمہ رئیس احمد جعفری، ۱۹۶۲ء؛ (۲۴) ذکی مبارک : غزالی کا تصور اخلاق، مترجمہ نور الحسن خان لاہور ۱۹۵۹ء؛ (۲۵) محمد حنیف ندوی : افکار غزالی، لاہور ۱۹۵۶ء؛ (۲۶) محمد حنیف ندوی : تعلیمات غزالی، لاہور ۱۹۶۲ء؛ (۲۷) وہی مصنف : سرگذشت غزالی، اردو ترجمہ المنقذ من الضلال، لاہور؛ (۲۸) وہی مصنف : تہافت الفلاسفہ (اردو تلخیص و تفہیم مع مفید مقدمہ)، لاہور؛ (۲۹) شبلی نعمانی : الغزالی، لکھنؤ ۱۹۰۱ء؛ انگریزی : (۳۰) W. Montgomery Watt : *The Faith and Practice of Al-Gazali*، لنڈن ۱۹۵۳ء؛ (۳۱) M. Umarud Din : *Idea of Love* in the Philosophy of Al-Gazzali، علیگڑھ ۱۹۳۱ء؛ (۳۲) وہی مصنف : The Ethical Philosophy of Al-Gazzali، لاہور ۱۹۷۰ء؛ (۳۳) ایم ایم شریف : A History of Muslim Philosophy، ۱ : ۵۸۱ تا ۶۳۲، ۱۹۶۶ء؛ (۳۴) Sharif, Mohamed Ahmad: Gazoli's Theory of Virtue، نیویارک پریس ۱۹۷۵ء].

(D. B. MACDONALD [و ادارہ])

* **غزالی** : محمد چلبی، المعروف بہ غزالی (غالباً وہ ہرن کی کھال کے غالیچے کی وجہ سے جو بہت سے سلسلوں کے شیوخ سے مخصوص تھا) جسے اکثر دلی برادر (دیوانہ بھائی) لکھا جاتا ہے، ابتدائی عہد سلیمانی کا ایک عثمانی شاعر؛ وہ بروسہ میں پیدا ہوا اور تکمیل تعلیم کے بعد وہاں کے ایک مدرسے میں مدرس ہو گیا، لیکن اس کی شوخ طبعی، خوش باشی، عیش پسندی، گفتگو کرنے کی بہترین صلاحیت، حاضر جوابی، غیر معمولی پرسکون طبیعت، روایات و حکایات کا ایک غیر مختتم ذخیرہ اور بدیہہ گوئی میں عظیم مہارت ایسی خصوصیات تھیں جو کسی شاہزادے کے ندیم و مصاحب کی حیثیت سے درباری زندگی کے لیے بہت موزوں تھیں اور جن میں وہ تقریباً یکتاے روزگار تھا؛ چنانچہ اس نے جلد ہی اپنی تدریسی حیثیت ختم کر دی اور میگنشیا Magnesia چلا گیا جہاں بایزید ثانیؒ کا بد نصیب بیٹا قورقود رہتا تھا۔ وہ تھوڑے ہی عرصے میں شہزادے کا معتمد اور ہر دم کا مصاحب بننے میں کامیاب ہو گیا اور اس کے قتل تک اس مرتبے پر فائز رہا۔ اپنے سرپرست کی وفات کے بعد بے حد دل گرفتہ ہوکر وہ بروسہ میں گیکلی بابا (جسے آہولی بابا بھی کہتے ہیں) کے زاویے میں گوشہ نشین ہو گیا، لیکن وہ ذکر و فکر کی یہ زندگی زیادہ دیر تک نہ بسر کر سکا۔ وہ آناطولی کے مختلف شہروں میں مدرس کی حیثیت سے کام کرتا رہا یہاں تک کہ خوش قسمتی سے اسے سلطان کی جانب سے (۱۰۰۰ اسپر ماہانہ) کا وظیفہ عطا ہو گیا۔ اب اس نے باسفورس کے کنارے بشکتاش میں سکونت اختیار کر لی جہاں اس نے اپنے متعدد سر پرستوں کی اعانت سے ایک مسجد جو اب تک موجود ہے، ایک خانقاہ اور سنگ مرمر کے فرش کا ایک حمام تعمیر کیا اور ایک باغ لگایا؛ یہ حمام بہت جلد عیاش نوجوانوں کے اجتماع کا مرکز بن گیا جس کے باعث آخر کار صدر اعظم ابراہیم پاشا نے اسے عجمی اوغلان [غلاموں] کے ہاتھوں منہدم کرا دیا۔ اس کے بعد ۸۳۸ھ [بالتصحیح] ۱۴۳۴ - ۱۴۳۶ء میں غزالی نے یہی مناسب سمجھا کہ مکے چلا جائے۔ وہاں بھی اس نے ایک باغ لگوایا اور ایک مسجد بنوائی۔ ۷۰ برس سے زیادہ عمر پا کر وہ ۸۴۱ھ [بالتصحیح] ۱۴۳۷ - ۱۴۳۸ء میں اور بعض روایات کے مطابق ۸۴۲ھ / ۱۴۳۸ - ۱۴۳۹ء) میں فوت ہو گیا اور اپنی مسجد کے قریب مدفون ہوا۔

غزالی کو اپنی زندگی میں شاعر کی حیثیت سے کوئی غیر معمولی شہرت حاصل نہ ہوئی، بلکہ اس کی شہرت شاعری کی نسبت اس کی دلکش شخصیت کی مرہون منت رہی۔ اس کے تاریخی قطعات خاص طور پر بہت مشہور ہوے۔ اسی نے دافع الغموم و رافع الھموم کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی جو مناقب غزالی کے نام سے بھی مشہور ہے۔ اس کی ایک اور تصنیف حکایات دلی برادر ہے جو لطیفی کے بیان کے مطابق ازرقی کی الفیۃ و شلفیۃ کا چربہ تھی اور جس میں اس نے اپنی طرف سے بہت کچھ اضافہ کر دیا تھا۔ غزالی کی نظمیں اس کی زندگی میں جمع نہیں ہوئیں، بلکہ اس کی وفات کے بعد اس کے دوستوں نے انھیں ایک دیوان کی صورت میں جمع کیا جو بہت نایاب ہے۔

مآخذ : (۱) طاش کوپروزادہ : الشقائق النعمانیۃ،

ترکی ترجمہ از مجدی، قسطنطنیہ ۱۲۶۹ھ، ص ۳۴۱؛ (۲) تذکرۂ سہی، قسطنطنیہ ۱۳۲۵ھ، ص ۸۶؛ (۳) تذکرۂ لطیفی، ص ۲۵۳؛ (۴) حافظ حسین الایوان سرائی: حدیقۃ الجوامع، قسطنطنیہ ۱۲۸۱ھ، ۲: ۱۱۵؛ (۵) اسمعیل بلیغ افندی بروسوی: تاریخ بروسہ؛ (۶) گلدستۂ بلیغ، بروسہ ۱۲۸۴ھ، ص ۳۹۶؛ (۷) ثریا: سجل عثمانی، ۳: ۶۱۹؛ (۸) Hammer: *Gesch. d. osman. Dichtk.*، ۲: ۱۹۸؛ (۹) G. Flügel: *Die arab. u.s.w. Handschr. der k.k. Hofbibl. zu wien*، ۱: ۳۲۶، عدد ۳۳۲؛ (۱۰) Pertsch: *Tuyk. Handschr.*، برلن، شمارہ ۳۶۰؛ (۱۱) Gibb: *A History of Ott. Poetry*، ۳: ۳۶.

(TH. MENZEL)

⊗ **غزل**: (فارسی): فارسی ادب کا خاصہ بڑا حصہ نظم پر اور نظم کا بیشتر حصہ غزلیات پر مشتمل ھے ۔ غزل کی ابتدا ھی سے اس کا موضوع عشق و محبت رھا ھے، اس لیے کہ یہ صنف سخن انسانی جذبات و احساسات سے قریب تر ھے ۔ یہی وجہ ھے کہ جس شخص کی طبیعت میں ذرا سی موزونیت ھو، وہ ھمیشہ غزل ھی میں مشق سخن کرتا ھے ۔

تقریباً سات سو سال پیشتر جب غزل کا الگ وجود قائم نہیں ھوا تھا، شعرائے عرب و عجم اپنے فنی شاھکار قصیدوں کی صورت میں پیش کرتے تھے ۔ اس وقت بھی کلام کی ابتدا عشقیہ اشعار ھی سے ھوتی تھی، اگرچہ ان عشقیہ اشعار کو غزل نہیں کہتے تھے، بلکہ "نسیب" یا "تشبیب" کہتے تھے، جس کا ذکر آگے چل کر آئے گا ۔

غزل کے لغوی معنی: فارسی کی قدیمی لغات منتخب اللغات شاھجہانی میں غزل کے معنی بالفاظ ذیل دیے گئے ھیں: حدیث زنان و حدیث عشق کردن و سخن کہ در وصف زنان و عشق زنان گفتہ آید، بہار عجم اور فرھنگ آنند راج میں بھی غزل کے تقریباً یہی معنی دیے ھیں ۔ مشہور تذکرہ نویس شمس قیس رازی نے جو سعدی کا ھم عصر تھا، اپنی کتاب المعجم فی معاییر اشعار العجم میں غزل کی بالفاظ ذیل توضیح کی ھے: چون سگ در صید آھو رسد و آھوک بیچارہ گردد، بانگی ضعیف بکند، از ترس جان سگ را رقتی پیدا شود و از وی باز ایستد و بچیزی دیگر مشغول شود، گویند غزل الکلب و ھمانا آھو را غزال ازین جا نام نہادہ اند" (المعجم، سلسلۂ یادگار گب، لنڈن ۱۹۰۹ء، ص ۳۸۴)، تو گویا لغت کی روشنی میں ھم کہ سکتے ھیں کہ غزل کے معنی صدائے درد کے ھیں .

غزل کے اصطلاحی معنی: اب دیکھنا یہ ھے کہ غزل کے لغوی معنی نے اصطلاح کی صورت کیونکر اختیار کی ۔ جیسا کہ ضمناً ذکر آیا ھے، اھل عرب التزاماً اپنے قصیدوں کے اولیں چند اشعار میں محبوب سے مخاطب ھو کر اس کے حسن و شباب کا ذکر کرتے تھے جسے "نسیب" یا "تشبیب" کہا جاتا تھا ۔ اھل ایران بھی انھیں کی تقلید میں قصیدوں کے شروع میں تشبیب لانے لگے ۔ پھر رفتہ رفتہ حسن و شباب کے ذکر کے ساتھ ساتھ واردات و احساسات قلب کا ذکر بھی شامل ھو گیا اور عشقیہ اشعار کی زبان میں لطافت آتی گئی تو تشبیب نے "غزل" کا نام پایا اور پھر غزل قصیدے سے الگ بھی لکھی جانے لگی ۔ اس طرح غزل کا مفہوم متعین ھو گیا ۔ غزل کسی بھی بحر میں لکھی جا سکتی ھے ۔ اس کے سب شعر ھم قافیہ اور یک ردیف ھوتے ھیں ۔ غزل کے شروع کے شعر کے دونوں مصرعے ھم قافیہ ھوتے ھیں ۔ ایسے شعر کو "مطلع" کہتے ھیں ۔ اگر دوسرا شعر بھی ایسا ھی ھو کہ دونوں مصرعے ھم قافیہ ھوں تو اسے "مطلع ثانی" کہتے ھیں ۔ آخری شعر جس میں شاعر کا تخلص آئے، اسے "مقطع" کہتے ھیں ۔ غزل میں زیادہ سے زیادہ پندرہ اور کم از کم پانچ شعر ھوتے ھیں

لغت مدارالافاضل مولفہ اللہ داد فیضی میں آیا ہے کہ غزل میں شراب، محبت اور محبوب کے فراق و وصال کا ذکر ہوتا ہے لیکن غزل کا دائرہ رفتہ رفتہ وسیع ہوتا گیا، یہاں تک کہ عشقیہ اشعار کے علاوہ غزل میں طرح طرح کی ذہنی کیفیات کا بھی ذکر آنے لگا اور شعر و سخن پر چہار مقالہ کی عبارت ذیل کا اطلاق ہو گیا: ''چنانچہ شعر در ہر علمی بکار شود، ہر علم در شعر بکار ہمی‌شود'' (دیکھیے نظامی عروضی: چہار مقالہ، طبع محمد معین، ص ۴۷، ۱۳۳۱ ش)۔ اس لحاظ سے غزل کا دامن اور بھی وسیع ہو گیا، لیکن گلستانِ غزل کی آبیاری کے لیے بدستور محبت کے آنسوؤں کی ضرورت تھی، اس لیے غیر عشقیہ مطالب بیان کرنے کے لیے بھی عشق ہی کا سہارا لینا پڑتا تھا، بقول عرفی:

''در دل ما غم دنیا غم معشوق شود''

غیر عشقیہ مطالب بیان کرتے ہوئے بھی غزل کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ رنگ آمیزیِ عشق نمایاں ہو اور اصل مضمون پس منظر میں بیان کیا جائے، ورنہ غزل غزل نہیں رہے گی، علم و فلسفہ کا کوئی درس ہو کر رہ جائے گی اور دل لذت یاب نہ ہو سکے گا۔

غزل کی زبان: غزل کا موضوع عشق و محبت ہونے کی وجہ سے ضروری ہے کہ رموزِ محبت، محبت ہی کی زبان میں ادا کیے جائیں، یعنی اندازِ بیان میں سادگی، شیرینی، نرمی، پاکیزگی، لطافت اور تاثیر پائی جائے۔ جس غزل میں یہ عناصر زیادہ ہونگے، وہ غزل زیادہ مقبول ہو گی۔ غزل جب تشبیب کی صورت میں لکھی جاتی تھی، اس کی زبان عالمانہ رہی، اس لیے وہ زیادہ مقبولیت حاصل نہ کر سکی، جیسا کہ نظیری نے کہا ہے:

''نمک رفت از سخن تا باتکلف آشنا کردم''

غزل کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس کا ہر شعر ایک انفرادی حیثیت رکھتا ہے اور خیال کے اعتبار سے مکمل ہوتا ہے، یعنی نظم کی طرح کسی دوسرے شعر کا محتاج نہیں ہوتا۔ مشہور نقاد گب غزل کی اس صورت پر اعتراض کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''نظم کے اشعار میں ہم آہنگی کی روح کارفرما ہوتی ہے، لیکن اس کے برعکس ہم دیکھتے ہیں کہ غزل کے مختلف اشعار میں خیال اور جذبے کی اتنی وحدت بھی نہیں ہوتی جتنی کسی اخبار کے کالم کے پیراگرافوں میں ہوتی ہے'' (دیکھیے *A History of Ottomon Poetry* ج ۱، ص ۸۲)۔ اہل یورپ کا اندازِ فکر اہل مشرق سے مختلف ہے، جو عموماً نظم سے مانوس ہیں، جس میں شروع سے آخر تک خیال اور جذبے کی وحدت قائم رہتی ہے، لیکن غزل وارداتِ قلب کا اظہار ہے اور واردات ایک دوسری سے مختلف بھی ہو سکتی ہیں، اس لیے غزل میں صرف کسی ایک جذبہ و خیال کی وحدت تلاش کرنا درست نہیں۔

غزل ایشیا کی پیداوار ہے، اس لیے یہ قدرتی طور پر ایشیائی ذہن و فکر سے قریب تر ہے۔ بحر، قافیہ، ردیف اور فضائے حسن و عشق مختلف اشعار کے جواہر ریزوں کو ایک رشتے میں منسلک کر دیتی ہے، گویا یہ مختلف آبگینے خود بخود تندیِ صہبا سے پگھل کر ایک ہو جاتے ہیں۔ اہل یورپ کو غزل میں وحدتِ خیال کا نہ ہونا ناگوار ہو تو ہو لیکن اہلِ مشرق کو اس کی یہی ادا بھاتی ہے۔ غزل کے اشعار اگرچہ ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، لیکن ہم اسے لازمہ غزل نہیں کہ سکتے، کیونکہ بعض اوقات کوئی خاص جذبہ ایک چنگاری کی طرح حیاتِ مختصر لے کر نمودار ہوتا ہے، اس قسم کا جذبہ ایک ہی شعر میں ادا ہو جاتا ہے، لیکن بعض دفعہ ایک ہی جذبہ موج کی مانند بڑھتے اور پھیلتے ہوئے کافی عرصے تک اپنے آپ کو قائم رکھتا ہے۔ ایسے جذبے کے بیان کے لیے ایک شعر کافی نہیں ہوتا،

ضرورت ہوتی ہے کہ اسے ایک سے زیادہ اشعار میں بیان کیا جائے، چنانچہ مولانائے روم، سعدی، حافظ امیر خسرو اور غالب ایسے عظیم شعرا کے کلام میں اس قسم کی غزلیں بکثرت مل جاتی ہیں، جن میں جذبہ اور وحدتِ خیال کا امتزاج شروع سے آخر تک موجود ہے۔

فارسی غزل کی خصوصیت اور جاذبیت نے جرمن ادبیات کو بھی متاثر کیا۔ بقول علامہ اقبال "جرمن شاعر گوئٹے نے حافظ شیرازی کے اسلوب پر جرمن زبان میں غزلیں لکھیں اور مجموعے کا نام "مغربی دیوان" رکھا۔ اس کی نسبت جرمنی کا اسرائیلی شاعر ہائنا لکھتا ہے "یہ ایک گلدستۂ عقیدت ہے جو مغرب نے مشرق کو بھیجا ہے . . . . . ." اس دیوان سے اس امر کی شہادت ملتی ہے کہ مغرب اپنی کمزور اور سرد روحانیت سے بیزار ہو کر مشرق کے سینے سے حرارت کا متلاشی ہے (دیکھیے پیام مشرق، دیباچہ، ص الف)۔

تغزل: لُغت کی رو سے تغزل کے معنی عاشقانہ راز و نیاز کے ہیں، لیکن اصطلاح میں غزلیہ اشعار کہنا "تغزل" ہے۔ بعض مبصروں نے اسلوب بیان کی خوبی اور طرز ادا کے حسن کو تغزل کا نام دیا ہے۔ تغزل عاشقانہ جذبات کا اظہار تو ہے اور حسن ادا بھی اس کا خاصہ ہے، لیکن غزل کے مطالعے کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ غزل اس داخلی اور ایمائی کیفیت کا نام ہے جو مجموعی طور سے غزل کی تکنیک، حسن خیال اور اسلوب بیان کی خوبی اور ہم آہنگی سے پیدا ہوتی ہے۔ تغزل جوہرِ غزل ہے اور اظہار واردات کی ایک نغماتی کیفیت کا نام ہے۔ غزل داخلی شاعری کا نتیجہ ہوتی ہے۔ داخلی شاعری وہ ہے، جس کے ذریعے شاعر خود اپنے نفس کا تجزیہ کرتا ہے، یعنی ذاتی جذبات اور احساسات کی عکاسی کرتا ہے، بلکہ داخلیت کا اظہار ہر شاعر کے بس کی بات نہیں۔

فارسی غزل کی ابتدا: فارسی غزل کب وجود میں آئی؟ اس کے متعلق کوئی فیصلہ کن بات تو نہیں کہی جا سکتی، البتہ جہاں تک اس کے موضوع یعنی سرگزشت حسن و عشق کا تعلق ہے، ہم اسے قدیم ترین اشعار میں موجود پاتے ہیں مثلاً حکیم ابو حفص سغدی سمرقندی کا ایک شعر ہے:

آہوے کوہی در دشت چگونہ بودا
یار ندارد بی یار چگونہ دودا

اس شعر سے نیز قدیمی دور کے بعض اور اشعار سے پتا چلتا ہے کہ فارسی کے قدیم ترین شعرا کے کلام کا بھی وہی موضوع تھا، جو غزل کا ہے۔

غزل کی ابتدا کا ذکر کرنے سے پہلے ایران قدیم کے ملکی حالات پر طائرانہ سی نظر ڈال لینی چاہیے۔ ایران میں عرب فاتح کی حیثیت میں آئے تو عربی زبان نے قدیم ایرانی زبان یعنی "پہلوی" کی جگہ لے لی۔ حکومت کے کاروبار کا ذریعہ عربی زبان بنی، علما و شعرا اپنی تصانیف عربی ہی میں پیش کرنے لگے۔ آخر ۱۳۲ھ / ۷۴۹ء میں بنی عباس کی خلافت کا آغاز ہوا۔ یہ خلافت ایرانیوں ہی کی مدد سے قائم ہوئی تھی، اس لیے قدرتی طور پر دربار خلافت میں اہلِ ایران کا بہت عمل دخل رہا، اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ ایران میں قومی روح پھر بیدار ہوئی اور آلِ طاہر (۲۰۵ھ / ۸۲۰ء - ۲۵۹ھ / ۸۷۲ء) صفاریوں (۲۵۴ھ / ۸٦۷ء - ۲۹۱ھ / ۹۰۳ء) اور آلِ سامان (۲٦۱ھ / ۸۷۴ء - ۳۸۹ھ / ۹۹۹ء) کی خود مختار حکومتیں یکے بعد دیگرے قائم ہوئیں تو ایرانی حکمرانوں نے اپنی ملکی زبان فارسی کی حوصلہ افزائی کی۔ علما و شعرا نے فارسی زبان کے احیاء کی طرف توجہ دی، شعرا حکمرانوں کی خوشنودی کے لیے فارسی میں قصیدے کہنے لگے۔ ان شعرا کو بھی قصیدوں کی ابتدا میں حسن و عشق کی داستان

چھیڑنی پڑی تاکہ ممدوح اشعار کو رغبت سے سنے اور قصیدہ خوانی کے لیے راہ ہموار ہو جائے۔ یہ ذکر حسن و عشق ''تشبیب'' ہی تھا۔

اہل ایران نے یوں تو عربی شعرا کی تقلید میں اپنے قصیدوں کو تشبیب سے زینت دی، لیکن اس میں وہ اپنے پیشروؤں سے بازی لے گئے۔ فارسی میں عشق و عاشقی، مے و مستی کے مضامین قصائد کے علاوہ رباعیوں، قطعوں اور مسمطوں میں بھی شامل ہوتے، اس لیے غزل کی ابتدا سے پہلے غزل کا یہ مخصوص موضوع دوسری اصناف سخن میں بھی پرورش پاتا رہا، گویا غزل کے لیے زمین تیار تھی اور رفتہ رفتہ یہ اپنے عروج کو پہنچی۔

اسالیب غزل: ۱ سبک خراسانی۔ ایران کے پہلے شاعر رودکی ہیں جنھوں نے آل سامان کے عہد حکومت میں باقاعدہ قصیدے کہے اور فارسی تشبیب و قصیدہ میں ادبی روایات قائم کیں، جن سے ایک خاص اسلوب یا سبک وجود میں آیا۔ اس کا بانی خراسان کے سامانی دربار سے وابستہ تھا جو طاہریوں، اور صفاریوں کے عہد حکومت میں بھی گہوارہ تمدن رہ چکا تھا، اس لیے یہ سبک شعر ''سبک خراسانی'' کے نام سے موسوم ہوا۔ سبک خراسانی کی بعض خصوصیتیں حسب ذیل ہیں: ہم دیکھتے ہیں کہ (۱) سبک خراسانی کے پیرو طویل قصیدے لکھتے ہیں جن کے شروع میں تشبیب ہوتی ہے (۲) ان کے خیالات میں منطقی استدلال پایا جاتا ہے؛ (۳) الفاظ پرشکوہ ہوتے ہیں؛ (۴) حسن کلام کے لیے تشبیہوں اور استعاروں سے کام لیتے ہیں۔ ان کی تشبیہیں اور استعارے قدرتی اور فہم انسانی سے قریب تر ہوتے ہیں؛ (۵) مضامین میں ترتیب و تسلسل پایا جاتا ہے؛ (۶) مناظر قدرت اور مظاہر فطرت ان کے خاص موضوع ہیں۔ سبک خراسانی کے بانی رودکی اور اس کے پیرو، عنصری، منوچہری، فرخی، انوری اور خاقانی ہیں۔

سبک عرب: عرب کے شعرائے قدیم کا کلام دیکھنے سے پتا چلتا ہے کہ وہ عموماً دیار محبوب کی مدح سرائی کرتے ہیں۔ دیار جانان کے اشتیاق میں کوسوں تک قافلوں میں سفر کرتے چلے جاتے ہیں ان کے کلام میں راتوں کی تاریکی، تاروں کی چمک دمک، بیابانوں کی وسعت کا اکثر سماں نظر آتا ہے۔ ان کے خیالات میں منطقی استدلال نہیں پایا جاتا، ایک خیال دوسرے سے مربوط نہیں ہوتا۔ ان کے کلام میں صنائع تو نہیں، لیکن پختگی اور متانت بہت ہوتی ہے اس قسم کے اسلوب نگارش کو ''سبک عرب'' کہتے ہیں۔ ایران کا سب سے پہلا شاعر منوچہری ہے جس کے قصائد کی تشبیب میں عموماً سبک عرب نمایاں ہوتا ہے۔

سبک عراقی: سبک خراسانی کے پیرو نغمہ سرائی کر ہی رہے تھے کہ عراق عجم (اصفہان ری اور آذربئیجان) کے شعرا نے الگ ایک سبک شعر قائم کیا جو ''سبک عراقی'' کے نام سے موسوم ہوا۔ سبک عراقی چھٹی صدی ہجری سے شروع ہوا اور ترقی کرتے کرتے آٹھویں صدی ہجری میں عروج تک پہنچ گیا۔ سبک عراقی کی بعض خصوصیات جو اسے سبک خراسانی سے ممتاز کرتی ہیں، حسب ذیل ہیں (۱) سبک عراقی کے بانیوں نے قصیدے کی نسبت غزل کی طرف زیادہ توجہ دی اور غزل کی زبان میں لطافت پیدا کی؛ (۲) شعرا شعر و سخن میں تخیل کو بروئے کار لائے؛ (۳) شعرا نے جذبات کا اظہار بڑی خوبی اور روانی سے کیا؛ (۴) ان کی تشبیہیں اور استعارے نسبتاً دور از فہم ہیں۔ اس دور کے شعرا لفظی صنعت گری سے بھی کام لیتے ہیں، لیکن اس کے باوجود ان کے کلام میں بلند معانی ہوتے ہیں؛ (۵) سبک عراقی میں تصوف و عرفان کی متعدد اصطلاحات بھی دیکھنے میں آتی ہیں، جو مجازی معنوں میں استعمال ہوتی

ہیں۔ مثلاً مے و ساغر، پیرِ میکدہ، پیرِ مغان، آتشِ عشق، آتشِ وحدت، صنم، مرغ زند خوان وغیرہ۔ یہ اصطلاحیں سبک عراقی کے شعرا سے پہلے استعمال میں نہیں آئیں۔ ان کے ساتھ شعرا نے بعض اصطلاحیں شریعتِ اسلام سے لے کر بھی شامل غزل کیں، مثلاً محراب و منبر، کعبہ، آب زمزم، سبحۂ صددانہ وغیرہ۔ سبک عراقی کے بانیوں میں جمال الدین اصفہانی، خلاق المعانی کمال الدین اسمٰعیل، سعدی شیرازی، خواجو کرمانی، سلمان ساوجی اور حافظ شیرازی خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ پھر جب کچھ علاقائی اثرات غالب آئے تو سبک عراقی اصفہان اور ری وغیرہ کے لیے مختص ہو گیا اور سعدی و حافظ کے اسلوب کو "سبک فارسی" (نسبت بہ فارس) کہنے لگے۔ سبک عراقی میں عشق حقیقی اور تصوف و عرفان کی طرف طبیعتیں زیادہ مائل رہیں، جن سے غزل کا دائرہ وسیع تر ہو گیا۔ ان اسالیب کے علاوہ ایک اور اہم اسلوب "سبک ہندی" ہے جس کا ذکر آگے چل کر آئے گا۔ ذیل میں ہم سبک خراسانی کے مشہور غزلگو شعراء کا ذکر کرتے ہیں۔

رودکی (م ۳۲۹ھ / ۹۴۰ء) سامانی عہد کا مشہور شاعر تھا، اس نے غزلیں بھی بصورت تشبیب لکھیں اور بعض ادبی روایات کی بنا ڈالی جن کا "سبک خراسانی" کے نام سے اوپر ذکر آ چکا ہے۔ ان روایات کی بنا پر ہی بعد میں آنے والے شعرا نے رودکی کو استاد غزل مانا ہے۔ دربار غزنی کا مشہور شاعر عنصری (م ۴۳۱ھ / ۱۰۳۹ء) لکھتا ہے: "غزلہای من رودکی وارنیست"۔ رودکی کے زمانے میں بھی جب غزل کا نام آتا ہے تو اس سے قصیدے کی تشبیب ہی مراد لی جاتی ہے۔ سامانیوں کے بعد ایران میں غزنویوں کی حکومت قائم ہوئی (۳۸۷ھ / ۹۹۸ء) تو دربار غزنی کے مشہور شعرا فردوسی، عنصری، اسدی، فرخی، منوچہری، حکیم سنائی تھے۔ فردوسی کو چھوڑ کر سب نے غزلیں کہیں لیکن یہ غزلیں بھی ماسوا سنائی کی غزلوں کے تشبیب ہی کی صورت میں تھیں۔ قصیدے سے الگ غزلیں لکھنے والے اولین شاعر (بقول تقی کاشی م ۵۴۵ھ / ۱۱۵۰ء) سنائی ہیں۔ انہوں نے شروع میں دوسرے قصیدہ گووں کی طرح غزنوی دربار میں حکمرانوں کی قصیدہ خوانی کی، لیکن دفعۃً ان کی زندگی میں ایسا انقلاب آیا، جس نے ان کے انداز فکر کو یکسر بدل دیا۔ واردات عشق میں پہلے تو وہ عاشقانہ غزلیں کہتے تھے، پھر عارفانہ موضوعات پر غزلیں کہنے لگے۔ سنائی کی غزلیات سے پہلے جداگانہ غزل کا کہیں پتا نہیں چلتا، اس لیے یہی کہا جائے گا کہ قصیدے سے الگ غزلیں لکھنے والوں میں سنائی کو تقدم حاصل ہوا۔

سنائی وہ پہلے شاعر ہیں، جنھوں نے تصوّف کے اسرار و رموز بیان کرنے کے لیے مثنوی اور غزل کو ذریعہ اظہار بنایا۔ ان کے کلام میں پختگی اور برجستگی ہے، کہیں کہیں طرز ادا میں جدّت بھی ہے۔ غزلیات میں سنائی تزکیہ نفس، ردّ غرور اور ترک ظاہر پرستی کی تلقین کرتے نظر آتے ہیں۔

آلِ سلجوق کی حکومت ۴۳۰ھ / ۱۰۳۸ء میں قائم ہوئی۔ یہ لوگ اگرچہ بادیہ نشین تھے لیکن شعر و ادب پروری میں انہیں بڑی شہرت حاصل ہوئی۔ اس دور میں انوری اور خاقانی نے تشبیب کو بہت ترقی دی۔ انوری (م حدود ۵۸۷ھ / ۱۱۹۱ء) نے قصیدے سے الگ غزلیں بھی لکھیں لیکن ان میں قصیدے کی شان پائی جاتی ہے، یعنی وہی شوکت الفاظ، وہی مبالغہ آرائی اور وہی تصنع دیکھنے میں آتا ہے جو اس کے قصائد کا سرمایہ افتخار ہے۔ اس دور میں ادیب صابر (۵۴۶ھ / ۱۱۵۱ء) نے بہت [illegible] اور [illegible] انداز میں غزلیں کہیں۔ اس

فن میں اپنے ہم عصروں میں امتیازی حیثیت حاصل ہوئی۔ اس کی غزلوں میں مستی و سرشاری کی کیفیت بھی ہے اور شب زندہ داری کی بھی۔ ظہیر فاریابی (م ٥٩٨ھ / ١٢٠١ء) نے قصائد کے علاوہ غزلیں بھی لکھیں، اس کی غزلیں نسبتاً سلیس اور رواں ہیں، موضوع ان کا عشق و مستی ہے۔

فرید الدین عطار (بموجب روایات م ٦٢٧ھ / ١٢٢٩) درویش منش صوفی شاعر تھے۔ انھوں نے شاعری کو اور وسعت دی۔ ان کی بدولت مثنوی وغیرہ کے ساتھ غزل بھی تصوف سے مالا مال ہوئی۔ عطار کی غزلوں میں وحدت الوجود کا نغمہ چھایا ہوا ہے۔ انھوں نے سب سے زیادہ وحدت الوجود کے راز کو عیاں کیا۔ ان کا فلسفہ یہ ہے کہ تمام اشیا میں واحد مطلق جاری و ساری ہے اور اس نے ہر چیز کو حسن و خوبی سے نوازا ہے۔ کائنات میں بیشمار مختلف چیزیں جو عالم وجود میں آتی ہیں، وحدت محض ہے جو مکرر ہونے کی وجہ سے متعدد معلوم ہوتی ہیں:

"این وحدت است لیک بتکرار آمده"

عطار کی غزلوں میں جذبہ عرفان انتہا تک پہنچا ہوا ہے ایک غزل کا مطلع ہے ؎

دست در دامن جان خواهم زد
پاے بر فرقِ جہان خواهم زد

واجہ فرید الدین عطار کے بعد صوفیانہ شاعری کو جو ارتقا حاصل ہوا، اس کا بڑا سبب یہ تھا کہ تاتاریوں کے ہنگامے شروع ہو گئے، اسلامی دنیا کو انھوں نے تہ و بالا کر ڈالا، انسانوں کے کٹے ہوئے سروں کے مینار کھڑے کیے، ظلم و تشدد کے اس دور میں سب لوگوں کی زبان "الامان و الحفیظ" جاری ہو گیا۔ دنیا و مافیہا کو وہ بے حقیقت سمجھنے لگے تھے، اس بے بسی کی حالت میں لوگوں نے خدا سے لو لگائی۔ خضوع و خشوع، رضا بالقضا اور توکل کے احساسات دلوں میں جاگزیں ہوئے۔ یہی دراصل تصوف کے مقامات ہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس زمانے میں اکثر شعرا کا رجحان تصوف کی طرف ہوا۔ صوفیانہ شاعری میں تنوع کا سبب یہ بھی ہوا کہ تصوف میں اخلاق کے مسائل شامل ہو گئے، کیونکہ اخلاق ہی تصوف کی بنیاد ہے۔ اخلاق کے درس امام غزالی (٤٥٠ھ - ٥٠٥ھ) اور نصیر الدین طوسی (٥٩٧ھ - ٦٧٢ھ) کی اخلاق ناصری اور تجرید العقائد نے عام کر دیے تھے جس سے مسائل اخلاق کا سرمایہ مہیا ہو گیا، چنانچہ تصوف کے ساتھ اخلاقی مضامین بھی شامل غزل ہونے گئے۔ تصوف کے اس دور میں مولانائے روم، سعدی، اوحدی مراغی اور عراقی کو ناموری حاصل ہوئی۔

مولانا جلال الدین رومی (م ٦٠٤ھ / ١٢٠٧ء - ٦٧٢ھ / ١٢٧٣ء) نے مشاہدہ حق کی گفتگو کے لیے عارفانہ غزلیں لکھیں اور غزلیات کا دیوان بعنوان دیوان کبیر جسے دیوان شمس تبریزی کا نام بھی دیا گیا ہے، تصنیف ہوا۔ غزلیات کا یہ اولین دیوان اور غزلیات میں اسرار تصوف کا اولین خزینہ ہے۔

مشرف الدین بن مصلح الدین سعدی (م مابین ٦٩١ھ/ ١٢٩١، تا ٦٩٤ھ/١٢٩٤ء) کو تذکرہ نویس عام طور پر غزل کا ابوالآبا سمجھتے ہیں لیکن یہ بات کچھ غور طلب ہے، کیونکہ ان سے پہلے سلجوقی دور کے شعرا نے، جیسا کہ سطور بالا میں ذکر آیا ہے، غزلیں قصیدوں سے الگ بھی لکھی تھیں۔ مولانائے روم نے تو ردیف وار بھی غزلیں لکھیں، جن سے پہلی بار فارسی میں غزلیات کا دیوان تصنیف ہوا، لیکن اس میں کلام نہیں کہ شیخ سعدی وہ پہلے شاعر ہیں، جنھوں نے لطیف اور جذباتی رنگ میں غزل سرائی کی اور صنف غزل کو ایسی زبان دی، جو غزل کے جذباتی مزاج کے عین موافق ہے۔ ان کی غزلیات میں ذاتی جذبات کا عکس جھلکتا نظر

آتا ہے، معلوم ہوتا ہے جو کچھ کہتے ہیں، آپ بیتی ہے۔ اس وجہ سے ان کی غزلیات شور و مستی اور رقت و احساس کی مظہر ہیں۔ انہوں نے تاتاری یلغاروں میں جب سیاسی افق پر تاریکی چھائی ہوئی تھی، قوم کو امید پسندی کی تلقین کی اور یہ بھی بتایا کہ اگر زندگی کا نصب العین حاصل کرنا چاہتے ہو تو بےامیدی، گوشہ نشینی اور آسودگی میں حاصل نہیں ہو گا۔ اس کے لیے ناموافق حالات اور خطرات کا مقابلہ بھی کرنا پڑتا ہے جیسا کہ اس شعر سے ظاہر ہے ؎

سعدی بلب دریا دُردانہ کجا یابی
درکامِ نہنگان رو گر می‌طلبی کامی

سعدی بینا دل عارف تھے، چنانچہ بعض غزلیں انہوں نے تصوف و عرفان کے بیان میں بھی کہی ہیں۔ اخلاق کے موضوع پر انہوں نے متعدد غزلیں کہیں۔ ان کے بیان میں حد درجہ رعنائی، لطافت اور صفائی ہے۔

فخر الدین عراقی (م ۶۸۸ھ / ۱۲۸۹ء) ملتان آ کر حضرت بہاء الدین کے مرید ہوئے، ان کے خلیفہ بھی بنے۔ ان پر عشق مجازی کا اس قدر غلبہ تھا کہ جہاں جہاں گئے، عشق و محبت کی داستانیں اپنی یادگار چھوڑ گئے۔ یہی عشق مجازی عشق حقیقی کا ذریعہ بنا لیکن مجازی رنگ اس قدر حاوی ہو چکا تھا کہ ان کے عشق حقیقی پر بعض اوقات عشق مجازی کا گمان گزرتا ہے۔ یہ خصوصیت ان کی تمام غزلیات میں جاری و ساری ہے۔ زبان صاف سادہ اور رواں ہے، اکثر غزلوں میں وحدت الوجود کے اسرار تشبیہوں اور تمثیلوں میں پیش کیے ہیں، ان کا ایک شعر ہے ؎

نخستین بادہ کاندر جام کردند
ز چشم مست ساقی وام کردند

برصغیر پاکستان و ہند کے نامور شاعر امیر خسرو (م ۷۲۵ھ / ۱۳۲۴ء) کو شاعری میں یکتائی حاصل ہوئی۔ ان کے زمانے کے شاعر عموماً شکوہ لفظی اور لسانی پیچیدگیوں میں الجھے رہے، محض خوشنما ترکیبوں اور لفظی رعانتوں کی انہیں تلاش رہی، نتیجہ یہ ہوا کہ الفاظ و معانی کے قدرتی رابطوں میں تکلف و تصنع آتا گیا۔ امیر خسرو ایسے ژرف نگاہ اور بلند فکر نقاد اور شاعر اس روش کا ساتھ نہیں دے سکتے تھے، چنانچہ وہ اعجاز خسروی میں لکھتے ہیں: مجھے عام سوت مرنا پسند نہیں (ج ۱، ص ۱۷، ۲۲)۔ اس سے ظاہر ہے کہ وہ اپنے لیے نئی راہ ہموار کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے قدماء کے کلام کا جائزہ لیا اور اپنے کلام کے لیے نئی قدریں ازسر نو متعین کیں اور ہم دیکھتے ہیں کہ ان کی غزلیات میں جذبات کی تازگی اور سوز و گداز کی تڑپ ہے جو ان کے ذاتی تجربے اور شدت احساس کا پتا دیتی ہے۔ امیر خسرو نے شاعرانہ عکاسی جو تشبیہ اور استعارے کی مدد سے کی ہے، محض حسن ظاہری کا کام نہیں دیتی، بلکہ اس سے ان کے کسی تجربے کی گہرائی کا سراغ ملتا ہے۔ موسیقی کے وہ ماہر تھے، اس لیے جہاں ان کی توجہ حسن کلام پر تھی، وہاں حسن صوت پر بھی تھی، چنانچہ پڑھنے سننے والوں کو کبھی یہ خیال آتا ہے کہ تاروں کی سریں الفاظ کے قالب میں ڈھل گئی ہیں اور کبھی یہ گمان گزرتا ہے کہ الفاظ نے آہنگ کی صورت اختیار کر لی ہے۔ انہیں خود بھی اس کا احساس ہے۔ چنانچہ اپنے نالہ زار کو چنگ و رباب کا زمزمہ قرار دیتے ہیں:

"کاین نالۂ من زمزمۂ چنگ و رباب است"

چنگ و رباب کا ارتعاش جو ان کے حرف حرف، لفظ لفظ اور شعر شعر میں ہے، اسے وہ اپنا غیر فانی سرمایہ سمجھتے ہیں، چنانچہ کہتے ہیں:

بعد من اگر گوش نہی بر سر خاکم
از خاک ہمہ نغمۂ داؤد برآید

امیر خسرو کی تشبیہات عموماً تازہ اور طبعزاد ہوتی ہیں، تشبیہوں کے انتخاب میں انھیں مقامی ماحول سے بھی مدد ملی۔ فارسی شاعری میں رفتارِ محبوب کو کبکِ خوش خرام ہی سے تشبیہ دی جاتی ہے لیکن خسرو کو کبوتر کی مستانہ چال میں بھی وہی کیف و مستی نظر آتی ہے۔ محبوب کو عموماً ترک ہیں، نگاہ کو تیغِ فتنہ ساماں سے تشبیہ دیتے ہیں لیکن خسرو محبوب کو استعارۃً "ہندوے راہزن" کہتے ہیں اور محبوب کی تیغِ مژگان ان کے اشعار میں کتارہ (کٹار) کا کام دیتی ہے۔

سر آن دو چشم گردم کہ چو ہندوان رہزن
ہمہ را بہ تیغ مژگان بجگر زدہ کتارہ

عشق میں جو معاملات پیش آتے ہیں، ان کے ادا کرنے کو "وقوع گوئی" کہتے ہیں، اہلِ لکھنؤ نے اسے "معاملہ بندی" کا نام دیا ہے۔ بہر حال اس طرزِ خاص کے موجد جیسا کہ آزاد نے لکھا ہے، امیر خسرو ہیں (دیکھیے شبلی: شعرالعجم ج ۲، اعظم گڑھ، ص ۱۶۹)۔ مضمون آفرینی جو سبکِ ہندی (دیکھیے آگے) کا خاصہ ہے، کے موجد بھی امیر خسرو ہی ہیں۔ امیر خسرو کا فکر زندگی کے مختلف پہلوؤں پر حاوی ہے۔ ان کے واردات سالک و عارف کے واردات ہیں، جنھیں انھوں نے مجازی رنگ میں پیش کیا ہے۔ ان کے علاوہ فلسفۂ حیات ان کا موضوع خاص ہے، جس کے اہم عناصر آرزو، جستجو، امید پسندی ہیں، حزن و ملال کے باوجود وہ اس حسین و پرکشش دنیا سے سمجھوتا کر لیتے ہیں؎

خوش منزلیست عرصۂ روے زمین ولیک
کانجا مجالِ عیش و مقامِ قرار نیست

امیر خسرو کا موضوعِ سخن عشقِ مجازی نہیں، بلکہ عشقِ حقیقی ہے، لیکن ذاتی تاثر، جذبہ، سوز و گداز اور احساس جو اچھی غزل کی جان ہیں، ان کی غزلوں میں بدرجہ اتم موجود ہیں۔

حسن سجزی (م ۱۳۳۶ء): نجم الدین حسن سجزی امیر خسرو کے پیر بھائی تھے۔ انھوں نے دوسری اصنافِ سخن میں بھی بہت کچھ لکھا لیکن ان کا اصل سرمایۂ کلام غزل ہے۔ ان کے دیوان میں ۸۰۹ غزلیں شامل ہیں۔ حسن کی شاعری کی متاخرین نے بہت توصیف کی ہے، ضیاء الدین برنی لکھتا ہے: "از بسکہ غزلہاے وجدانی درغایت روانی گفتہ است کہ سعدی ہندوستان خطاب شدہ است" (دیکھیے تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۹۰)۔ امیر خسرو نے اس کی تعریف بڑے والہانہ انداز میں کی ہے:

خسروا شعر تو اسرار حدیث است مگر
از سخنہاے توام بوی حسن می آید

حسن کی اکثر غزلیات میں روایتی عشقیہ مضامین ادا کیے گئے ہیں، جن میں کوئی جدّت تو نہیں البتہ جہاں کہیں رندی اور میخواری کا ذکر آیا ہے اس میں جوش و ہیجان ضرور ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ذاتی واردات قلب کی ترجمانی کی ہے۔ حسن کی غزلیات میں عرفان اور عشقِ حقیقی کے مضامین میں درد و سوز کی کیفیت بھی پائی جاتی ہے۔ حسن کو جس خصوصیت کی وجہ سے سعدیِ ہندوستان کہا گیا ہے، وہ غالباً اس درد و سوز کا نتیجہ تھا۔

اس دور میں ایران میں غزل گو شاعر تو اور بھی تھے لیکن ان میں جنھیں امتیازی حیثیت حاصل ہوئی اور جنھوں نے غزل کو ترقی دی، خواجو کرمانی اور سلمان ساوجی ہیں۔ سعدی شیرازی کی کوشش سے ایران میں غزلیات میں جذبات کی شدت کے ساتھ گہرائی وجود میں آ چکی تھی، لیکن غزل میں جذبے کے ساتھ فکر کو نمایاں مقام دینے والا شاعر خواجو کرمانی

(م ۷۵۳ھ / ۱۳۵۲ء) ہے۔ خواجو کی ذہنی افتاد فلسفیانہ تھی، چنانچہ اس نے فکر اور جذبے کے امتزاج سے غزل میں جدت پیدا کی، یہی فکر و جذبہ کا امتزاج ہے جس پر حافظ نے اپنی شاعری کی بنیاد قائم کی، جیسے کہ وہ کہتے ہیں:

"دارد سخن حافظ طرز و روش خواجو"

(تفصیل کے لیے دیکھیے شبلی نعمانی: شعر العجم، مطبوعہ اعظم گڑھ، ج ۲، ص ۲۳۶ ببعد)۔ البتہ یہ بھی اپنی جگہ حقیقت ہے کہ خواجو کی غزلیات کی زبان میں وہ لطافت نہیں جو سعدی اور حافظ کی غزلیات میں ہے۔ اس کی غالباً وجہ یہ ہے کہ خواجو شیراز سے بہت دور کرمان کا رہنے والا تھا، جہاں کی بولی ٹکسالی نہیں تھی۔ فصاحت زبان اور شیرینی گفتار تو کچھ شیراز ہی کا خاصہ ہے، خواجو کی غزلیات رموز عشق و عاشقی کے ساتھ دنیا کی بے ثباتی، وسعت مشرب اور رندی و سرمستی کی بھی مظہر ہیں۔ سلمان ساوجی (م ۷۷۸ھ/۱۳۷۶ء) کو تغزل، تشبیب اور غزل سرائی میں امتیازی حیثیت حاصل ہوئی۔ اس کا فنِ غزل سرائی حافظ کے لیے بھی مورد توجہ ہوا، چنانچہ حافظ نے متعدد غزلیں سلمان کے انداز میں بھی لکھیں (دیکھیے رضا زادہ شفق: تاریخ ادبیات ایران، تہران ۱۳۳۲ھ، ص ۳۲۰)۔ خود سلمان غزل سرائی میں سنائی، عطار اور مولانائے روم سے متاثر ہے۔ غزل کا ایک مطلع درج ذیل ہے:

باز بزنجیر زلف یار مرا می کشد
در پئی او میروم تا بکجا می کشد

حافظ شیرین سخن: حافظ شیراز (در حدود ۷۲۶ھ/۱۳۲۵ء تا ۷۹۱ھ/۱۳۸۸ء) سرزمین ایران کے بلند نظر اور وسیع الخیال شاعر تھے۔ انھوں نے انتہائی پر آشوب دور میں زندگی گزاری۔ ایران کا صوبۂ فارس، جہاں کے وہ رہنے والے تھے، تخریب و ہلاکت کی آماجگاہ بنا ہوا تھا۔ حافظ نے متعدد سفاک حکومتیں بھی دیکھیں اور کمزور اور بے بس حکومتیں بھی۔ سیاسی بدحالی کے اثرات اس حساس شاعر کے دل و دماغ پر بہت گہرے اور گراں تھے۔ انھوں نے اس ماحول سے الگ ہو کر اپنی خداداد بصیرت اور فطری ذوق کی رہنمائی میں ہر اس چیز سے رابطہ قائم کیا جس سے انھیں اطمینان و سکون حاصل ہو سکتا تھا۔ یہ کیفیت ایسی تھی کہ وہ یہ کہنے پر مجبور ہوئے:

ساقیا جامے بمن دہ تا بیاسایم دمے

اس قسم کے فرار کی کیفیت ان کے اکثر اشعار میں نظر آتی ہے، لیکن ہم کچھ آگے چل کر یہ بھی دیکھتے ہیں کہ حافظ اس گریز و فرار سے مطمئن نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ دوسرے ہم عصر شعرا کی طرح انھیں بھی ہجر کی تاریک اور طویل رات کا سامنا ہے لیکن وہ اُمید کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑتے۔ وہ یقین رکھتے ہیں کہ رات ختم ہو گی اور صبح درخشاں اس کی جگہ لے گی جو پیام مسرت لائے گی، پھر حوصلہ دلاتے ہیں کہ

"کلبہ احزان شود روزے گلستان غم مخور"

کے مصداق غمکدہ حیات گلستان طرب بن جائے گا۔ اس لیے انھوں نے اپنی غزلیات میں بلند ہمتی اور رجائیت کی تلقین کی، انھوں نے جہد للحیات کو بھی مقصد حیات سمجھا اور قوم کو اس سے آگہ رکھنا چاہا۔ چنانچہ جدوجہد میں حصہ لے کر اپنی تقدیر آپ بنانے کی اس طرح تلقین کی ہے:

قومے بجد و جہد گرفتند وصل دوست
قومے دگر حوالہ بہ تقدیر می کنند

حافظ کے کلام میں عشق مجازی کا غلبہ تو ہے لیکن عشق مجازی دراصل ان کے عُشق حقیقی کے اظہار کا وسیلہ ہے۔ حافظ کی مستی و سرشاری اس لیے نہیں کہ حواس کچھ عرصے کے لیے معطل ہو جائیں بلکہ اس لیے کہ حواس بیدارتر ہو جائیں۔

اس حالت میں اگر ان کا هم فکر دوست ان کا ساتھ دے تو وہ اپنے میں یہ صلاحیت بھی پاتے ہیں کہ ناموافق ماحول کو بدل کر اسے اپنے منشا کے موافق ڈھال لیں۔

بیاتا گل برافشانیم و مے در ساغر اندازیم
فلک را سقف بشکافیم و طرح نو در اندازیم

حافظ کی غزلیات میں گہرے جذبات اور بلند افکار کا امتزاج پایا جاتا ہے۔ انھوں نے ایک طرف تو غزل کو یہ وسعت دی کہ اس میں جد و جہد، فلسفہ، سیاست گویا ہر قسم کے مضامین ادا کیے، دوسری طرف یہ خصوصیت بھی برقرار رکھی کہ غزل کی زبان میں جو لطافت، شیرینی اور رنگینی ہونی چاہیے اس میں فرق نہ آئے.

حافظ کا رجحان تصوف کی طرف بھی تھا۔ صوفیہ کے نزدیک عرفان کا اصل وسیلہ قلب انسانی ہے۔ دل میں ایسی صلاحیت ہوتی ہے کہ اگر اس کا تزکیہ کر لیا جائے تو تمام اشیا کی حقیقت اس میں جلوہ فگن ہو سکتی ہے۔ تزکیہ نفس سے علم باطن حاصل ہوتا ہے۔ حافظ نے یہ حقیقت اپنی متعدد غزلوں میں واضح کی ہے، ایک شعر دیکھیے:

سالہا سال طلب جام جم از ما می کرد
آنچہ خود داشت ز بیگانہ تمنا می کرد

حافظ کی غزلیات میں روحانی آسودگی کا وافر عنصر بھی موجود ہے، جس سے مشرق و مغرب کے شعرا و نقاد متاثر ہوئے۔ جرمن شاعر گوئٹے (جس نے حافظ کے دیوان سے متاثر ہو کر ''دیوان مغربی'' تصنیف کیا) کا سوانح نگار بیل سوشکی لکھتا ہے کہ ''بلبل شیراز کی نغمہ پردازیوں میں گوئٹے کو اپنی ہی تصویر نظر آتی تھی، اسے کبھی کبھی یہ احساس بھی ہوتا تھا کہ شاید میری روح ہی حافظ کے پیکر میں رہ کر مشرق کی سرزمین میں زندگی گزار چکی ہے۔ وہی زمینی مسرت، وہی انسانی محبت، وہی سادگی، وہی عمق، وہی جوش و حرارت، وہی وسعت مشرب، وہی کشادہ دلی وہی قیود و رسوم سے آزادی، غرض کہ ہر بات میں ہم اسے حافظ کا مثیل پاتے ہیں'' (دیکھیے پیام مشرق، ص ۵).

حافظ کے دیوان کی مقبولیت عام کے پیش نظر ان کے دیوان کے بعض مشرقی اور مغربی زبانوں میں ترجمے ہوئے۔ مصر میں کچھ عرصہ پہلے پروفیسر ابراہیم نے دیوان حافظ کا ترجمہ عربی اشعار میں کیا۔ اس ترجمے کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اکثر غزلیات کا بحر بھی وہی ہے جو حافظ کی غزلیات کا ہے۔ غزل کا ایک شعر مع ترجمہ درج ذیل ہے:

یوسف گم گشتہ باز آید بہ کنعان غم مخور
کلبۂ احزان شود روزے گلستان غم مخور

یوسف المفقود فی اوطانہ لاتحزنو
عائدا یوما الی کنعانہ لاتحزنو

(نیز دیکھیے مرزا مقبول بیگ بدخشانی: ادب نامہ ایران، بار دوم، تاریخ ندارد، ص ۵۷۳)۔ یورپ میں دیوان حافظ کے متعدد ترجمے ہوئے، بعض کا ذکر درج ذیل ہے: (۱) هرمین بکنل نے مکمل دیوان کا ترجمہ ۱۲۹۲ھ / ۱۸۷۵ء میں شائع کیا؛ (۲) مس گرٹروڈ بل نے انگریزی نظم میں حافظ کی ۴۳ غزلوں کا ترجمہ کیا، جو پہلی مرتبہ ۱۳۱۵ھ/۱۸۹۷ء میں شائع ہوا؛ (۳) کیپٹن ولبرفورس کلارک نے پورے دیوان کا ترجمہ مع شرح و حواشی کیا، جو ۱۳۰۹ھ/۱۸۹۱ء میں کلکتہ میں شائع ہوا.

نورالدین عبدالرحمن جامی: (م ۸۹۸ھ/۱۴۹۲ء) کو بعض عالمانہ تصانیف، زندہ جاوید مثنویوں اور دیوان کی وجہ سے شہرت دوام حاصل ہوئی۔ ان کا دیوان ۱۳۹۶، مکمل غزلیات پر مشتمل ہے۔ غزلیات میں ان کے اسلوب کے متعلق ہاشمی رضی لکھتے ہیں: ''اغلب جامی را یکی از بنیان گزاران

سبک هندی و روش پیچیده گوئی برمی شمارند و این تا اندازه ای درست می تواند بود، لیکن جنبۂ قاطعیت ندارد، چه در سروده های مولانا بسیاری موارد از سبک و روش قدیم خراسانی وهم مضامین عمومی و رایج سبک عراقی را می توان باز یافت'' (دیوان کامل جامی، طبع هاشم رضی، بخش بازدهم ص ۲۳۲) یعنی اکثر تذکرہ نویس مولانا جامی کو سبک هندی اور روش پیچیده گوئی کے موجدوں میں شمار کرتے ھیں، ایک خاص حد تک اسے درست کہا جا سکتا ہے، لیکن اسے قطعیت حاصل نہیں کیونکہ غزلیات کے اکثر اشعار میں انہوں نے سبک قدیم یعنی سبک خراسانی اور سبک عراقی کی پیروی بھی کی ہے ۔ غزلیات میں جامی، سعدی و حافظ کا مقام تو حاصل نہ کر سکے، لیکن عارفانہ مطالب کو انہوں نے غزل کے پیکر میں نہایت خوبی سے پیش کیا ہے ۔ ان کے اکثر اشعار میں ''همه اوست'' کی صدا سنائی دیتی ہے! جیسے کہ وہ کہتے ھیں ؎

ترا ز دوست بگویم حکایتے بی پوست
همه ازوست و گر نیک بنگری همه اوست

غزلیات میں انہوں نے خود داری اور خود شناسی کی بھی تلقین کی ہے ۔ حقیقت بینی اور بلند پروازی کا اس طرح درس دیا ہے کہ یہ جہان ایک درخت کی مانند ہے، جس میں سر بسر شاخیں ھی شاخیں ھیں، لیکن تمام شاخیں اپنے اصل کا پتا دیتی ھیں۔ تو بھی تو شاخ ہے، اپنی اصل کا کھوج لگا، جب شاخ تجھے اصل حیات کا پتا دے دے تو شاخ کو چھوڑ کر اور آگے نکل جا ۔ دانا پرندوں کا شیوہ نہیں کہ ایک شاخ سے اڑیں اور دوسری پر جا بیٹھیں ؎

ز هر شاخی سوے آن اصل ره جوی
چو آنرا یافتی از شاخ بگذر

نباشد شیوه مرغان زیرک
نشستن هر زمان بر شاخ دیگر

جامی کی اکثر غزلیں ایسی بھی ھیں جو حافظ کے کے کلام کی صدائے بازگشت معلوم ہوتی ھیں .

ایران کا دور صفویہ دو سو سال سے زائد ہے (۹۰۷ھ / ۱۵۰۲ء تا ۱۱۳۸ھ / ۱۷۳۵ء) ۔ اس طویل عرصے میں عمارت سازی، نقاشی اور خطاطی کے فن لطیف نے تو کمال حاصل کیا، لیکن اس دور میں کوئی قابل ذکر شاعر نظر نہیں آتا ۔ اس کی وجوہ پروفیسر براؤن نے یہ بیان کی ھیں کہ صفوی تاجداروں کی یہ کوشش ہوتی تھی کہ اهل ایران میں مذھبی اور فکری یکرنگی پیدا کی جائے، اس لیے وہ شیعہ علما ھی کی حوصلہ افزائی کرتے تھے *A Literary History of Persia*، جلد ۴، ص ۲۶) ۔ مشہور ایرانی نقاد رضا زادہ شفق نے یہ بھی لکھا ہے :

''چون صفویان تشیع را مذهب رسمی ایران قراردادند، ازین رو نظم و نثر مذهبی در این عصر ترقی کرد ۔ شعرا بجاے مدح شاهان به نعت انبیاء و اولیا پرداختند و مدح و مرثیه آل رسول صلی اللہ علیه و آله وسلم را موضوع قراردادند و علماء در مجمع اخبار و آثار شیعه و شرح و بسط فقه و حدیث کوشیدند'' (دیکھیے تاریخ ادبیات ایران، ۱۳۳۲ھ ص ۳۶۳) ۔ اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ شاعروں کے دنیاوی انعام و اکرام کے وسیلے ختم ہو گئے ۔ ادھر ھندوستان میں مغل بادشاھوں اور امرا کے درباروں میں شعر و سخن کی محفلیں ہوتی تھیں، شاعروں کے منہ جواھرات سے بھرے جاتے تھے، اس لیے اکثر نامی علماء و شعرا نے سر زمین ایران کو خیرباد کہہ کر برصغیر پاکستان و ھند کا رخ کیا ۔ وہ زمانہ بھی آیا جب ایران کے عظیم شعرا عرفی، نظیری، ظہوری، صائب، کلیم اور قدسی مغل درباروں میں محو نغمہ سرائی ہوئے ۔ معلوم

ہوتا تھا کہ ایران کے سرود و نغمہ نے وطن کو خیر باد کہہ کر اب برصغیر پاکستان و ہند کو اپنا وطن بنا لیا ہے۔

برصغیر کی شعر و شاعری کا جائزہ لینے کے لیے ہم پہلے ہرات کی طرف آتے ہیں، جو سلطان حسین بایقرا (۸۴۲ھ / ۱۴۳۸ء تا ۹۱۱ھ / ۱۵۰۶ء) اور اس کے وزیر مملکت میر علی شیر نوای (م ۹۰۶ھ / ۱۵۰۰ء) کے زمانے میں علوم و فنون کا مرکز رہا تھا۔ فن شاعری کا یہ دور تقلید اور پرانے اسلوب کا اسیر رہا۔ حسن بیان اور معانی میں دور کے مضامین اس اسلوب کی خصوصیات تھیں (دیکھیے ڈاکٹر سید محمد عبداللہ: ''تازہ گوئی'' در المعارف، لاہور جولائی ۱۹۶۸ء، ص ۶)۔

بابر نے جو خوش فکر شاعر اور خوش بیان انشا پرداز ہونے کے ساتھ ساتھ شعر و سخن کا نقاد بھی تھا، ہرات کے شعرا پر مختصر مگر جامع تنقید کی ہے۔ آصفی کے متعلق لکھتا ہے: ''شعر او از رنگ و معنی خالی نیست، اگرچہ از عشق و حال بی بہرہ است'' (دیکھیے تزک بابری: مطبوعہ ملک الکتاب، بمبئی ص ۱۱۳)۔ بنائی کے متعلق یہ خیال ظاہر کیا ہے: ''در غزل او رنگ و حال ہر دو ہست'' (کتاب مذکور)۔ محمد صالح کے متعلق لکھا ہے ''غزلہا چاشنی دارد، اگرچہ ہمواری او در برابر چاشنی او نیست'' (کتاب مذکور، ص ۱۱۵)۔ ہاتفی کے متعلق لکھا ہے ''لطافت او در حورِ شہرت او نیست'' (کتاب مذکور) سیفی کے سلسلے میں ہے ''سیفی بسیار کم سخن است، بیک حساب بسیار پر سخن است، باین معنی کہ چیز ہای کار آمدنی را ننوشتہ، پر سخن باین معنی کہ کلمات روشن و ظاہر را بالفظ و اعراب نوشتہ'' (کتاب مذکور)۔ ان بیانات سے بابر کا نظریۂ شعر واضح ہو جاتا ہے۔ اس کے نزدیک شعر ایسا ہونا چاہیے کہ اس کا رنگ یعنی اسلوب بیان ہموار اور موزوں ہو۔ لطافت اور بلند معنی کا حامل ہو، حقیقی جذبات و واردات کا آئینہ دار ہو، غیر ضروری عناصر اور محض لفاظی سے پاک ہو۔

تازہ گوئی: بابر کی تنقید سے بہر حال شعرا نے رہنمائی حاصل کی۔ بالآخر پاکستان و ہند میں فارسی شاعری کی ایک نئی ادبی تحریک وجود میں آئی، جسے ''تازہ گوئی'' کا نام دیا گیا۔ تازہ گوئی کے آغاز کے متعلق کوئی فیصلہ کن بات تو نہیں کہی جا سکتی، البتہ بعض تذکرہ نویسوں نے یہ اصطلاح اکثر استعمال کی ہے۔ عبدالباقی نہاوندی حکیم ابوالفتح گیلانی کے ذکر میں لکھتا ہے ''مستعدان و شعر سنجان این زمان را اعتقاد این است کہ ''تازہ گوئی'' کہ درین زمانہ درمیانۂ شعرا مستحسن است و شیخ فیضی و مولانا عرفی شیرازی و غیر ہم بآن روش حرف زدہ اند، باشارۂ تعلیم ایشان [حکیم ابوالفتح] بود'' (دیکھیے مآثر رحیمی: ج ۳، ص ۸۳۸، کلکتہ ۱۹۳۱ء)۔ اب ہم تازہ گوئی کو کچھ اوپر لے جا کر بابا فغانی (م ۹۲۵ھ / ۱۵۱۹ء) تک پہنچتے ہیں۔ امین احمد رازی بابا فغانی کے متعلق لکھتا ہے ''شاعر نغز گو بود و در غزل روش نو اختراع کرد۔ اما شعرائے خراسان طرز فغانی را مخالفت کردند، بران فغانی ہرات رابگزاشت و نزد یعقوب [ترک فرمانروائے تبریز] رفتہ و آنجا مورد التفات شاہانہ شد و بہ خطاب بابائے شعرا مخاطب گشت'' (دیکھیے ہفت اقلیم، بحوالہ ڈاکٹر سید محمد عبداللہ: ''تازہ گوئی'' در المعارف، ص ۳، ۴)۔ اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ فغانی کے اس نئے اسلوب کو ترک حکمران پسند کرتے تھے۔ علی قلی والہ داغستانی نے فغانی کے بارے میں لکھا ہے: بابائے مغفور مجتہد فی بوزہ ایست کہ پیش از وے احدی بآن روش شعر نگفتہ و پایہ سخنوری را بجای رسانیدہ کہ عقلائے

اندیشہ، بیرلسون او تتوان پرید - اکثر استادان فن مولانا وحشی یزدی، مولانا نظیری، عرفی شیرازی و غیرهم متبع و مقلد و شاگرد اویند" (دیکھیے ریاض الشعرا (خطی) کتابخانہ دانشگاہ پنجاب، شمارہ ۱۲ بی ایفہ I، ورق ۳۶، الف) شعرالعجم میں آیا ہے کہ تمام اہل فن اور ارباب تذکرہ کا اتفاق ہے کہ متوسطین کی شاعری میں جو نیا دور قائم ہوا اور جو نازک خیالوں کا دور ہے، اس کا بانی بابا فغانی ہے اور تمام متاخرین فغانی کے مقلد ہیں (شبلی: ج ۳، مطبوعہ اعظم گڑھ، ۱۹۱۸ء، ص ۲۷ و ج ۵، ص ۹۰ ببعد) - ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ فغانی نے رسم و تقلید کی شاعری سے الگ، غزل میں ایک نئی روش کی بنا ڈالی اور شعرا نے اس کی تقلید کی.

فغانی: اب دیکھنا یہ ہے کہ فغانی کا اسلوب کیا تھا؟ غزل کا یہ اسلوب بھی ہمارا موضوع ہے، اس لیے فغانی کے کلام کے ممیزات کا مختصر سا ذکر کرنا ضروری ہے - فغانی کا دل محبت سے سرشار تھا - اس کے نزدیک شاعری کا اصل مقصد جذبات کا موثر اظہار ہے اور اسلوب بیان اس کے تابع ہے - اس نے معاملات عشق اور واردات قلب کو موضوع سخن بنایا اور مضمون آفرینی سے غزل کے ایک نئے باب کا اضافہ کیا - واردات و کیفیات کے بیان میں وہ معلوم سے نامعلوم کی طرف رہنمائی کرتا ہے - ایک شعر کے پہلے مصرع میں محبوب کی کچھ معلوم خوبیوں کا ذکر کرتا ہے، ساتھ ہی یہ کہتا ہے کہ اس میں یہی خوبیاں نہیں، بلکہ "بسیار شیوہ‌هاست بتان را کہ نام نیست" یعنی محبوب کی بعض خوبیوں کے نام تو ہیں، لیکن بہت سی خوبیاں نامون سے ماورا بھی ہیں، جنھیں انسان ذاتی ذوق اور شعور ہی سے سمجھ سکتا ہے - گویا فغانی کا بیان شعور اور عقلیت کی [illegible] کرتا ہے - فغانی کے بیان میں کبھی مضمون کی کوئی کڑی غائب بھی ہوتی ہے جو غور کرنے ہی سے پر ہوتی ہے، اس لیے بعض ایرانی نقادوں نے اس اسلوب میں نارسائی "لفظ و معنی" کی شکایت کی ہے - ممکن ہے ان کی یہ شکایت اپنی جگہ درست ہو، لیکن دراصل یہ ایمائیت یا اشاریت ہی ہے جس کے سمجھنے سے بیان زیادہ پرلطف ہو جاتا ہے - فغانی غزل کے بعض اشعار میں کچھ تجزیہ بھی کر دیتا ہے تو گویا تین باتیں (۱) معلوم سے نامعلوم کی طرف اشارہ، یعنی عقلیت؛ (۲) نارسائی لفظ و معنی اور (۳) تجزیہ شعر بصورت مثالیہ، یہ ایسے عناصر شعری ہیں جن کی بنا پر تذکرہ نویسوں نے اس روش کو "تازہ گوئی" کا نام دیا - یہ نئی باتیں دراصل تیموری دور کی شاعری کا اثر ہیں، جنھیں "سبک خراسانی" کے پیرو پسند نہیں کرتے - یہی وجہ ہے کہ ایران میں تیموری دور کے ختم ہوتے ہی شعرا نے پھر سبک خراسانی کی طرف رجوع کیا - اسلوب فغانی کو ایران میں تو اجنبی سمجھ کر ختم کر دیا گیا لیکن یہ اسلوب پاکستان و ہند کے شعرا کے مزاج کے موافق تھا، جو ماوراالنہری فارسی میں اظہار خیال کرتے تھے - چنانچہ یہاں کے شعرا نے اس تازہ گوئی کو اپنایا - بات فغانی پر ہی ختم نہیں ہو جاتی - شہنشاہ اکبر نے جب اپنے تدبر اور اولوالعزمی سے ملک میں امن و امان قائم کر کے ایک نئے دور کی بنا ڈالی تو تہذیب و تمدن میں نکھار آیا، ادب و شعر میں وسعت پیدا ہوئی - خوش آیند امکانات جس طرح اکبر کے ذہن میں تھے، اسی طرح ادبا و شعرا کے ذہنوں میں بھی پیدا ہوئے - ابوالفضل (م ۱۶۰۲ء) نے ذیل کے بیان میں رسم و تقلید اور تکلف و تصنع کی شاعری کا جائزہ لیا ہے اور اس سے احتراز کرنے کی تلقین کر کے شعر گوئی کی قوت کو تازیانہ لگایا ہے: [illegible] گذاران باستانی و بسیاری زمانیان

نامہ پرداز زبان یکتای دارند . . . . . ہمگی ہمت بر آرایش الفاظ باشد و معنی را پیرو لفظ دانستہ، بوازون روی تکاپو رود و سجع گوئی و فاصلہ آرای را دستمایہ بلند پایگی سخن انگارند و برمزایائے بلاغت و جلائل معانی نظر نیفتند ۔ برخی قدم فرا ترک نہادہ در جولانگہ معنی چالش نمایند و تدقیقات خیالی و تحقیقات واہی نخچیر آن عرصہ پندارند" (اکبر نامہ مطبوعہ نولکشور، ج ۲، ص ۳۷۳) ۔ اس بیان میں ابو الفضل نے اہل قلم کو تقلید چھوڑنے اور معانی جلیلہ میں تحقیق کرنے کی راہ سجھائی ہے ۔ معانی جلیلہ ایک فلسفی، عالم اور نقاد کے نزدیک زندگی کے اہم مسائل ہی ہو سکتے ہیں ۔ گویا ابوالفضل کے نزدیک حقیقی شاعری وہ ہے جو مسائل زندگی میں رہنمائی کرے ۔ ساتھ ہی پیرایہ بیان مؤثر اور دلکش ہو۔ اس رہنمائی سے افکار کی نئی راہیں کھلیں اور غزل بھی ان سے بہرہ مند ہوئی ۔ اس کے علاوہ بلند پایہ کلام کے لیے ابوالفضل نے یہ چند باتیں لازمی قرار دی ہیں، "عزم درست، یکتائی اندیشہ، جستجوئے حقیقت اور تنومندی خرد" (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۳۷۷) ۔ اس بنا پر فیضی نے کہا ہے کہ "دور بینم و چشمم بمنزل افتاد است" ۔ جس طرح یہ مغل بادشاہ تازہ فتوحات کے لیے تگ و دو کر رہا تھا، اسی طرح اس کے دربار کے شعرا فکر و فن کے لیے نئے افق مسخر کرنے میں مصروف تھے، چنانچہ تقلید کی جگہ تحقیق و تنقید اور تخلیق نے لے لی.

سبک ہندی: ایک اسلوب جسے ایرانی نقادوں نے "سبک ہندی" کا نام دیا، اس کی ابتدا دراصل اسی دور سے شروع ہوئی ۔ سبک ہندی کوئی جغرافیائی اصطلاح نہیں بلکہ ایک اسلوب شعر ہے جسے سولھویں اور سترھویں صدی عیسوی میں برصغیر پاکستان و ہند میں فروغ حاصل ہوا ۔ یہ اسلوب "تازہ گوئی" ہی کے شجر سے پھوٹا ۔ اس کے بعض ممیزات درج ذیل ہیں: (۱) عقلیت پسندی: اسے بعض ایرانی نقادوں نے ابہام اور تصنع سے تعبیر کیا ہے ۔ آقاے رشید یاسمی نے تو یہاں تک کہا ہے کہ سبک ہندی فارسی شعر کے اندر پیچ میں پیچ ڈالنے کا نام ہے ۔ آقاے شہابی کے نزدیک خیالہ بافی یا دقت و ایہام لازمہ سبک ہندی ہے (روابط ادبی ایران و ہند، مقدمہ، ہ، و) ، لیکن یہ سمجھنا درست نہ ہوگا، کیونکہ تصنع اور دقت پسندی تو اکثر کلاسیکی شعرا کی تشبیبوں اور غزلوں میں موجود ہے ۔ سبک خراسانی کے بعض شعرا کا کلام بھی اس سے خالی نہیں، البتہ عقلیت پسندی سبک ہندی کی نمایاں خصوصیت ضرور ہے ۔ یہ خصوصیت صرف فغانی ہی سے مخصوص نہیں بلکہ ایک طویل تاریخی عمل کا نتیجہ ہے، جس میں ان عقلیت پسندوں کا بھی ہاتھ ہے، جو وسط ایشیا سے وقتاً فوقتاً پاکستان و ہند میں وارد ہوتے رہے ۔ آخر یہاں کی مقامی فضا نے اسے ایک خاص نہج دی ۔ اکبر اعظم کا عہد عقلیت پسندی ہی کا عہد تھا ۔ فیضی اور عرفی کی تو افتاد طبع ہی فلسفیانہ تھی ۔ نظیری بھی ذہنی سطح پر ان کے ساتھ ساتھ تھا ، اس لیے ان کی غزلیات میں عقلیت پسندی کا عنصر شامل ہوا، یہاں تک کہ ان کی بعض تشبیہات بھی عقلیت پسندی پر مبنی ہیں؛ (۲) سبک ہندی کی دوسری خصوصیت نفسیاتی تعزیہ ہے ۔ سبک ہندی کے پیرو ایک خیال پیش کرتے ہیں ، پھر اس خیال کا نفسیاتی تعزیہ بھی کر دیتے ہیں؛ (۳) اس اسلوب میں اظہار خیال کے لیے ایمائیت یا اشاریت سے کام لیا جاتا ہے؛ (۴) تجسیم بھی سبک ہندی کا خاصہ ہے، شعرا وجدانی اور رومانی باتوں کو اس طرح بیان کرتے ہیں کہ وہ مجسم ہو.

کر سامنے آجاتی ہیں؛ (۵) تمثیل، شاعر ایک مصرع میں کوئی خاص دعوی یا خیال پیش کرتا ہے پھر دوسرے مصرع میں مثال دے کر اس کی تصدیق یا تائید کرتا ہے۔

سبک ہندی کے تصور کو محض خیال بافی اور دقت آفرینی اور ابہام پر ہی محدود کرنا گویا اسے منفی رنگ دینا ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ سبک ہندی کے عظیم نمایندوں فیضی، عرفی، نظیری، بیدل، صائب، کلیم اور غالب کی کوششوں سے غزل کو اس اسلوب سے گراں قدر مثبت عناصر میسر آئے، جن سے نہ صرف اس اسلوب نے گرانمایہ تحریک کی شکل اختیار کی بلکہ سبک ہندی کے نمایندوں کے بلند افکار اور زندگی کے اہم مسائل و معانی اور متنوع موضوعات کی بدولت فارسی غزل کا دامن وسیع تر اور پر مایہ تر ہوا اور لطف کی بات یہ ہے کہ اس کے باوجود ہیئت کے اعتبار سے غزل جوں کی توں قائم رہی۔

فیضی (۹۵۴ھ / ۱۵۴۷ء - ۱۰۰۴ھ / ۱۵۹۵ء): امیر خسرو کے بعد پاکستان و ہند کا دوسرا بڑا شاعر اکبر اعظم کے دربار کا ملک الشعرا فیضی تھا۔ اس کا شمار بھی سبک ہندی کے موجدوں میں ہوتا ہے۔ اس کی شہرت اگرچہ اس کے قصائد کی وجہ سے ہوئی لیکن اس کی کلیات (مطبوعہ ادارہ تحقیقات پاکستان) میں ۶۷۴ مکمل ردیف وار غزلیں اور متعدد ناتمام غزلیں شامل ہیں۔ فیضی فلسفی تو نہیں، لیکن اس کی ذہنی افتاد فلسفیانہ ضرور ہے۔ اس کی غزلوں میں اکثر فلسفیانہ معانی آئے ہیں فیضی محسوس کرتا ہے کہ وہ خاک ہند سے پیدا تو ہوا ہے لیکن اس بات کا بھی اس کے دل میں شدید احساس پایا جاتا ہے کہ وہ عظیم الفکر انسان ہے۔ اس لیے کہتا ہے: کہ "در ہر بن مو ہزار یونان دارم"۔ فیضی کی اکثر غزلوں میں عشق و محبت کی کیفیات کے علاوہ فلسفۂ عمل بھی پایا جاتا ہے۔ فیضی کو اپنے سفرِ حیات میں ناگوار حالات سے دوچار ہونا پڑتا ہے تو وہ مایوس نہیں ہوتا بلکہ خندہ پیشانی سے آگے بڑھتا جاتا ہے۔ اس کو اپنے آپ پر اعتماد ہے، وہ اپنے قافلے کا خود رہنما ہے اور اپنی منزل سے باخبر۔ رات اگرچہ تاریک ہے لیکن اسے یقین ہے کہ سحر بھی ہو گی جس سے تاریکیاں دور ہو جائیں گی (کلیاتِ فیضی، ص ۱۵۲)۔ فیضی وہ رہ نوردِ شوق ہے جو منزل پر پہنچنے کے لیے پوری کوشش کرنا چاہتا ہے۔ اس طلب و شوق میں جان بھی جائے تو اسے پروا نہیں۔ وہ تلقین کرتا ہے کہ ناقۂ شوق کو بڑھائے چل، منزل ہی کی خواہش نہ کر، کیونکہ محض منزل کی طلب رکھنے والے راہی حریم دل تک نہیں پہنچ سکتے (وہی کتاب، ص ۴۵۲)۔ فیضی کی غزلوں میں مستی اور سرشاری کی کیفیت بھی نمایاں ہے۔ بعض غزلیات میں اس نے خوشی، خود اعتمادی، اطمینانِ قلب اور افتخارِ ذات کو بڑے جوش و خروش سے بیان کیا ہے۔ زمانے کو مژدہ اس طرح سناتا ہے ؎

دہر را مژدہ کہ روز دگرے پیدا شد
کہ ز خورشید سحر خیز ترے پیدا شد

(غزل، ص ۴۴۲) فیضی کی اکثر غزلوں میں قصائد کا سا شکوہِ لفظی اور جوش و خروش پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے اس کی غزلیات کو قبولیت عام کی سند حاصل نہیں ہو سکی۔

جمال الدین محمد عرفی (م ۹۹۹ھ / ۱۵۹۰ء) سبک ہندی کا دوسرا بڑا شاعر ہے۔ اسے اس دور کے عقلیت پسند نقاد ابوالفتح گیلانی کی صحبت میسر آئی، جس سے وہ اور زیادہ عقلیت پسندی کی طرف مائل ہوا۔ اپنے احساسِ خودی کو وہ اس طرح پیش کرتا ہے کہ "انسان خود اپنی تقدیر کا معمار

ہے۔ اس کے نزدیک اپنی صلاحیتِ عمل پر نظر رکھنے کی ضرورت ہے۔ نظام آفرینش کی ترتیب سے آگاہ نہ ہونے کا نتیجہ یہ ہے کہ انسان حوادث کو نجوم افلاک کا نتیجہ سمجھنے لگتا ہے"۔ عرفی کے کلام میں نفسیاتی تجزیہ بہت نمایاں ہے، مثال کے طور پر وہ کہتا ہے کہ ذاتی صلاحیتوں کے باوجود اس کا حالِ خراب اصلاح پذیر نہیں ہوا۔ اس کا تجزیہ مثال سے یوں کرتا ہے "ہمچو ویرانہ کہ از گنج خود آباد نشد" یعنی ویرانے میں خزانہ تو دبا ہوا ہے، لیکن اس خزانے کے باوجود وہ ویرانہ ہی ہے، جو آباد نہیں ہو سکا۔

خیال بندی بھی سبک ہندی کا خاصہ ہے۔ خیال بندی سے مراد ہے کسی سادہ خیال کو فکر و تخیل کے زور سے وسعت دے کر سرحد ادراک تک لے جانا۔ یہ خصوصیت عرفی کی غزلیات میں نمایاں ہے، کہتے ہیں ؎

گمان مبر کہ تو چون بگذری جہان بگذشت
ہزار شمع بکشتند و انجمن باقی است

یہ نہ سمجھ لے کہ اگر تو نہ ہوگا تو یہ جہان بھی ختم ہو جائے گا۔ یہاں ہزاروں شمعیں جلتی ہیں اور بجھتی بھی، لیکن انجمن باقی رہتی ہے۔

عرفی کی غزلیات میں اس کی علوہمت کی بھی نشاندہی ہوتی ہے جیسا کہ اس شعر سے ظاہر ہوتا ہے ؎

بلند ہمتی ذرہ دماغ می کنندم
وگرنہ ذرہ کجا مہر آفتاب کجا

ایہامیت بھی عرفی کی غزلیات میں نمایاں ہے جو سبک ہندی کا خاصہ ہے۔

محمد حسین نظیری نیشاپوری (م ۱۰۲۱ھ/ ۱٦۱۲ء) پر بھی سبک ہندی کا نمایاں اثر تھا۔ عقلیت و ذہنی کے علاوہ نظیری غزلیات میں ایہامیت یا رمزیت کو بھی بروئے کار لایا، جو سبک ہندی کا خاصہ ہے۔ غزل کا تعلق داخلی شاعری سے ہے، داخلی شاعری میں شاعر خود اپنے قلبی احساسات کی ترجمانی کرتا ہے لیکن انسانی قلب ایک وسیع طلسم خانہ ہے، اس کی وسعتوں میں کئی عالم پوشیدہ ہیں، اس لیے وہ ان کا صاف صاف جائزہ نہیں لے سکتا، نہ زبان و بیان قلبی واردات و احساسات کا پورا پورا ساتھ دے سکتے ہیں، اس لیے شاعر حسب ضرورت ایہامیت یا رمزیت سے کام لیتا ہے۔ نظیری اپنے خیال اور جذبے کے حسین امتزاج کے لیے اکثر انہیں ایہامی اور رمزیہ علامات سے کام لیتا ہے: نظیری کا پاؤں محبوب کی گلی سے باہر نہیں جاتا تو پوچھتا ہے "یاران خبر دہید کہ این جلوہ گہ کیست" یارو بتاؤ کہ یہ کس کی جلوہ گہ ہے۔ گویا استفہامیہ علامت کے ذریعے منزل محبوب کی کرشمہ زائیوں کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔ نظیری کے کلام میں ہمیں فکر و فلسفہ کا امتزاج بھی نظر آتا ہے جو سبک ہندی کا خاصہ ہے۔ اس نے الفاظ کے نئے مفہوم بھی پیدا کیے ہیں اور نئی ترکیبیں بھی وضع کی ہیں، رنج و اندوہ کا ذکر آتا ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ کیفیت پوری شدت سے نظیری کے دل پر وارد ہوتی ہے ؎

می گریم و از گریہ چون طفلان خبرم نیست
در دل ہوسے ہست ندانم کہ کدام است

نظیری کی غزلیات میں غنائیت بھی ہے: جس کی ایک مثال غزل کے ایک شعر سے پیش کی جاتی ہے۔

بزیرِ شاخِ گل افعی گزیدہ بلبل را
نواگران نخوردہ گزند را چہ خبر

پوری غزل میں نغمہ و رقص کی کیفیت موجود ہے (دیکھیے دیوانِ نظیری، طبع مظاہر مصفا، تہران، ص ۲۰۱)۔ نظیری کی غزلیات میں تجسیم کی خصوصیت

بھی بہت نمایاں ہے، مثلاً کرشمہ جو ایک وصفی بات ہے، اس میں پکڑنے اور کھینچنے کی صلاحیت تو نہیں، لیکن نظیری نے کرشمے کے بیان میں یہ صلاحیت بھی پیدا کر دی ہے، کہتے ہیں: ''کرشمہ دامن دل می کشد کہ جا اینجاست''۔ سبک ہندی کی ان خصوصیات کے ساتھ نظیری کی بعض غزلیں حافظ شیرازی کی صدائے بازگشت معلوم ہوتی ہیں۔

تازہ گوئی یا سبک ہندی کا دور حکومت مغلیہ کی ابتدا میں شروع ہوا جو جہانگیر اور شاہجہان کے عہد تک جاری رہا۔ اس عرصے میں سیکڑوں شعرا نے سبک ہندی کی پیروی کی۔ ان میں طالب آملی، صائب، محمد جان قدسی اور ابو طالب کلیم خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ طالب آملی (م ۱۰۳۶ھ/ ۱۶۲۶ء) نے تشبیہ، استعارہ اور کنایہ پر بہت توجہ دی، معانی کی نزاکت و زیبائش بھی اس کی غزلیات کا خاصہ ہیں اور ان میں مضمون آفرینی بھی نمایاں ہے۔ صائب (م ۱۰۹۱ھ/ ۱۶۸۰ء) کے کلام میں جا بجا خیال بندی اور مضمون آفرینی پائی جاتی ہے۔ اس کی غزل کا ذیل کا شعر اس کی خصوصیت شعری کا مظہر ہے ؎

دلم بپاکئ دامان غنچہ می لرزد
کہ بلبلان ہمہ مستند و باغبان تنہا

سبک ہندی کے پیروؤں نے نفسیاتی تجزیہ کا کام مثالیہ سے لیا۔ مثالیہ سے مراد ہے کہ شاعر ایک مصرع میں کوئی خیال یا دعوٰی پیش کرتا ہے اور دوسرے مصرعے میں مثال دے کر اس خیال یا دعوٰی کی تصدیق کر دیتا ہے۔ صائب، کلیم، علی قلی، سلیم اور غنی کو اس فن میں بہت شہرت حاصل ہوئی۔ قدسی محمد جان (م ۱۶۳۶ء) بسیار نویس تھا۔ اس کی غزلوں کی بنیاد بھی اگرچہ سبک ہندی پر ہے لیکن ان میں کسی قسم کا ابہام نہیں۔ البتہ خیال آفرینی اور نکتہ پردازی اس کی غزلیات کا خاصہ ہے۔

ابو طالب کلیم (م ۱۰۶۱ھ/ ۱۶۵۰ء) کی غزلیات میں سبک ہندی کی خصوصیات پائی جاتی ہیں لیکن اس کے کلام میں بھی دقت و ابہام نہیں ہے۔ جہانگیر اور شاہجہان کے عہد کے شعرا کا طغرائے امتیاز تازہ گوئی ہے، جو سبک ہندی ہی کی ایک صورت ہے۔ تازہ گوئی کلیم کا بھی مطمح نظر تھا۔ جیسا کہ وہ خود کہتا ہے:

''تازہ کن طرز کہ در چشم خریدار آید''

مضمون بندی اور خیال آفرینی، جو اس دور کا خاصہ ہے، کلیم کی غزلیات میں بدرجہ اتم موجود ہے۔ تجسیم کی خصوصیت کلیم کے ہاں بڑے معنی خیز انداز میں نظر آتی ہے۔ کائنات کو مجسم صورت میں پیش کرنے کے لیے اسے ''کتاب'' کہا پھر کائنات کے آغاز و انجام سے بے خبر ہونے کی کیفیت دوسرے مصرع میں اس طرح بیان کی ؎

''اول و آخر این کہنہ کتاب افتادہ است''

تمثیل کو کلیم نے بڑی خوبی سے اظہار خیال کا ذریعہ بنایا ہے، کہتے ہیں:

''قطع امید کردہ نخواہد نعیم دہر'' یعنی جو شخص امید سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے اسے دنیا کی نعمتوں کی تمنا کیسے ہو سکتی ہے۔ اس کی مثال اس طرح ہی ہے کہ جیسے ''شاخ بریدہ را نظرے بر بہار نیست'' یعنی جو شاخ درخت سے کٹ جاتی ہے وہ بہار کی منتظر کیسے ہو سکتی ہے۔

میرزا عبدالقادر بیدل (م ۱۷۲۰ء) کا بیان ہے کہ ''شاعری عبارت از معنی تازہ یابیست'' (دیکھیے محمد افضل سرخوش، کلمات الشعرا، ص ۳۳)۔ ''تازہ یابی'' سے تازہ گوئی ہی مراد ہے۔ اس کی بڑی خصوصیت معنی آفرینی ہے جس پر بیدل کو بجا طور پر ناز ہے جیسا کہ وہ خود کہتے ہیں: ''بیدل از فطرت ناقصم معانیست بلند''۔ بیدل ہمیشہ نئے

مطالب بیان کرنے کے لیے جدید ترکیبیں وضع کرتے رہے، جن کی وجہ سے زبان کو گرانقدر ذخیرۂ الفاظ ملا۔ بیدل فلسفی تو نہ تھے لیکن ان کی ذہنی افتاد فلسفیانہ ضرور تھی، نئے نئے معانی کی آرزو نے ان کی فلسفیانہ صلاحیتوں میں اضافہ کیا۔ ہوائے شوق کی پرواز کو کیسے فکر انگیز انداز میں پیش کیا ہے:

چہ فلک چہ ذرۂ ناتوان بہ ہوائے شوق تو پرفشان
تو بہار و عالم رنگ و بو ہمہ آشیان ظہور تو

جمال محبوب کو دیکھتے ہوئے بھی ان کی آرزوئے دید تسکین نہیں پاتی۔ عین عالم وصال میں بھی ان کے ہجر کی کیفیت برقرار رہتی ہے۔ اس تشنگی دوام کو کیسے دلربایانہ انداز میں پیش کیا ہے ؎

ہمہ عمر باتو قدح زدیم و نرفت رنج خمارما
چہ قیامتی کہ نمی رسی زکنار ما بکنار ما

ان شعری محاسن کے باوجود انھوں نے روش پیچیدگی بھی اختیار کی ہے جس سے ان کے مطلب تک رسائی مشکل ہی سے ہوتی ہے۔

مرزا اسد اللہ خان غالب (۱۷۹۷-۱۸۶۹ء)

اردو اور فارسی کے زندہ جاوید شاعر ہیں۔ ہر صنف سخن میں انھوں نے ہمہ پہلو زندگی کی عکاسی کی ہے۔ ان کی غزلیات میں عشق و محبت کے معاملات بھی ہیں اور اخلاق و تصوف کے رموز بھی، نظام کائنات کے حقائق کو بھی موضوع سخن بنایا ہے اور عرفان ذات کو بھی۔ غزل تو جذبات لطیف کا مظہر ہوتی ہی ہے، لیکن غالب نے جس موضوع پر بھی شعر کہے، غزل کو بوجھل نہیں ہونے دیا۔ ان کے رندانہ، فلسفیانہ اور صوفیانہ کلام کا جائزہ لینا چند سطروں میں ممکن نہیں، البتہ دو ایک خصوصیات پر اکتفا کیا جائے گا۔ غالب کی بعض غزلوں میں نفسیات محبت کے بعض نئے پہلو سامنے آتے ہیں۔ مرزا کی محبت خالص ذہنی ہے لیکن گاہے گاہے اس میں فرط جذبات سے کیف و مستی اس حد تک بڑھ جاتی ہے۔ کہ یہ ذہنی جذبہ ایک سرور روحانی بن جاتا ہے اس وجدانی کیفیت کی بہترین مثال ذیل کے شعر سے شروع ہوتی ہے اور غزل کے آخر تک برقرار رہتی ہے ؎

بیا کہ قاعدہ آسمان بگردانیم
قضا بہ گردش رطل گراں بگردانیم

(دیکھیے کلیات غالب، مطبوعہ منشی نولکشور، غزل ص ۳۶۵)۔

غالب نے زندگی کے کئی انقلاب دیکھے، خوشیاں بھی دیکھیں اور غم بھی، لیکن جو بات ان کے تجربے میں آئی، وہ یہ ہے کہ خوشی اگر محدود اور کم فرصت ہے تو غم بھی غیر محدود یا غیر فانی نہیں۔ اس حقیقت پر فلسفیانہ انداز میں اس طرح روشنی ڈالی ہے:

شادی و غم ہمہ سرگشتہ ترازیک دگرند
روز روشن بوداع شب تار آمد و رفت

۱۸۵۷ء کی تحریک آزادی کے اکثر مسلم کش واقعات غالب نے اپنی آنکھوں سے دیکھے۔ دہلی کا نظام حکومت ان کے سامنے تہ و بالا ہوا، طرح طرح کی مصیبتوں سے خود بھی دوچار ہوئے۔ یہ زمانہ ان کے لیے بہت اندوہ گین تھا، لیکن بالآخر ان کی حکیمانہ فطرت ان کے غم و الم پر غالب آتی ہے۔ ایک عارف کی طرح رضا بقضا کی کیفیت ان پر طاری ہو جاتی ہے تو انھیں کچھ تسلی ہوتی ہے اور دوسروں کو بھی راضی بہ رضا ہونے کی تلقین کرتے ہیں اور بے بسی کی حالت میں مایوس ہونے والوں کو کہتے ہیں ؎

تو نالی از خلہ خار و تنگری کہ سپہر
سر حسین علی برسنان بگرداند

غالب غم کو انسانی زندگی میں بہت اہمیت دیتے ہیں، ایسے وہ اصلاح آدمیت کا اہم ذریعہ سمجھتے

ہیں، کہتے ہیں کہ جس طرح کھلیان سے دانے الگ اور بھوسا الگ کر لیا جاتا ہے، اسی طرح غم بھی انسان کی خامیوں کو جن کی حیثیت بھوسے کی سی ہے، الگ کرکے خالص انسانیت بحال کر دیتا ہے ؎

غم چو بیم در افگند رو کہ مراد می دهد
دانہ ذخیرہ می کند کہ بیاد می دهد

جب وارداتِ قلب ایک شعر میں ادا نہیں کیے جا سکتے تو اس موضوع کو شعرا ایمائیت کے ذریعے بیان کر دیتے ہیں، جو سبک ہندی کا خاصہ ہے۔

صفوی دور نادر شاہ افشار کے ہاتھوں ختم ہوا (۱۱۴۸ھ/۱۷۳۶ء)۔ عہد افشار (۱۱۴۸ھ-۱۱۶۱ھ) کی مدت کچھ زیادہ نہ تھی۔ کریم خان زند نے دور افشار کو ختم کرکے زندی حکومت کی بنا ڈالی (۱۱۶۳ھ/۱۷۵۰ء)۔ افشار اور زند دور میں ہمیں کوئی شاعر نظر نہیں آتا۔ زندی دور کے بعد قاچاری حکومت قائم ہوئی (۱۱۹۳ھ/۱۷۷۹ء)۔ اس دور میں زیادہ تر شعرا نے قصیدہ گوئی کی اور سرکاری مراتب حاصل کیے۔ سبک ہندی ایرانیوں کے مزاج کے موافق نہ تھا، جیسے کہ پہلے ذکر آیا ہے۔ اس لیے بارھویں صدی ہجری کے آخر اور تیرھویں صدی ہجری میں اس سبک شعر کے خلاف رد عمل شروع ہوا۔ اس کا تقاضہ یہ تھا کہ ایرانی شعرا میدان ادب میں قدم آگے بڑھا کر شعر و فکر کا کوئی نیا اسلوب قائم کرتے، لیکن شعر و ادب کی مجلسیں قائم ہونے کے باوجود ایسا نہ ہو سکا۔ البتہ انھوں نے غزلیات میں سادگی پیدا کرنے کے لیے قدیم اسلوب یعنی سبک خراسانی کی طرف رجوع کیا تھا۔ اس دور میں سبک خراسانی کی پیروی کرنے والوں کی تعداد سینکڑوں تک پہنچتی ہے۔ ان کے کلام میں وہی خصوصیات ہیں جو متقدمین کا خاصہ ہیں۔ یعنی ان کی غزلیات سادہ اور رواں ہیں، تشبیہات قدرتی اور فہم انسانی سے قریب تر ہیں، ان کے مضامین بھی متقدمین کے سے ہیں۔ کچھ ایسے شعرا بھی ہیں جو حالات زمانہ سے متاثر ہوئے، ان کے کلام میں البتہ کہیں کہیں کچھ داخلیت اور ذاتیت بھی جھلکنے میں آتی ہے۔

قاچاری دور کے نامور شاعر فتح علی صبا جو ملک الشعرا ہونے کے ساتھ گورنر کاشان بھی تھے، قصائد ہی کہتے رہے، غزل کی طرف ان کی توجہ نہ ہو سکی۔ مرزا عبدالوہاب نشاط (م ۱۲۴۴ھ/۱۸۲۸ء) کی یادگار چند غزلیں ہیں، جن میں تصوف و عرفان کا رنگ جھلکتا ہے، فکر اور عشق و محبت کا حسین امتزاج بھی ان کی غزلوں میں نظر آتا ہے۔ اکثر غزلیں حافظ کی صدائے بازگشت معلوم ہوتی ہیں۔

مرزا شفیع وصال (۱۷۷۹-۱۸۴۵ء) کا فطری میلان تصوف کی طرف تھا۔ قاچاری دور کے جن شعرا نے متقدمین کی پیروی کرتے ہوئے سبک قدیم کے احیاء و ترقی میں مدد دی، ان میں وصال کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ان کے کلام میں سادگی اور روانی پائی جاتی ہے، بندش الفاظ بھی خراسانی شعرا کی سی ہے۔

قائمقام فراہانی بھی اس دور کا مشہور شاعر ہے۔ اس کی زندگی میں کئی سیاسی مد و جزر آئے، کبھی وزارت کے منصب پر فائز ہوا، کبھی مشہد و تبریز میں مجاور کی حیثیت اختیار کرکے گوشہ نشین ہوا۔ وزارت سے معزولی کا دور اس کے لیے بڑا جانکاہ اور صبر آزما تھا، اس عرصے میں جو غزلیں کہیں وہ رقت و دلسوزی کا مرقع ہیں۔ مطلع ذیل کی غزل اس کے احساسات قلبی کی آئینہ دار ہے ؎

دلا تا کے شکست از دست ہر پیمان شکن بینی
برآ از سینہ کانہا جملہ از بیت الحزن بینی

عباس فروغی بسطامی (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷ء) نے قصیدے بھی کہے، لیکن غزل سے اسے فطری مناسبت تھی، غزلیات ہی اس کی شہرت کا سبب بھی ہوئیں - غزل گوئی میں اس نے حافظ کی پیروی کی - سوز و گداز جو حافظ کی غزلوں میں ہے، وہ کسی حد تک اس کی غزلوں میں بھی ہے، بعض غزلوں میں تصوف و عرفان کا رنگ بھی ہے۔

مرزا ابوالحسن یغما اپنے زمانے کا مشہور ھزل گو تھا، لیکن سنجیدہ قسم کی غزلیات بھی اس کی یادگار ہیں - کلام کا مجموعہ کلیات کے نام سے موسوم ہے - اس میں غزلیات کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے، غزلیات قدیم و غزلیات جدید - غزلیات میں اس نے سبک قدیم ہی کی پیروی کی ہے - بہرحال ان سے پتا چلتا ہے کہ اسے سنجیدہ قسم کی شاعری میں بھی ملکہ حاصل تھا۔

ملک الشعرا محمود خان (م ۱۸۹۳ء) فتح علی صبا کا بیٹا تھا جس کا اوپر ذکر آیا ہے - محمود خان نے سبک خراسانی کے احیا میں دوسرے شعرا کی ھمنوائی کی - دیوان اس کی یادگار ہے جو تقریباً تین ہزار اشعار پر مشتمل ہے - اسے آقا وحید زادہ نے مرتب کیا ہے۔

ایران کی بابی شاعرہ قرۃ العین طاہرہ (م ۱۸۵۲ء)، وہ ذہین و فطین شاعرہ ہے جو آسمان ادب پر ایک ٹوٹنے والے تارے کی مانند چکا چوند پیدا کر کے آن کی آن میں صفحہ ہستی سے محو ہو گئی - قرۃ العین جسے زرین تاج بھی کہتے ہیں، سید علی محمد باب اللہ کی نہایت درجہ عقیدت مند اور پیرو تھی - اس نے بابی مذہب قبول کر کے زندگی اس مذہب کی تبلیغ کے لیے وقف کر دی - وہ ایک خوش فکر شاعرہ تھی، لیکن چند غزلوں کے سوا اس کی اور کوئی یادگار باقی نہیں - تذکرہ نگار لکھتے ہیں کہ وہ عربی میں بھی شعر کہتی تھی - اس کا کوئی عربی شعر تو نہیں ملتا، البتہ اس کے بعض فارسی اشعار اس بات کی تصدیق ضرور کرتے ہیں:

همه عاشقان شکسته دل که دهند جان بره ولا
جذبات شوقک الجمت بسلاسل الغم و البلا

تیرے وفور شوق نے غم و الم کی زنجیروں کی لگام چڑھا دی ہے تاکہ سارے شکستہ دل عاشق محبت کی راہ میں جان دے دیں۔

اگلے شعر میں آیا ہے اگر وہ محبوب مجھ بے گناہ کے قتل کرنے کو تلوار لیے اٹھ کھڑا ہوا ہے تو جو اس کی منشا ہو، میں اس پر راضی ہوں (دیکھیے مقبول بیگ بدخشانی: ادب نامہ ایران، بار ثانی ص ۴۲۶ ببعد)۔

قرۃ العین طاہرہ کے اشعار فصاحت و بلاغت کا بہترین نمونہ ہیں، ان میں بلند خیالی بھی ہے اور شوکت الفاظ بھی، وحدت و فنا کا متصوفانہ رنگ بھی غزلیات میں جھلکتا ہے - اشعار دلی جذبات کی حدت و ہیجان کا پتا دیتے ہیں - ہر شعر داخلیت اور ذاتیت کا مظہر ہے - قرۃ العین کی غزل جسے علامہ اقبال نے جاوید نامہ میں جگہ دی ہے، اس کا مطلع درج ذیل ہے ؎

گر بتو افتدم نظر چهره بچهره رو برو
شرح دهم غم ترا نکته به نکته مو بمو

برصغیر پاکستان و ھند کے مشہور نقاد، مورخ، ادیب اور شاعر محمد شبلی نعمانی (۱۸۵۷-۱۹۱۳ء) کے عظیم کارنامے دراصل اردو نثر میں ہیں، لیکن اردو اور فارسی میں انہوں نے شاعری بھی کی ہے - فارسی میں ان کی غزلیات کا مجموعہ کلیات شبلی کے نام سے دستیاب ہے، جو ان کے حسن ذوق کی یادگار ہے - اس میں ۸۴ مکمل غزلیں ہیں، اور کچھ نامکمل غزلیں بھی ہیں - ان کی غزلیات قلبی کیفیات کا پتا دیتی ہیں - ان میں روانی، برجستگی، سرخوشی

اور رجائیت بھی ہے۔ بعض غزلوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ بیتی بیان کر رہے ہیں۔ مولانا کی شاعری کی خصوصیات یہ بھی ہیں کہ انہوں نے سبک ہندی کی پیروی نہیں کی، جو اس وقت بھی لوگوں کو بہت پسند تھا۔ ان کی غزلیں بہت صاف، فصیح اور رواں ہیں، لیکن ان کے مضامین واردات قلب تک محدود ہیں.

غلام قادر گرامی (۱۸۵٦ - ۱۹۲۷ء) کے فارسی کلام کے دو مجموعے شائع ہو چکے ہیں جن میں ایک دیوان ہے جو زیادہ تر غزلیات پر مشتمل ہے۔ انہوں نے اکثر غزلیں مشہور شعرا کی تقلید میں لکھی ہیں، یہاں تک کہ بحر بھی ان کے وہی ہیں، عاشقانہ تصوف کی روائتی فضا میں بھی انہوں نے غزل سرائی کی ہے۔ ان کی غزلیں حافظ اور نظیری کی صدائے بازگشت معلوم ہوتی ہیں.

مآخذ: (۱) شمس قیس رازی: المعجم فی معاییر العجم، گب میموریل، مطبوعہ لندن؛ (۲) اللہ داد فیضی: مدارالافاضل، مطبوعہ لاہور؛ (۳) نظامی عروضی سمرقندی: چہار مقالہ، بکوشش ڈاکٹر محمد معین، ۱۳۳۱ ش؛ (۴) گب: *A History of Ottoman Poetry*، ج ۱؛ (۵) علامہ اقبال: پیام مشرق؛ (٦) ڈاکٹر سید عبداللہ: "تازہ گوئی" در المعارف جولائی ۱۹٦۸ء؛ (۷) مرزا مقبول بیگ بدخشانی: ادب نامہ ایران، بار دوم، تاریخ ندارد؛ (۸) رضا زادہ شفق: تاریخ ادبیات ایران، تہران ۱۳۴۲؛ (۹) ظہیر الدین بابر: تزک بابری، مطبوعہ ملک الکتب، بمبئی؛ (۱۰) علی قلی والہ داغستانی: ریاض الشعرا (خطی)، پنجاب یونیورسٹی لائبریری، شمارہ ۱۷ بی ایف؛ (۱۱) ملا عبدالباقی نہاوندی: مآثر رحیمی، ج ۲؛ (۱۲) ابوالفضل: اکبر نامہ، مطبوعہ نولکشور، ج ۲؛ (۱۳) آقائے شہابی: روابط ادبی ایران و ہند، تہران؛ (۱۴) ذبیح اللہ صفا: تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، تہران ۱۳۳۸؛ (۱۵) شبلی نعمانی: شعر العجم، جلد ۴؛ (۱٦) مقبول بیگ بدخشانی: "امیر خسرو کا فکر و فن" در صحیفہ، اپریل ۱۹۷۱ء، ص ٦۳ ببعد؛ (۱۷) E. G. Browne: *A literary History of Persia*، جلد ۱ - ۴، بمدد اشاریہ۔ (مرزا مقبول بیگ بدخشانی رکن ادارہ نے لکھا).

[ادارہ]

غزنه [غزنی یا غزنین]: مشرقی افغانستان کا ایک شہر، جو کابل سے ۹۰ میل/۱۴۵ کیلومیٹر جنوب مغرب میں، ۱۸ - ٦۸ درجے عرض بلد اور ۳۳ - ۴۴ درجے طول بلد پر ۷۲۸۰ فٹ بلندی پر واقع ہے.

(قیاس ہے کہ) شہر کا قدیم نام غزنک یا گنجہ (خزانہ) ہوگا، جو آگے چل کر "مشرقی - ایرانی" زبان میں۔ نز۔ نج۔ "زن" سے تبدیل ہو گیا ہوگا۔ اس اشتقاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ زمانہ قبل از اسلام میں غزنہ زابلستان کے نواح کا مرکزی شہر ہوگا۔ غزنی (موجودہ نام) اور قدیم نام غزنیک اور غزنین ہے، کیونکہ جغرافیہ نویس مسعودی اور حدود العالم (آخر چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی) کے گم نام مصنف نے شہر کا نام غزنین لکھا ہے اور بقول یاقوت یہی نام قرین صواب ہے.

شہر کا قدیم ترین تذکرہ دوسری صدی عیسوی میں بطلیموس کے ہاں ملتا ہے، جس نے شہر گزانہ زکہ کے نام سے کابل سے گیارہ سو ستدیہ Stadia دور شمال میں بتایا ہے۔ زمانہ مابعد کے حملہ آوروں، مثلاً کشان اور ہنوں کے عہد میں بھی یہ اہم شہر رہا ہوگا۔ چینی اور بدھ سیاح ہیون سانگ (ساتویں صدی عیسوی) نے شہر کا ذکر غزنک کے نام سے کیا ہے اور اسے زابلستان کا مرکزی شہر بتایا ہے.

یہاں کے باشندے بدھ مت سے بھی آشنا تھے کیونکہ غزنی کے قریب کھدائی سے بدھوں کا

ایک مقام دریافت ہوا ہے، جہاں سے بدھ کے مٹی کے بت دستیاب ہوئے ہیں۔ یہ امر ملحوظ خاطر رہے کہ A. Bombaci نے *East and West*، ج ۷ (۱۹۵۷ء)، ص ۲۵۵ تا ۲۵۵ میں ان مقامات کو جن کا ذکر بطلمیوس اور ھیون سانگ نے کیا ہے، غزنہ ماننے میں تامل ظاہر کیا ہے۔

اسلام کی ابتدائی تین صدیوں میں غزنہ کی تاریخ دھندلکے میں پنہاں رہی ہے۔ خراسان اور سیستان کے عرب والیوں کی افواج عبدالملک کے زمانہ خلافت میں زابلستان میں داخل ہو کر مقامی حکمران زنبیل سے جنگ آزما ہوئیں، جس کا گرمائی مقام زابلستان تھا (البلاذری: فتوح البلدان، ص ۳۹۴؛ الطبری، ۲: ۳۸۸)۔ علاقے کی آبادی اصلاً ایرانی تھی لیکن ان میں ترک اور وسطی ایشیا کی اقوام بھی تھیں، جو پہلے حکمرانوں کے ساتھ چلی آئی تھیں۔ رستم کا وطن ہونے کی بنا پر زابلستان کا ذکر شاہنامہ میں سر زمین دلاوران کے طور پر آیا ہے۔ تیسری صدی ھجری / نویں صدی عیسوی میں یعقوب بن لیث صفاری اور اس کے بھائی عمرو بن لیث کی فوجیں یلغار کرتی ہوئی غزنہ اور کابل تک پہنچ گئیں۔ انہوں نے زنبیل کو شکست فاش دی۔ چوتھی صدی ھجری/دسویں صدی عیسوی میں غزنہ پر سامانیوں کی عملداری قائم ہو گئی اور اس زمانے سے غزنہ کے واقعات تاریخ کی روشنی میں آنے لگے۔

۳۵۱ھ/ ۹۶۲ء میں ایک سامانی غلام، الپتگین، نے جو فوج کا کماندار بھی تھا، فوج لے کر غزنہ پر چڑھائی کر دی اور مقامی حاکم ابو علی لویک یا انوک کو، جو ھندو شاھی کابل شاہ کا داماد بیان کیا جاتا ہے، شکست دے کر خود اپنی حکومت قائم کی۔ ۳۶۶ھ/ ۹۷۷ء میں ایک دوسرے غلام، سبکتگین، نے غزنہ میں اقتدار حاصل کر لیا اور غزنوی خاندان کی طرح ڈالی۔ اس زمانے سے غزنہ کی دو صد سالہ شان و شوکت کا آغاز ہوا۔ اب غزنہ ایک وسیع مملکت کا دارالسلطنت تھا، جو سلطان محمود کی وفات (۴۲۱ھ/ ۱۰۳۰ء) پر مغربی ایران سے گنگا کی وادی تک پھیلی ہوئی تھی، اور اسلامی اور ھندی مملکت کے درمیان سرحدی علاقوں میں اسے کابل سمیت ممتاز حیثیت حاصل تھی۔ ابن حوقل (بار ثانی، ص ۴۵۰) کا بیان ہے کہ الپتگین کی فوج کی آمد اور ھندوستان سے عارضی سیاسی تعلقات کے انقطاع کے سبب غزنہ اور ھندوستان کے درمیان تجارت میں خلل نہیں پڑا اور غزنہ کئی صدیوں تک غیر مسلم ھندوستان کے کنارے پر ایک سرحدی قلعہ بنا رہا۔ مسعود اول (۴۲۱ھ/ ۱۰۳۰ء تا ۴۳۲ھ/ ۱۰۴۱ء) کے زمانے میں بھی غزنہ کے غازیوں کا ایک سالار یا کماندار ہوا کرتا تھا (البیہقی: تاریخ مسعودی، طبع غنی و فیاض، طہران ۱۳۲۴ھ/ ۱۹۴۵ء، ص ۲۵۴) نیز دیکھیے نظامی عروضی: چہار مقالہ، مقالہ اول، حکایت (۵) جس میں محمود کے زمانے میں لمغان کے قریبی شہر پر غیر مسلموں کے حملے کا ذکر ہے۔

چوتھی صدی ھجری / دسویں صدی عیسوی کے مابعد کے جغرافیہ نویس لکھتے ہیں کہ غزنہ، ھند کے ساتھ تجارت کا مرکز بنا ہوا تھا۔ تاجروں کا جمگھٹا رہتا تھا۔ یہاں کے باشندے خوشحال اور فارغ البال تھے۔ جغرافیہ نویس تفصیل سے یہ بھی ذکر کرتے ہیں کہ غزنہ مہلک اور مضر کیڑے مکوڑوں سے محفوظ تھا اور اس کی آب و ہوا صحت بخش تھی۔ سردیوں میں بہت برف پڑتی تھی۔ مورخ البیہقی نے لکھا ہے کہ ایک دفعہ ۴۲۲ھ/ ۱۰۳۱ء کے موسم گرما میں دھواں دھار بارش سے غزنہ کے نواحی قصبے افغان شال ندی میں سیلاب آ گیا۔ جو اس کے کنارے

توڑ کر پل کو بہا لے گیا اور بہت سی کاروان سراؤں، منڈیوں اور مکانات کو تباہ کر گیا۔ غزنہ کی اراضی زیادہ زرخیز نہ تھی۔ اس میں چند ہی باغات تھے لیکن زابلستان کا نواحی علاقہ بڑا سرسبز تھا، جس کی وجہ سے شہر میں اشیائے صرف کی فراوانی رہتی تھی۔ الثعالبی نے غزنہ کے علاقے کی خصوصیات کا ذکر کرتے ہوئے امیری سیبوں کی خاص نشان دہی کی ہے۔ فخر مدبر مبارک شاہ نے غزنہ کی بڑی بڑی ناشپاتیوں کا ذکر کیا ہے جو ''بیل امرود'' کہلاتی تھیں۔

المقدسی نے سبکتگین کے زمانے میں غزنی کے شہر کا نقشہ کھینچا ہے۔ اس کے مطابق شہر کے عین وسط میں قلعہ تھا (جسے آج کل بالا حصار کہتے ہیں)۔ قلعہ کے ساتھ ہی حکمران کا محل تھا۔ خاص شہر مدینہ کہلاتا تھا، جس میں چند منڈیاں تھیں۔ شہر کے ارد گرد فصیل تھی اور اس میں چار دروازے تھے۔ شہر کے نواح میں ایک قصبہ تھا، جو ربض کہلاتا تھا۔ اس میں منڈیاں اور مکانات تھے۔ قلعہ اور مدینہ (شہر) یعقوب اور عمرو بن لیث نے بنایا تھا (البیہقی، ص ۲۶۲)۔ غزنہ میں اطالیہ کے کھدائی کے ستز نے انکشاف کیا ہے کہ سر بر آوردہ اشخاص کے مکانات پہاڑ کی ڈھلوانوں پر موجودہ شہر کے مشرق میں اس راستے پر تھے، جو سلطان محمود کے مقبرے روضۃ السلطان کو جاتا تھا۔ اس علاقے میں آرائشی دو خشتی مینار بھی تھے، جنہیں مسعود سوم اور بہرام شاہ ثانی نے تعمیر کرایا تھا، ہو سکتا ہے کہ یہ مینار مساجد کے ہوں، نہ کہ فتح کے مینار، جیسا کہ غزنہ میں پہلے آنے والے یورپی سیاحوں نے سمجھ لیا تھا۔ یہاں ایک خوبصورت محل کا مقام بھی دریافت ہوا ہے۔ البیہقی نے لکھا ہے کہ افغان شال میں محمود کا صد هزار باغ اور فیروزی محل تھے، جہاں کہ اسے وفات کے بعد دفن کیا گیا۔ سلطان محمود کے بیٹے مسعود نے یہاں ۴۲۲ھ/ ۱۰۳۰ - ۱۰۳۱ء میں اپنے نقشے کے مطابق ایک نیا محل تعمیر کرانے کے لیے ہندوستان سے لائے گئے تعمیری سامان کو استعمال کیا۔ ۴۰۹ھ/ ۱۰۱۸ء کی قنوج اور متھرا کی فتوحات سے حاصل کردہ مال غنیمت کو محمود نے غزنہ میں ایک نئی جامع مسجد کی تعمیر پر خرچ کرنے کا فیصلہ کیا۔ یہ جامع مسجد عروس الفلک کے نام سے مشہور تھی۔ اس کے ساتھ ایک مدرسہ بھی تھا جس کے کتاب خانے کے لیے کتابیں خراسان اور مغرب سے لائی گئی تھیں (العتبی - المنینی، ۲: ۲۹ تا ۳۰)۔ محمود کے تعمیراتی کاموں میں ایک فیل‌خانہ بھی شامل تھا، جس میں ایک ہزار ہاتھیوں کے رہنے کی گنجائش تھی۔ اس کے ساتھ ہی خدمت گاروں کے لیے مکانات تھے۔ ضلع میں آبپاشی کے لیے بہت سے بند باندھے گئے تھے۔ ان میں سے ایک بند آج بھی موجود ہے، جو بند سلطان کہلاتا ہے اور شہر کے شمال میں چند میل کے فاصلے پر ہے۔ یہ امر قرین قیاس ہے کہ اوائل کے غزنویوں نے دستکار اور کاریگر ایران اور ہندوستان سے درآمد کیے تھے کیونکہ خود زابلستان ان ہنرمندوں سے محروم چلا آ رہا تھا۔

غزنویوں سے مغربی مقبوضات چھن گئے تو غزنہ اور لاهور ان کے دو بڑے مرکز بن گئے اور سکے بھی ان دونوں شہروں میں ضرب ہوتے رہے۔ چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی کے نصف اوّل میں سلجوق افواج نے دوبارہ قبضہ کیا (۵۱۰ھ/ ۱۱۱۷ء تا ۵۲۹ھ/ ۱۱۳۵ء)۔ لیکن اس سے بھی بڑی تباہی ۵۴۵ھ/ ۱۱۵۰ - ۱۱۵۱ء میں ہوئی، جب غور کے علاء الدین حسین نے اپنے دو بھائیوں کے قتل کے انتقام میں جنہیں بہرام شاہ غزنوی نے مروا ڈالا تھا، غزنہ کو جلا کر تباہ کر دیا۔

اس تباہی پر علاء الدین حسین کا لقب جہاں سوز پڑ گیا۔ کچھ عرصے کے بعد شہر نے کسی حد تک اپنی سابقہ عظمت حاصل کر لی۔ ۵۵۸ھ/ ۱۱۶۳ء میں غزنہ ہمیشہ کے لیے غزنویوں کے ہاتھ سے نکل گیا اور خراسان کے غزوں کی ایک جماعت کے قبضے کے بعد غوریوں کے قبضۂ اقتدار میں آ گیا اور سلطان معزالدین محمد کا دارالسلطنت قرار پایا۔ ۵۹۹ھ/ ۱۲۰۳ء میں اس کی وفات کے بعد غوریوں کے ایک ترک غلام اور کماندار تاج الدین یلدز نے مختصر عرصے کے لیے اس پر اپنا اقتدار قائم کر لیا، لیکن ۶۱۲ھ/ ۱۲۱۵-۱۶ء میں غوریوں کی جگہ لینے والے خوارزم شاہیوں نے اس پر قبضہ کر لیا۔ ان کے والی جلال الدین منکبرتی کا زمانۂ ولایت مختصر سا رہا۔ ۶۱۸ھ/ ۱۲۲۱ء میں چنگیز خانی مغول نے جلال الدین منکبرتی [رک بآن] کو ہندوستان فرار ہونے پر مجبور کرنے کے بعد شہر کو جلا کر تباہ کر دیا۔

اس زمانے میں غزنویوں کی حقیقی شان و شوکت کا خاتمہ ہو گیا۔ اب غزنہ میں سکّوں کا ضرب ہونا بند ہو گیا۔ ایلخانیوں کے عہد حکومت میں ہرات کے کمرت حکمران معزالدین حسین نے غزنہ پر قبضہ کر لیا۔ ۸۰۳ھ/ ۱۴۰۱ء میں تیمور نے اپنے پوتے پیر محمد بن جہانگیر کو غزنہ جاگیر میں دے دیا اور وہ اس کو فوجی مرکز بنا کر ہندوستان پر یورش کرتا رہا۔

۹۱۰ھ/ ۱۵۰۴ء میں بابر غزنہ کے سامنے نمودار ہوا اور اس کے حاکم مقیم بن ذوالنون ارغون کو قندھار چلے جانے پر مجبور کر دیا۔ بابر کے زمانے میں شہر کی جو کیفیت تھی، اس نے اس کا ذکر اس طرح کیا ہے: یہ چھوٹا سا شہر ہے، جہاں زراعت دشوار ہے۔ صرف تھوڑے سے انگور، خربوزے اور سیب پیدا ہوتے ہیں۔ وہ حیران ہو کر لکھتا ہے کہ یہ گمنام سا مقام ایک وسیع اور طاقتور سلطنت کا صدر مقام کیسے بن گیا تھا۔ مغلوں اور دوسرے افغان خانوادوں کے عہد میں اسے کوئی نمایاں مقام حاصل نہیں ہو سکا۔ ۱۰۵۹ھ/ ۱۶۴۹ء میں ایرانی فوج نے غزنہ کا محاصرہ کر لیا، لیکن قندھار کھو جانے کے باوجود اورنگ زیب مقابلے پر ڈٹا رہا۔ نادر شاہ نے کابل پر قبضے اور دہلی پر حملے سے ایک سال قبل ۱۱۵۱ھ/ ۱۷۳۸ء میں اس شہر پر قبضہ کر لیا تھا۔ ۱۱۶۰ھ/ ۱۷۴۷ء میں نادر شاہ کے قتل کے بعد احمد شاہ درانی نے غزنہ اور کابل کو ہندوستان پر حملوں کے لیے فوجی مستقر بنائے رکھا۔ ۱۸۳۹-۴۲ء کی پہلی افغان۔ انگریز جنگ کے دوران انگریزوں نے دوبارہ شہر کو فتح کر لیا۔ دوسری بار جب قبضہ ہوا تو انگریز کمانڈر نے اس وقت کے گورنر جنرل لارڈ ایلن برا کی استدعا پر سومنات کے دروازے ہندوستان واپس بھجوا دیے۔ کہا جاتا ہے کہ آٹھ صدی پہلے یہ دروازے سلطان محمود غزنوی ہندوستان سے لایا تھا۔

آج کل غزنہ ایک اوسط درجے کا شہر ہے۔ یہ کابل سے قندھار جانے والی سڑک پر واقع ہے، اور مشرق کی طرف گردیز، ماتون، ارگون اور ٹوچی جانے والی سڑکوں کا مقام اتصال ہے۔ یہ غزنہ کی ولایت کا انتظامی مرکز بھی ہے۔ باشندوں کی اکثریت سنی ہے اور ان کی زبان فارسی ہے (روس کے حالیہ قبضے کے بعد شہر پر بڑی تباہی نازل ہوئی ہے شہر کے بہت سے مقامات بم باری سے برباد ہو چکے ہیں اور بہت سے باشندے نقل مکانی کر کے ایران چلے گئے ہیں)۔

مآخذ: (الف) تاریخی: بنیادی مصادر، العتبی اور البیہقی (اوائل غزنوی عہد)؛ ابن الاثیر، نظامی عروضی، جوینی اور جوزجانی (مابعد کے غزنوی، غوری اور مغول عہد کے لیے)؛ ثانوی ماخذ: (۱) Pauly Wissowa، ۷: ۸۸۷

بذیل مادہ گزک (Kiessling)؛ (۲) E. Benveniste: Le nom de la ville de Ghazna، در JA، ج ۲۱۱ (۱۹۳۰ء)، ص ۱۰۱ تا ۱۰۳؛ (۳) Marquart: ایرانشہر، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۲۹۳ تا ۲۹۸؛ (۴) وہی مصنف: Das Reich Zābul، در Festschrift E. Sachau، برلن ۱۹۱۵ء، ص ۲۵۷ تا ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۷۳؛ (۵) M. Nazim: The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna، کیمبرج ۱۹۳۱ء، ص ۱۶۶ تا ۱۶۷؛ (۶) C. E. Bosworth: The Ghaznavids: Their empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040، ایڈنبرا ۱۹۶۳ء، ص ۳۰ ببعد، ۱۲۳ تا ۱۳۱؛ (۷) I. M. Shafi: Fresh light on the Ghazanvids، در Islamic Culture، ۱۲ (۱۹۳۸ء)، ص ۱۸۹ تا ۲۳۴؛ (۸) A. Bombaci: Ghazni، در East and East، سلسلہ جدیدہ، ۸ (۱۹۵۷ء)، ص ۲۴۷ تا ۲۵۹؛ (۹) Sir T. Holdich: The gates of India، لنڈن ۱۹۱۰ء؛ (۱۰) Sir P. Sykes: History of Afghanistan، لنڈن ۱۹۴۰ء۔

ب۔ جغرافی: سیاحوں کے بیانات (۱) الاصطخری، ص ۲۸۰؛ (۲) ابن حوقل، بار دوم، ص ۴۵۰؛ (۳) حدود العالم، ص ۱۱۱، ۳۴۳ تا ۳۴۷؛ (۴) المقدسی، ص ۲۹۶ تا ۲۹۷، ۳۰۳ تا ۳۰۴؛ (۵) الثعالبی: لطائف المعارف، طبع de Jong، ص ۱۲۲ تا ۱۲۳؛ (۶) یاقوت: معجم البلدان، ۲: ۴۰۰ تا ۴۰۵، ۳: ۸۹۷؛ (۷) القزوینی: آثار البلاد، بیروت ۱۳۸۰ھ/ ۱۹۶۰ء، ص ۳۴۸ تا ۳۴۹؛ (۸) ابن بطوطہ، ۳: ۸۸ تا ۸۹؛ (۹) حمد اللہ مستوفی: نزہۃ القلوب، ص ۱۳۶ تا ۱۳۷؛ (۱۰) بابر نامہ، مترجمہ Beveridge، ص ۲۱۷ تا ۲۱۹؛ (۱۱) Le Strange، ص ۳۴۸ تا ۳۴۹؛ (۱۲) G. T. Vigne: A personal narrative of a visit to Ghazni, Kabul and Afghanistan، لنڈن ۱۸۴۰ء؛ (۱۳) C. Masson: Narrative of various journeys in Baluchistan, Afghanistan and the Punjab، لنڈن ۱۸۴۲ء؛ (۱۴) J. Humlum et al., La geographie de L'Afghanistan: etude d'un pays aride، کوپن ہیگن ۱۹۵۹ء، ص ۱۱۷ تا ۱۱۸، ۱۱۳ تا ۱۳۰۔

ج۔ اثریاتی، تعمیراتی، کتباتی اور مسکوکاتی ماخذ: (۱) E. Thomas در JRAS، ۱۸۴۸، ۱۸۶۰؛ (۲) Lane-Poole: Catalogue، ج ۱؛ (۳) S. Flury: Das Schriftband an der Ture des Mahmud von Ghazna 998-1030، در Isl.، ۸ (۱۹۱۸ء)، ص ۲۱۳ تا ۲۲۷؛ (۴) وہی مصنف: Le decor epigraphique des monuments de Geazna، در Syria، ج ۶ (۱۹۲۰ء)، ص ۶۱ تا ۹۰؛ (۵) A. Godard: Ghazni، در Syria، ج ۶، (۱۹۲۵)، ص ۵۸ تا ۶۰؛ (۶) D. Sourdel: Inventaire des monnaies musulmanes anciennes du Musee de Caboul، دمشق ۱۹۵۳ء؛ (۷) J. Sourdel-Thomine: Deux minarets d' epoque Seljoukide en Afghanistan، در Syria، ج ۳۰، (۱۹۵۳ء)، ص ۱۰۸ تا ۱۲۱؛ (۸) A. Bombaci و U. Scerrato: Summary report on the Italian Archaeological Mission in Afghanistan، در East aud West، سلسلہ جدیدہ، ج ۱۰ (۱۹۵۹ء)، ص ۳ تا ۵۵؛ (۹) Bombaci: Ghaznavidi، در Enciclopedia Universale dell 'Arte، وینس - روم، ج (۶)، ص ۶ تا ۱۵ (مقالہ نگار غزنہ کی جامع مسجد عروس الفلک کے مطالعے پر بھی ایک رپورٹ تیار کر رہا ہے)؛ (۱۰) Scerrato: Islamic glazed tiles with moulded decoration from Ghazni، در East and West، سلسلہ جدیدہ، ج ۱۳ (۱۹۶۲ء)، ص ۲۶۳ تا ۲۸۷۔

(C. E. BOSWORTH)

* **غزنہ**: (۱) ۱۸۸۱ء میں ستوارٹ Stuart کے زیر قیادت برطانوی لشکر یہاں سے گزرا اور بعد ازاں کابل سے قندھار جاتے ہوئے رابرٹس Roberts بھی اس شہر سے گزرا۔ پچھلے چھ سالوں

میں پرانے قلعہ بند شہر اور اس قلعے کے نیچے میدان میں ایک جدید طرز کے شہر کی بنیاد رکھی جا چکی ہے اور یہ بیرونی دنیا کے ساتھ ٹیلی فون اور ایسی سڑکوں کے ذریعے مربوط ہے جن پر موٹرگاڑیاں چل سکتی ہیں۔

[غزنہ کا نام سکوں اور عربی وقائع میں ملتا ہے۔ اس کا نام غزنین طبقات ناصری اور دیگر تواریخ، مثلاً فرشتہ میں آیا ہے۔ اب آخری نون کو گرا دیا گیا ہے اور صرف غزنی لکھا جاتا ہے۔ آج کل یہ ولایت غزنی کا صدر مقام اور اس شاہراہ پر افغانستان کا سب سے بڑا شہر ہے جو کابل کو قندھار سے ملاتی ہے۔ اس کا شمار ملک کے بڑے تجارتی اور صنعتی مراکز میں ہوتا ہے۔ یہ مویشیوں، سمور، ریشم اور غلے کی اہم منڈی ہے یہاں کی پیداوار زیادہ تر اناج، انگور اور دیگر پھلوں پر مشتمل ہے۔ ۱۹۷۰ء کی مردم شماری کے مطابق اس کی آبادی ۴۳۳۲۲ تھی۔

غزنی کی ولایت مشرقی افغانستان میں واقع ہے۔ اس کے شمال میں بامیان، مشرق میں پاکتیا، جنوب میں زابل اور مغرب میں ارزگان کی ولایات ہیں۔ ولایات غزنی کا مغربی حصہ پہاڑی اور باقی علاقہ سطح مرتفع ہے۔ موسم سرما میں سخت سردی اور بہت برفباری ہوتی ہے۔ گرمی کے موسم میں اکثر آندھی آتی ہے۔ لوگ عام طور پر زراعت پیشہ ہیں اور زیادہ تر گندم، جو اور سبز چارے کی کاشت ہوتی ہے۔ آبادی بارہ لاکھ سے زیادہ اور بیشتر ہزارہ اور غلزئی قبائل پر مشتمل ہے۔ یہ لوگ زیادہ تر فارسی بولتے ہیں اور سنی المذہب ہیں۔ روس نواز ببرک کارمل کی حکومت کے خلاف برسر پیکار حریت پسند افغان مجاہدین کی سرگرمیوں کے ایک مرکز کے طور پر اس علاقے کا ذکر آج کل (۱۹۸۰ء۔۱۹۸۱ء) اکثر اخبارات میں آ رہا ہے]۔

مآخذ: (۱) وو، لائیڈن، بار اول، بذیل مادّہ، از M. Longworth Dames و وو، لائیڈن، بار دوم، بذیل مادّہ، از C. E. Bosworth؛ نیز رک بہ محمود ابن سبکتگین، از T. W. Haig؛ (۲) *Encyclopaedia Britannica*، ۱۹۷۴ء، ۱: ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۳ و *Micropaedia*، ۴: ۵۲۰؛ (۳) البلاذری: فتوح البلدان؛ (۴) گردیزی: زین الاخبار؛ (۵) العتبی: تاریخ یمینی؛ (۶) بیہقی: تاریخ سبکتگین؛ (۷) منہاج سراج: طبقات ناصری؛ (۸) Marquart: در *De Groot Festschrift Edward Sachau*، ۱۹۱۵ء، ص ۲۴۸؛ (۹) Ghirschman: *Les Chionites—Hephtalites*، ۱۹۴۸ء؛ (۱۰) محمد ناظم: *Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*، ۱۹۳۱ء؛ (۱۱) محمد شفیع، در *Islamic Culture*، ۱۲ (۱۹۳۸ء): ۱۸۹؛ (۱۲) غلام مصطفی خاں، در مجلۂ مذکور، ۲۳ (۱۹۴۹ء): ۱۵۲ – ۱۹۹؛ (۱۳) Godard: *Ghazni*، در *Syria*، ۱۹۲۵ء، ص ۵۸؛ (۱۴) S. Flury: *Le Decor Epigraphique des Monuments de Ghazna*، در مجلۂ مذکور، ص ۶۱؛ (۱۵) وہی مصنف: *Das Schriftband an der Ture dss Mahmud von Ghazna*، در *Islam*، ۸ (۱۹۲۸ء) ۲۱۰؛ (۱۶) A. Godard: *L' Art Ghaznevide*؛ (۱۷) J. Godard: *L' Inscription du Minaret de Masud III a Ghazna*، در آثار ایران، ۱ (۱۹۳۶ء): ۳۶۷؛ (۱۸) Diez: *Die Siegesturme in Ghazni Als Weltbilder*، در *Kunst des Orientes*، ۱ (۱۹۵۰ء): ۳۷؛ (۱۹) Schlumberger: *Le Palais Ghaznavide de Lashkari Bazar*، در *Syria*، ۲۹ (۱۹۵۲ء): ۲۵۱؛ (۲۰) Sourdel و Thomine: *Deux Minarets d' Epoque Seljoukide en Afghanistan*، در *Syria*، ۳۰ (۱۹۵۳ء): ۱۰۸ ببعد؛ (۲۱) Bombaci: *Introduction to the Excavations at Ghazna*، در *East and*

West، ۸ (۱۹۵۷ء)، ۲۳۷ تا ۲۰۹)؛ (۲۲) Scerrato: *The First Two Excavation Campaigns at Ghazna*، در مجلۂ مذکور؛ (۲۳) Thomas: *Coins of the Kings of Ghazni*، ۱۸۴۸ء؛ (۲۴) بابر نامہ، مترجمہ Erskine؛ (۲۵) Vigne: *Ghazni and Afghanistan*، ۱۸۴۰ء؛ (۲۶) Masson: *Travels*، ۱۸۴۴ء؛ (۲۷) Holdich: *Gates of India*، ۱۹۱۰ء؛ (۲۸) Kaye: *History of War in Afghanistan*، ۱۸۷۴ء، بار سوم؛ (۲۹) Dollot: *L'Afghanistan*، ۱۹۳۷ء؛ (۳۰) Pauly—Wissowa، ۷: ۸۸۴؛ (۳۱) E. Benveniste: *Le Nom de la ville de Ghazna*، در JA، ۲۲۱ (۱۹۳۵ء)؛ ۱۳۱ تا ۱۳۴؛ (۳۲) Marquart: *Eransahr*، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۲۹۳ تا ۲۹۸؛ (۳۳) C. E. Bosworth: *The Ghaznavids their empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040*، ۱۹۶۳ء، ص ۳۰ ببعد، ۱۳۳ تا ۱۳۱؛ (۳۴) Sykes: *History of Afghanistan*، لنڈن ۱۹۴۰ء؛ جغرافیائی معلومات کے لیے دیکھیے: (۳۵) الاصطخری، ص ۲۸۰؛ (۳۶) ابن حوقل، ص ۳۰۰؛ (۳۷) حدود العالم، ۳، ۳۳۵ تا ۳۳۷؛ (۳۸) الثعالبی: لطائف المعارف، طبع de Jong، ص ۱۲۲، ۱۲۳؛ (۳۹) یاقوت، ۳: ۴۰۹ ببعد و ۳: ۷۹۸؛ (۴۰) قزوینی: آثار البلاد، بیروت ۱۹۶۰ء، ص ۳۳۸ ببعد؛ (۴۱) حمد اللہ المستوفی: نزهة، ۱۴۲ ببعد۔

([و ادارہ] H. GOETZ)

⊗ **غزنوی، عبداللہ**: غزنی کے ایک محدث عالم جنھیں اپنے عقائد کی بنا پر، پہلے اپنے ملک میں شہر بدر ہونا پڑا اور بالآخر ہندوستان میں؛ کچھ عرصہ دہلی میں قیام کرنے کے بعد پنجاب کے شہر امرتسر (جو اب بھارت میں ہے) میں سکونت اختیار کی اور وہیں ۱۲۹۸ھ / ۱۸۸۱ء میں وفات پائی۔ نزهة الخواطر میں ان کا شجرہ نسب عبداللہ بن محمد بن محمد شریف الغزنوی الشیخ محمد اعظم لکھا ہے (۷: ۳۰۲ و ۳۰۳)۔

موصوف ۱۲۳۰ھ / ۱۸۱۵ء میں قلعہ بہادر خیل کے مقام پر جو شہر غزنی کے مضافات میں واقع ہے پیدا ہوئے (نزهة الخواطر، ۷: ۳۰۲)۔ یہ جگہ افغانستان میں خواجہ ہلال پہاڑ کے قریب ہے۔ والدین نے ان کا نام محمد اعظم رکھا تھا، مگر انھوں نے اپنا نام عبداللہ رکھ لیا۔ ان کا قول ہے: ”محمد کا اسم گرامی حضور علیہ السلام ہی کو زیبا ہے جو ساری کائنات سے زیادہ عظمت رکھنے والے اور تمام مخلوقات سے افضل ہیں۔ میرا نام عبداللہ ہی بہتر ہے (ملفوظات، مخطوطہ میاں غلام رسول، ص ۳۰)۔ ان کے جد امجد محمد شریف ولی کامل تھے، ان کا مزار مرجع خلائق تھا۔ عبداللہ غزنوی کے والد بزرگوار اور جد امجد کا شمار بھی اولیا و صلحاے امت میں ہوتا تھا۔

ان کا خاندان مشہور سادات میں سے تھا، مگر جب ان سے کوئی پوچھتا کہ کیا آپ سید ہیں؟ تو وہ فرماتے کہ لوگ کہتے ہیں کہ ہم سید ہیں لیکن عجم میں انساب کچھ ایسے خلط ملط ہو گئے ہیں کہ سیادت کا حال کچھ معلوم نہیں ہوتا (مخطوطہ)، لیکن یہ از راہ انکسار تھا؛ وہ نسبًا سید ہی تھے۔ ابتدا میں علماے غزنہ سے پڑھتے رہے اور علوم متداولہ کی تحصیل انھوں نے وہیں کی۔ ان کی تیز فہمی اور سلامتی فکر پر لوگوں کو حیرت ہوتی تھی۔ تفسیر و حدیث سے ان کو والہانہ شغف تھا۔ غزنی میں کوئی ایسا مقتدر عالم نہ تھا جس سے آپ کا علمی ذوق تسکین پا سکتا۔ اس لیے وہ شیخ حبیب اللہ قندھاری کے پاس قندھار چلے گئے۔ کچھ مدت ان سے استفادہ کیا اور وطن لوٹ آئے۔ اس کے بعد جب کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا تو انھیں کو لکھ بھیجتے۔ کچھ مدت کے بعد انھوں نے ایک بار پھر قندھار کا سفر کیا اور بعض اشکالات

کے حل کے لیے اپنے شیخ کے پاس حاضر ہوئے۔ شیخ قندھاری کو تعجب ہوتا کہ یہ شخص محض چند مسائل پوچھنے کے لیے اتنی لمبی مسافت طے کرتا ہے۔ دوسری بار جب وہ شیخ حبیب اللہ سے رخصت ہونے لگے تو انھوں نے فرمایا کہ قندھار تمھارے شہر سے بہت دور ہے اور تمھیں یہاں تک آنے میں سخت تکلیف اٹھانی پڑتی ہے؛ یہ زحمت نہ اٹھایا کیجیے۔ اس پر شاگرد رشید نے عرض کیا: میرا آنا دین کی خاطر ہے اور سفر کی یہ صعوبتیں تو اپنی عاقبت سنوارنے کے لیے جھیلتا ہوں۔

منازل سلوک: ایک بار وہ اپنے دادا محمد شریفؒ کی قبر پر گئے جو اس علاقے میں مرجع خلائق تھی، تو القا ہوا "لا الٰہ غیرک": انھوں نے گمان کیا کہ یہ ورد وظیفہ کے لیے سکھایا گیا ہے۔ لیکن بعد میں ایقان ہوا کہ وہ اللہ کی طرف سے اشارہ تھا کہ اس کے سوا کسی دوسرے کی طرف رجوع کرنا یا استعانت شرک ہے۔ ساری توجہ صرف اللہ ہی کی طرف کرنی چاہیے۔ یہ خیال ان کے دل میں راسخ ہو گیا کہ بزرگوں کے مزاروں پر اس نیت سے جانا کہ کوئی مطلب حاصل ہو جائے توحید میں رخنہ ڈالتا ہے اور کلمہ شہادت کے منافی ہے۔ جب جوان ہوئے تو ان کو عنایت ربانی اور جذبہ غیبی نے پا لیا اور اللہ کے سوا ہر چیز سے بیزار ہو گئے اور اپنے رب کی طرف ہمہ تن متوجہ ہو گئے۔ ان پر لطائف غیبی وارد ہونے لگے اور مرجع خلائق ہو گئے۔

ابتدائے سلوک میں ان پر جذب اس قدر غالب تھا کہ مخلوق سے گریزاں تھے۔ سب رشتہ داروں اور دوستوں سے الگ تھلگ خواجہ ہلال پہاڑ کے ویرانے میں اقامت گزیں ہو گئے تھے، لیکن لوگ اس جگہ بھی پہنچ جاتے تھے۔ اس پر معاصر علما و فضلا حیرت زدہ تھے۔ ان کے فیضان عام کے بارے میں بہت سے واقعات مشہور ہیں۔

امیروں اور دنیا داروں سے آخری دم تک گریزاں رہے اور اپنی اولاد اور دوستوں کو ہمیشہ یہ نصیحت کرتے رہے کہ دنیا داروں کی صحبت سم قاتل ہے۔

افغانستان میں اس وقت عوام و خواص بدعات اور مشرکانہ رسوم میں مبتلا تھے حتی کہ علما اور مشائخ بھی بدعات اور رسوم کو دین سمجھتے تھے۔ عبداللہ غزنوی نے اتباع سنت پر کمر ہمت باندھی اور بدعتوں اور مشرکانہ رسموں کے خلاف آواز بلند کی اور علوم کتاب و سنت کی طرف متوجہ ہوئے۔

جب وہ اپنے استاد حبیب اللہ قندھاری سے علمی اور روحانی استفادہ کے لیے قندھار تشریف لے گئے تو قاضی اور علما آپ کو دیکھ کر بہت خوش ہوئے مگر ملا کٹہ نے ان سے دشمنی کی اور ان کی مخالفت کے درپے ہوا۔

جب انھوں نے خالص توحید اور اتباع سنت کی طرف لوگوں کو دعوت دی اور بدعات اور مشرکانہ رسوم کے خلاف آواز اٹھائی تو خواص و عوام میں سے بہت سے لوگ، علما اور حکام جو پہلے ان کے ارادتمند تھے اب ان کے مخالف ہو گئے اور ایذا رسانی کے درپے ہوئے۔ اس علاقے کے علما ان کے ساتھ مباحثہ کرنے کے لیے اکٹھے ہو گئے، لیکن ان علما نے اعتراف کر لیا کہ وہ غلطی پر ہیں۔ دوسرے علاقوں کے علما نے یہ ماجرا سنا تو وہ بھی ایسے خائف ہوئے کہ ان کے ساتھ گفتگو اور مباحثے کے لیے تیار نہ ہوئے۔ انھوں نے لشکر اکٹھا کیا اور جنگ کا ارادہ کیا، مگر چونکہ ان کے پیرو کار، محبین اور معتقدین بھی بہت تھے، مخالفین آپ کا کچھ نہ بگاڑ سکے۔ ناچار حکام وقت کے پاس انھوں نے شکایت کی اور ان پر طرح طرح کے بہتان باندھے؛ بعض سرداروں کی وساطت سے امیر دوست

محمد خان کے کان میں یہ بات ڈال دی کہ اس شخص کو اگر ایک سال یونہی مہلت دی گئی تو تمھاری بادشاہت کو برباد کر دے گا اور نظام حکومت میں خلل ڈال دے گا ۔ تمام امرا، وزرا اور عہدیدار اس شخص کے معتقد اور مرید ہیں ۔ بعض احباب نے ان کو مشورہ دیا کہ مصلحت اسی میں ہے کہ امیر دوست محمد خان کے طلب کرنے سے پہلے ہی ہم کابل چلے جائیں اور حقیقت حال سے امیر کو آگاہ کر دیں ۔ ان کی مرضی تو نہ تھی، مگر احباب کے پاس خاطر سے کابل روانہ ہو گئے اور امیر دوست محمد خان سے ملاقات کی اور مخالف علما بھی آ گئے ۔ ان علما میں خان ملا درانی اور ملا نصراللہ لوھانی بھی شامل تھے ۔ ان کے علاوہ سیکڑوں علما اکٹھے ہو گئے ۔ ان کے درمیان خفیہ صلاح مشورے کے بعد یہ طے پایا کہ اگر علمی مناظرہ ہوا اور فقہی مباحثہ ہوا تو ہم کبھی اس پر غالب نہ آ سکیں گے ۔ اس کے سوا کوئی تدبیر نہیں کہ اس کے خلاف جھوٹی گواہی دی جائے ۔ اگر بحث تک نوبت پہنچی تو ہم سب کو شرمندگی اور خجالت اٹھانی پڑے گی ۔

ان کے مخالفین نے امیر سے کہا کہ اس شخص کے ساتھ ہم کوئی گفتگو اور مناظرہ نہیں کریں گے ۔ ہم گواہوں کے ذریعے ثابت کریں گے کہ یہ شخص ایسے کلمات بولتا ہے جس سے اس کے کافر اور مرتد ہونے میں کوئی شک و شبہ باقی نہیں رہتا ۔ جھوٹے گواہوں نے گواہی دی کہ یہ شخص حضرت رسول کریم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کا منکر ہے؛ شفاعت کا منکر ہے اور خود نبوت کا مدعی ہے ۔ امیر سمجھ تو گیا کہ یہ سب جھوٹ ہے مگر اس ڈر کے مارے کہ یہ علما ملک میں فساد اور ہنگامہ برپا کریں گے، کہنے لگا مصلحت یہی معلوم ہوتی ہے کہ آپ لوگ اس ملک سے چلے جائیں؛ چنانچہ کابل سے ان کو نکال دیا ۔ اس کے بعد وہ ملک سوات، وہاں سے کوئٹہ اور پھر ہزارہ چلے گئے؛ پھر وہاں سے میاں نذیر حسین محدث سے فیضیاب ہونے کے لیے دہلی پہنچے اور کتب حدیث کی سند ان سے حاصل کی ۔ یہ وہی دور تھا جب ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی برپا ہوئی تھی اور دہلی میں قتل و غارت کا بازار گرم تھا ۔ وہ دہلی سے پنجاب تشریف لائے اور لوگوں کو اللہ کے راستے کی طرف بلانا شروع کیا، کتاب و سنت پر عمل پیرا ہونے کی ترغیب دینے لگے ۔ کچھ عرصہ پنجاب میں قیام فرمانے کے بعد براستہ ڈیرہ اسماعیل خان اپنے وطن واپس تشریف لے گئے ۔ ان کا خیال تھا کہ اتنی مدت گزر گئی ہے، امیر دوست محمد خان کا خیال اب تک بدل چکا ہو گا ۔ ابھی وطن میں ایک مہینہ ہی قیام ہوا ہو گا کہ یکایک امیر دوست محمد خان کے سوار ان کے اخراج کا پروانہ لے کر پہنچے ۔ اس پر وہ ملک ناوہ چلے گئے اور وہاں اقامت کی، مگر امیر دوست محمد خان نے ان کو وہاں سے بھی نکالنے کا حکم بھیج دیا اور ان کو اہل و عیال سمیت یاغستان کے پہاڑوں میں سکونت پذیر ہونا پڑا ۔ اس تمام عرصے میں ان کا عزم و ہمت اور صبر و استقامت قائم رہا ۔

جب ناوہ کے علما کو معلوم ہوا کہ عبداللہ غزنوی یاغستان کے پہاڑی علاقہ میں بےیار و مددگار پڑے ہیں تو سیکڑوں آدمیوں کو ساتھ لے کر ان پر حملہ آور ہوئے؛ ان کے گھروں کو جلا دیا اور ان کے بعض مریدوں کو زخمی کر دیا، مگر ان کی اور ان کے اہل و عیال کی اللہ تعالیٰ نے ایسی حفاظت کی کہ وہ سب اپنے دشمنوں سے سلامت نکل آئے ۔ یہ ۱۸۶۳ء کی بات ہے (*A History*: Percy Sykes ، *of Afghanistan* ، ۲ : ۹۲) ۔ انھی دنوں امیر دوست محمد خاں نے شہر ہرات میں وفات پائی ۔ اس کے بعد

عبداللہ غزنوی اپنے وطن واپس چلے گئے جہاں اکثر باشندے ان کے عقیدت مند تھے ۔ امیر شیر علی خان ملک کا امیر ہوا ۔ اب علما نے امیر شیر علی خان کو بھی ان کے خلاف بھڑکایا، لیکن وہ امیر کے پاس نہ گئے ، البتہ امیر شیر علی خان کے نام ایک خط میں لکھا کہ میں مظلوم ہوں اور حاسدوں نے مجھ پر تہمتیں تراشی ہیں ۔ تمہارے باپ نے مجھے ملک بدر کیا تھا ۔ تم اس بارے میں اپنے باپ کی پیروی نہ کرنا ۔ اس نے جواب میں لکھا کہ میں تمام رعایا کے خلاف ایک شخص کی رعایت نہیں کر سکتا ۔ تم فوری طور پر ہمارے ملک سے باہر چلے جاؤ ۔ اخراج کا حکم نامہ یکایک ملنے پر آپ حیران تھے کہ کس طرف جائیں ۔ جنگل کی ایک غار میں جا کر چھپ گئے اور کچھ دیر وہیں پوشیدہ رہے ۔ اسی زمانے میں امیر شیر علی خان کا تختہ الٹ دیا گیا ۔ اور محمد افضل خان تخت کابل پر متمکن ہوا ۔ مخالف علما نے پھر وہی تہمتیں ان پر لگائیں؛ محمد افضل خان کو آپ کے خلاف اکسایا ۔ یہاں بھی وہی ماجرا پیش آیا ۔ سردار محمد عمر خان کے آدمیوں نے آدھی رات کے قریب مکان کا محاصرہ کر کے انہیں گرفتار کر لیا، لیکن سردار محمد عمر خان نے سابقہ امرا کے برعکس ان کے ساتھ نرمی کا سلوک کیا ۔ سردار محمد عمر نے امیر افضل خان اور اعظم خان کے نام خط لکھا کہ آپ کے حکم کی تعمیل کرتے ہوئے میں نے اس شخص کو گرفتار کر لیا ہے، مگر یہ شخص فقیر اور ولی اللہ ہے اور دنیوی اعتبار سے بالکل بے سر و سامان ہے ۔ بہرحال اپنے حکم سے مطلع فرمائیں ۔ امیر افضل خان اور اعظم خان نے جواب میں لکھا کہ پوری احتیاط کے ساتھ کابل میں ہمارے پاس پہنچا دو ۔ مخالفوں نے یہاں بھی پیچھا نہ چھوڑا: چنانچہ انہیں ان کے دو بیٹوں کے ہمراہ قید کر دیا گیا ۔ امیر افضل خان ۷ اکتوبر ۱۸۶۷ء کو بعارضہ وبا مر گیا اور اس کے بعد امیر اعظم خان تخت پر بیٹھا ۔ (*A History of Afganistan* : Persy Sykes ۲ : ۵۰۷) اس نے اپنے عہد حکومت میں ان کی جلاوطنی کے احکام صادر کیے اور انہیں پیادہ پا پشاور کی طرف نکال دیا گیا ۔

پشاور میں کچھ مدت قیام فرمایا! پھر بعض احباب کی درخواست پر پنجاب کے شہر امرتسر میں تشریف لے آئے اور کتاب و سنت کی تبلیغ و اشاعت میں منہمک ہو گئے ۔ توحید، اتباع سنت اور عقائد صحیحہ پر بہت سی کتابوں اور رسالوں کا فارسی اور اردو زبان میں ترجمہ کرواتے اور عام لوگوں کے فائدے کے لیے چھپوا کر فی سبیل اللہ تقسیم کرتے رہے ۔ آخری عمر میں ہر وقت اللہ ہی کی طرف متوجہ رہتے تھے۔ تسبیح، تحمید اور دعا کے سوا ان کا کوئی دوسرا شغل نہ رہا تھا، یہاں تک کہ ربیع الاول ۱۲۹۸ھ / ۱۸۸۱ء رات اپنے اللہ سے جا ملے اور شہر امرتسر میں دروازہ سلطان ونڈ کے باہر عبدالصمد کاشمیری کے تالاب کے پاس دفن کیے گئے ۔

ان کے بارہ صاحبزادے اور پندرہ صاحبزادیاں تھیں ۔ صاحبزادوں میں نامور ترین مولانا عبدالجبارؒ اور مولانا عبدالواحدؒ تھے ۔ سب محدث تھے اور علم دین اور فقر کی دولت سے مالا مال تھے (محمد ابراہیم : تاریخ اہل حدیث، ص ۷۴۳) ۔

مولوی محمد بن عبداللہ غزنویؒ نے تفسیر ''جامع البیان'' پر عربی حاشیہ لکھا جو میاں فیروز الدین مرحوم (ساکن جموں) نے چھپوایا اور کتاب مفت تقسیم ہوئی (امام خان نوشہروی : ہندوستان میں اہل حدیث کی دینی خدمات، ص ۳۹) ۔

مولوی محمد بن عبداللہ غزنوی کے صاحبزادے مولوی عبدالاول اور عبدالغفور تھے ۔ مولانا عبدالاول نے ''مشکوۃ المصابیح'' اور ''ریاض الصالحین'' کا

اردو میں ترجمہ کیا اور حواشی لکھے امام خان نوشہروی، ص ۹۶).

مولوی عبداللہ غزنوی کی وفات کے بعد ان کے بڑے صاحبزادے مولوی عبداللہ بن عبداللہ ان کے خلیفہ مقرر ہوے ۔ وہ تھوڑا عرصہ زندہ رہے ۔ ان کی وفات کے بعد مولوی عبدالجبار غزنوی مسند خلافت پر بیٹھے (ان کے حالات کے لیے دیکھیے عبدالحی : نزہۃ الخواطر ۸ : ۲۱۸ ببعد) وہ ۱۲۶۸ھ میں غزنی میں پیدا ہونے اور اپنے والد مولوی عبداللہ غزنوی سے روحانی اور علمی فیض حاصل کیا ۔ ابتدائی تعلیم اپنے بھائی مولانا محمد اور مولانا احمد سے حاصل کی؛ پھر دہلی تشریف لے گئے اور میاں نذیر حسین محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ سے حدیث کی کتابوں کی سند حاصل کی ۔ ان کی عمر بیس برس بھی نہیں ہوئی تھی کہ وہ علوم متداولہ سے فارغ ہو چکے تھے ۔ بہت ذہین تھے ۔ امرتسر میں قرآن و حدیث کے درس و تدریس ہی میں منہمک رہے تھے ۔ زہد و عبادت، دعوت و ارشاد اور اوراد و اذکار ان کی امتیازی خصوصیت تھی (نزہۃ الخواطر ۸ : ۲۱۹).

جمعۃ الوداع، ۱۳۳۱ھ کو رمضان کے مہینے میں وفات پائی.

مولانا داؤد غزنوی رحمۃ اللہ علیہ : پاکستان کے مشہور اور ممتاز عالم دین اور مرکزی جمعیت اہل حدیث کے بانی مولانا عبدالجبار غزنوی رحمۃ اللہ علیہ کے فرزند اور مقالہ نگار کے والد تھے ۔ ان کی وفات ۱۶ دسمبر ۱۹۶۳ء کو ہوئی (مقالہ نگار بھی وفات پا چکے ہیں).

مآخذ : (۱) مولانا عبدالجبار غزنوی و مولانا غلام رسول قلعوی : سوانح حیات حضرت عبداللہ غزنوی (مخطوطہ) دارالعلوم تقویۃ الاسلام معروف بہ مدرسہ غزنویہ کے کتابخانے میں محفوظ ہے؛ (۲) مخطوطہ مکاتیب، غیر مطبوعہ : عبداللہ غزنوی، مدرسہ غزنویہ کے کتابخانے میں محفوظ ہے؛ (۳) مولانا عبدالحی لکھنوی : نزہۃ الخواطر و بہجۃ المسامع والنواظر، مجلس دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد دکن ۱۳۷۸ھ/۱۹۵۹ء؛ (۴) نواب صدیق حسن خان : تقصار من تذکار جیود الاحرار، مطبع شاہجہانی بھوپال ۱۲۹۸ھ؛ (۵) مولانا ابراہیم میر سیالکوٹی : تاریخ اہل حدیث، اسلامی پبلشنگ کمپنی، لاہور، بار ثانی ۱۹۸۰ء؛ (۶) امام ابو یحیی خان نوشہروی : ہندوستان میں اہل حدیث کی دینی خدمات، طبع مکتبہ نذیریہ چیچہ وطنی ضلع ساہیوال ۱۳۹۱ھ؛ (۷) Sir Percy Sykes: *A History of Afghanistan vol II*؛ (۸) سید جمال الدین افغانی : تتمۃ البیان فی تاریخ الافغان، مطبوعہ موسوعات مصر ۱۳۱۸ھ/۱۹۰۱ء.

(ابوبکر غزنوی)

• **غزنویہ** : ایک ترک الاصل شاہی خاندان کا نام، جس کا مؤسس سبکتگین تھا، جو سامانیوں [رک بہ سامانیہ] کا جرنیل اور صوبیدار تھا ۔ عرصہ دراز تک غزنہ [رک بآں] غزنویوں کا دارالحکومت رہا، جو دو سو برس سے زیادہ عرصے تک (۳۶۶ھ/۹۷۷ء تا ۵۸۳ھ/۱۱۸۷ء) مشرقی ایران، افغانستان اور آخر میں پنجاب کے بعض حصوں (جن کا مرکز لہاور = لاہور تھا) پر حکمران رہے ۔ غزنوی فرمانروا عرصہ دراز تک امیر کہلاتے رہے، اگرچہ مورخین شروع ہی سے ان کو سلطان لکھتے رہے ہیں ۔ اس خاندان کے بارھویں فرمانروا نے پہلی دفعہ اپنے سکوں پر سلطان کا لفظ ثبت کرایا.

۳۴۴ھ/۹۵۵-۹۵۶ء میں جب الپتگین نے غزنہ کے علاقے میں پاؤں جما لیے اور ایک حد تک سامانیوں کی بالادستی سے نجات حاصل کر لی، تو شہر کے گرد و نواح کا علاقہ ترک حکمرانوں کے قبضے میں رہا ۔ [رک بہ غزنہ] ۔ ۳۶۶ھ/۹۷۷ء تا

۹۷۷ء میں سبکتگین نے اقتدار حاصل کر لیا اور اپنی وفات، یعنی ۳۸۷ھ/۹۹۷ء تک حکومت کرتا رہا۔ مسکوکات کی شہادت سے پتا چلتا ہے کہ وہ سامانیوں کی بالادستی کا دم بھرتا رہا اور ۹۹۲ء اور ۹۹۵ء میں اس نے سمجوریوں کے خلاف سامانیوں کی مدد بھی کی۔

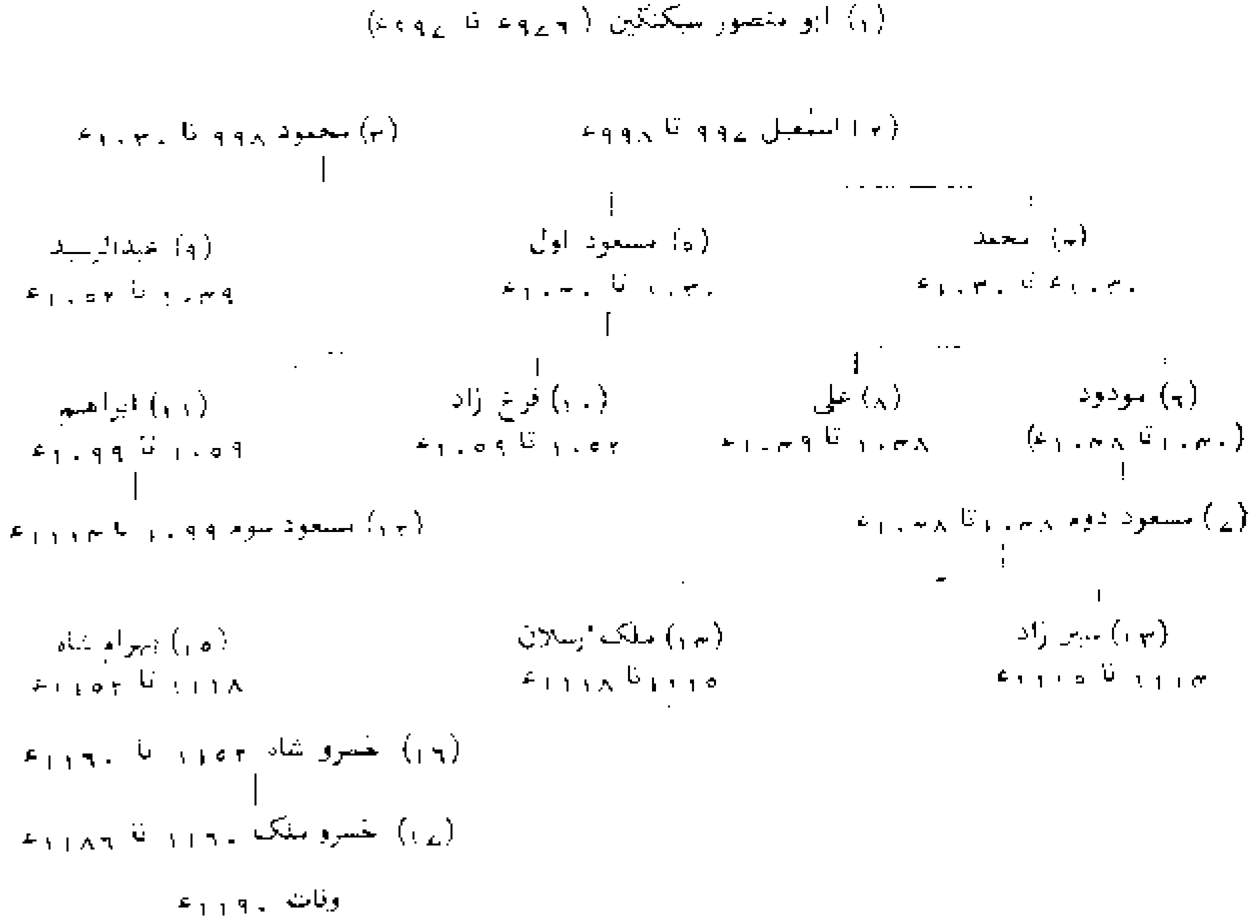
اس کے بعد سبکتگین نے پنجاب کی ہندو ریاستوں کی طرف توجہ کی۔ ان میں شاہو کی ریاست خاص طور پر قابل ذکر ہے، جس کے راجہ جے پال کو اس نے ۹۷۹ء اور ۹۸۸ء میں شکستیں دے کر ہندوستان کی سرحد پر بہت سے قلعوں پر قبضہ کر لیا۔ ان کے علاوہ اس کی وسیع مملکت میں شمالی بلوچستان، غور، زابلستان اور طُخارستان کے علاقے بھی شامل تھے (اس مقالے کے جغرافیائی حوالوں کے لیے ہر ملک کے عنوان کے تحت علٰحدہ علٰحدہ معلومات حاصل کی جا سکتی ہیں) اس طرح سبکتگین نے جو غیر معمولی طاقتور اور حوصلہ مند حکمران اور راسخ العقیدہ سنی تھا، ہندوستان اور افغانستان کے سرحدی علاقوں پر مشتمل ایک دیرپا سلطنت کی بنیاد رکھ دی۔

سلطان محمود اور اس کے باپ سبکتگین کے مابین کچھ اختلافات رہے، لیکن موخر الذکر کے آخری عہد میں دونوں کے اختلاف دور ہو گئے تھے۔ (سبکتگین کی وفات کے بعد) سلطان محمود نے اپنے باپ کی سلطنت کو بنیاد بنا کر پنجاب کی تسخیر پر کمر ہمت باندھی اور ایک ایسی وسیع اسلامی سلطنت کی آزاد بنیاد رکھ دی جس کا آخری نتیجہ پاکستان کی آزاد اور خود مختار سلطنت کی صورت میں ظاہر ہوا ہے۔ محمود نے جلدی سے اپنے بھائی اسمٰعیل کی جگہ لے لی، جسے اس کے باپ نے اپنا جانشین نامزد کیا تھا۔ ۳۸۹ھ/۹۹۹ء تک اس نے اپنے آپ کو ہر طرح سے محفوظ کر لیا تھا۔ یہ بات شک و شبہ سے بالا ہے کہ محمود غزنوی [رک بآں] اپنے خاندان کا گل سر سبد تھا۔ ثقافتی اعتبار سے محمود ایران کے قریب تھا اور نئے فارسی ادب سے متاثر تھا۔ اس نے فردوسی [رک بآں] کی مسلسل ہمت افزائی کی، اگرچہ معاوضے کے سلسلے میں وہ اس کے مطالبات کو پورا نہ کر سکا۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ ہندوستان میں اشاعت اسلام کے لیے سلطان کو بھاری رقوم کی ضرورت تھی۔ محمود سیاسی اعتبار سے بھی خوش قسمت نکلا، کیونکہ جب وہ مسند نشین ہوا تو سامانی اپنا اثر و اقتدار کھو چکے تھے۔ اس لیے اس نے ایلک خانیوں [رک بآں] سے معاہدہ کر لیا کہ دونوں مملکتوں کے درمیان دریائے آمو حد فاصل کا کام دے گا۔ محمود راسخ الاعتقاد سنی تھا۔ اس نے سامانیوں کے بجائے عباسی خلیفہ القادر [رک بآں] کی فرمانبرداری قبول کر لی۔ یہ فرمانبرداری برائے نام تھی، کیونکہ بغداد جیسا دور دراز مقام مشرق کے ممالک پر اثر انداز نہیں ہو سکتا تھا اور خلفاء بھی عملاً شیعی بویہیوں [رک بہ بویہ] کے زیر اثر تھے۔ موخر الذکر کا اقتدار بھی رو بزوال ہو چکا تھا۔ اور وہ محمود کی ترکتازیوں کا نشانہ بن چکے تھے۔ اس طرح سے اس نے ایک طرح سے خلیفہ کی خدمت انجام دی۔ پنجاب میں سترہ حملوں سے یہ فائدہ ہوا کہ محمود نے بویہیوں کو دور تک دھکیل کر خوارزم [رک بآں] میں اپنا اثر و رسوخ قائم کر لیا۔

جب محمود کی وفات (۲۳ ربیع الثانی ۴۲۱ھ/ ۳۰ اپریل ۱۰۳۰ء) ہوئی تو اس کی سلطنت میں پنجاب اور سندھ کے بعض حصے (نیز وادی گنگا کی متعدد ہندو ریاستیں جو کہ اس کی بالادستی کو تسلیم کرتی تھیں) شمالی بلوچستان (قصدار کے نواح میں)، افغانستان بشمول غزنہ، گرجستان اور غور (جہاں کے مقامی سرداروں نے اس کی اطاعت قبول کر لی تھی)، سیستان، خراسان اور ایران میں

جبال کے علاقے شامل تھے۔ آخر میں طخارستان اور مملکت کا جزو بن چکے تھے۔ [مزید تفصیلات کے دریائے آمو کے بعض سرحدی اضلاع بھی اس کی ا لیے دیکھیے مقالہ بذیل محمود بن سبکتگین]۔

غزنویہ کا شجرہ نسب


(۱) ابو منصور سبکتگین (۹۷۷ء تا ۹۹۷ء)
(۲) اسمٰعیل ۹۹۷ تا ۹۹۸ء
(۳) محمود ۹۹۸ تا ۱۰۳۰ء
(۴) محمد
۱۰۳۰ء تا ۱۰۳۰ء
(۵) مسعود اول
۱۰۳۰ تا ۱۰۴۰ء
(۹) عبدالرشید
۱۰۴۹ تا ۱۰۵۲ء
(۶) مودود
(۱۰۴۰ تا ۱۰۴۸ء)
(۸) علی
۱۰۴۸ تا ۱۰۴۹ء
(۱۰) فرخ زاد
۱۰۵۲ تا ۱۰۵۹ء
(۱۱) ابراهیم
۱۰۵۹ تا ۱۰۹۹ء
(۷) مسعود دوم ۱۰۴۸ تا ۱۰۴۸ء
(۱۲) مسعود سوم ۱۰۹۹ تا ۱۱۱۴ء
(۱۳) شیر زاد
۱۱۱۴ تا ۱۱۱۵ء
(۱۴) ملک ارسلان
۱۱۱۵ تا ۱۱۱۸ء
(۱۵) بہرام شاہ
۱۱۱۸ تا ۱۱۵۲ء
(۱۶) خسرو شاہ ۱۱۵۲ تا ۱۱۶۰ء
(۱۷) خسرو ملک ۱۱۶۰ تا ۱۱۸۶ء
وفات ۱۱۹۰ء

طغرل، (غاصب) ۱۰۵۲ء تا ۱۰۵۲ء

محمود کی وفات کے بعد اس کا بیٹا محمد جانشین ہوا، جو غزنوی خاندان کا چوتھا حکمران تھا۔ اس کے بھائی مسعود نے شدید مزاحمت کی جو باپ کے زمانے میں فاتح جرنیل اور اصفہان اور ری کا والی رہا تھا اور فوج بھی اسے پسند کرتی تھی۔ محمد نے اس کے خلاف فوج بھیجی تو وہ ہرات میں مسعود سے جا ملی۔ محمد کو اندھا کر کے قید کر دیا گیا۔

(۵) مسعود اول، ایک [illegible]

ناؤ و نوش کا بھی عادی تھا۔ اس میں باپ جیسی جوڑ توڑ کی صلاحیت نہ تھی۔ اس نے ہندوستان میں جنگی مہمات کو جاری رکھا، بوسہیوں کو پیچھے دھکیلنے کی کوشش کی، لیکن کرمان پر وہ تھوڑی دیر ھی اپنا قبضہ برقرار رکھ سکا (۴۲۳ھ / ۱۰۳۲ء)۔ فوجی نقطہ نگاہ سے بھی اس کے حالات باپ کی نسبت کم سازگار تھے۔ جب مسعود تخت نشین ہوا تو سلاجقہ [رک باں] نے دریائے آمو [illegible] پر رفتہ رفتہ قبضہ کرنا

شروع کر دیا ۔ مسعود کی مزاحمت زیادہ کامیاب نہ ہو سکی، کیونکہ اس کی فوج کی خاصی تعداد پنجاب میں نبرد آزما تھی ۔ اس کے علاوہ اس کی فوج مختلف عناصر پر مشتمل تھی، جن میں مختلف نسلوں کے ایرانی اور ہندوستانی بھی تھے۔ اس کے اپنے ترک قبائل کی تعداد فوج میں قلیل تھی، ۸ رمضان ۴۳۱ھ/۲۳ مئی ۱۰۴۰ء کو "دندان قان" کے میدان میں سلاجقہ نے طغرل کے زیر کمان مسعود کو فیصلہ کن شکست دی، جس کے نتیجہ میں اسے ایرانی مقبوضات سے محروم ہونا پڑا (دیکھیے D. N. Zakhoder : *Dendaneken* (ترکی : در *Belleten*، ۱۸/۷۲ (۱۹۵۴)، ص ۵۸۱ تا ۵۸۷) ۔ ہندوستان پر ایک یورش کے دوران مسعود کو سازش کے تحت اقتدار سے محروم کرکے قید خانہ میں ڈال دیا گیا جہاں اسے قتل کر دیا گیا ۔ (۴۳۲ھ / ۱۰۴۱ء) (تفصیل کے لیے دیکھیے مسعود بن محمود) .

بصارت سے محروم محمد غزنوی (چوتھے حکمران) کو دوبارہ اقتدار پر فائز کرنے کی کوشش کی گئی، لیکن مسعود کے بیٹے مودود (چھٹے حکمران) کی طوفانی یلغار کی وجہ سے ناکام ہو گئی ۔ وہ بلخ (جہاں کہ اس کے باپ نے سلجوقیوں کے مقابلے کے لیے اسے سپہ سالار مقرر کر رکھا تھا) سے پیش قدمی کرتا ہوا کابل کی طرف بڑھا اور ۴۳۳ھ / ۱۰۴۲ء میں نگر ہار کی جنگ میں محمد غزنوی کو شکست دے کر اسے قتل کر ڈالا ۔ مودود نے اپنے باپ کے قاتلوں سے بھی خونی انتقام لیا ۔ اس کے بھائی مجدود نے بھی دعوی سلطنت کیا تھا، لیکن وہ جنگ شروع ہونے سے پیشتر ہی زہر خورانی سے فوت ہو گیا ۔ ایران میں سلاجقہ کی یلغار روکنے کی ناکام کوششیں کئی سال تک جاری رہیں ۔ ۴۳۶ھ/ ۱۰۴۴ء تا ۴۳۷ھ/ ۱۰۴۶ء میں وہ بست سے آگے زمینداور کے نواح تک بڑھ آئے اور غزنہ کے لیے خطرہ بن گئے ۔ مودود کے جرنیل باسیتگین نے ان کی پیشقدمی روک کر غزنویوں کے وطن کو بچا لیا ۔ اسی طرح باغی غوریوں میں پھوٹ ڈال کر انہیں مودود کی اطاعت تسلیم کرنے پر مجبور کر دیا گیا ۔ اسی طریقے سے غزنوی خاندان کے اقتدار کو ہندوستان میں قائم رکھا گیا، اگرچہ بعض علاقے عارضی طور پر ہاتھ سے نکل گئے اور لاہور بھی خطرے کی زد میں رہا ۔ سیستان کی بازیابی کے لیے مودود سلاجقہ کے خلاف مہم پر روانہ ہونے کو تھا کہ اس نے مختصر علالت کے بعد ۲۰ رجب ۴۴۰ھ/ ۱۸ دسمبر ۱۰۴۸ء کو غزنہ میں وفات پائی ۔

اگرچہ ایران ہمیشہ کے لیے غزنویوں کے اقتدار سے علحدہ ہو چکا تھا، لیکن پھر بھی مودود نے خاندانی مملکت کے اہم علاقوں کو بچائے رکھا ۔ اس کی وفات کے بعد بہت سے دعویداران سلطنت پیدا ہو گئے، جن کے خونی مناقشات نے غزنویوں کے اقتدار کو کمزور کر دیا ۔ جرنیلوں اور وزیروں کے جوڑ توڑ سے، جن میں سے ہر ایک اپنے اقتدار کا خواہاں تھا، مودود کے چھ سالہ بیٹے مسعود دوم (محمد) کو تخت نشین کیا گیا ۔ یکم شعبان ۴۴۰ھ / ۹ جنوری ۱۰۴۹ء کو مودود کا بھائی علی بن مسعود تخت نشین ہوا ۔ اس کی معزولی کے بعد مئی ۱۰۴۹ء میں عبدالرشید بن محمود مسند نشین ہوا ۔ اگرچہ ہمسایوں کے ساتھ وہ امن و چین سے رہا، لیکن اندرون ملک وہ سیاسی استحکام بحال نہ کر سکا ۔ عمائدین حکومت ایک غلام تومن کے ساتھ اس کے تعلقات پر بھی معترض تھے اور جب عبدالرشید کو ۱۰ شوال ۴۴۳ھ / ۲۱ فروری ۱۰۵۲ء کو قتل کیا گیا تو تومن کو بھی جبرًا کاروبار حکومت سے علحدہ کر دیا گیا ۔ عبدالرشید کا قاتل طغرل تھا، جو مسعود اول کا سابق غلام اور زرنج کا سپہ سالار تھا ۔ اس نے شاہی خاندان کے دوسرے افراد کو ٹھکانے لگا دیا

اور خود اقتدار اعلیٰ پر فائز ہونے کا خواہاں ہوا، لیکن شاہی خاندان کے متوسلین نے اسے ۲، ذوالقعدہ ۴۴۴ھ / ۲۱ مارچ ۱۰۵۲ء کو مار ڈالا۔

فرخ زاد بن مسعود اول (گیارھواں حکمران) کی تخت نشینی سے شاہی خاندان کی فرمانروائی پھر بحال ہو گئی۔ جرنیل نوشتگین کی مدد سے، جس نے عبدالرشید کی وفاداری سے خدمت کی تھی، فرخ زاد نے سلاجقہ کو پسپا کر دیا، جو اس اثناء میں بغداد اور اناطولی کی طرف سرگرم پیش قدمی کر رہے تھے۔ دوسری طرف مکران پر ان کا قبضہ ہو گیا۔ فرخ زاد نے صفر ۴۵۱ھ / مارچ ۱۰۵۹ء کو عین عالم جوانی میں چونتیس سال کی عمر میں وفات پائی۔ اس کی موت کا ظاہری سبب ہیضہ تھا۔

فرخ زاد کے بھائی اور جانشین (بارھویں حکمران) ابراہیم بن مسعود نے ختلان، چغانیان اور قبادیان کے علاقے دے کر سلاجقہ سے دوستی کا معاہدہ کر لیا۔ رشتہ داری اور قیمتی تحائف کے تبادلے میں یہ معاہدہ اور مضبوط ہو گیا، جس کی رو سے سلاجقہ جو مغرب میں ان کے قدیمی دشمن تھے، مشرق میں اپنی توسیع پسندانہ حکمت عملی سے دستبردار ہو گئے۔ ابراہیم نے دوسرے اقدامات سے یہ بھی ثابت کر دیا کہ وہ ایک قابل سفارت کار اور محتاط سیاست دان ہے۔ وہ خطرناک کاموں سے گریزاں رہا اور اپنے مقبوضات کو نہایت ہوشیاری سے بچائے رکھا۔ اس کے بعد ابراہیم تمام خطرات سے یکسو ہو کر ہندوستان کی فوجی مہمات کی طرف متوجہ ہوا (۴۶۵ھ/۱۰۷۲ء تا ۴۶۸ھ / ۱۰۷۶ء)۔ اس نے بہت سے قلعے فتح کر لیے اور پنجاب میں غزنوی اثر و رسوخ کو دوبارہ بحال کر دیا۔ اس زمانے سے ابراہیم کے سکوں پر سلطان کا لفظ منقوش ہونے لگا۔ آخر میں اس نے ہندوستان میں جنگی مہمات جاری رکھنے کا کام اپنے بیٹے سیف الدولہ کے سپرد کر دیا اور اسے لہاور (لاہور) کا صوبیدار بھی بنا دیا۔ اس نے تھوڑی دیر بعد آگرہ فتح کر لیا اور دوسرے مستحکم مقامات پر بھی قبضہ کر لیا۔ جب اس نے اپنے باپ کو اقتدار سے محروم کرنے کی کوشش کی تو اسے دوستوں سمیت زندان میں ڈال دیا گیا (۴۸۱ھ / ۱۰۸۸ء)۔ ابراہیم نے بیالیس برس حکومت کرنے کے بعد ۵ شوال ۴۹۲ھ / ۲۵ اگست ۱۰۹۹ء کو انتقال کیا۔ اس کا عرصۂ حکومت غزنوی خاندان میں طویل ترین ہے۔

ابراہیم کے بیٹے اور جانشین (تیرھویں حکمران) مسعود سوم نے بلا تاخیر قنوج پر چڑھائی کر دی اور اس کے فرمانرواؤں کو مطیع کر کے پابجولاں غزنی لایا گیا۔ بعد میں اہل شہر نے بغاوت کی تو وہ دبا دی گئی۔ مسعود سوم نے سلاجقہ سے دوستداری اور عزیز داری کے رشتوں کو قائم رکھا اور اس کا عہد حکومت امن و چین سے گزر گیا۔ اس نے چھپن برس کی عمر میں شوال ۵۰۸ھ / فروری مارچ ۱۱۱۵ء میں وفات پائی۔

دو پشت پہلے کی طرح مسعود سوم کے انتقال پر بھائیوں میں پھر جنگ شروع ہو گئی۔ اس کے تین بیٹے یکے بعد دیگرے تخت پر بیٹھے۔ شیر زاد (چودھویں حکمران) نے ایک برس حکومت کی (شوال ۵۰۹ھ / فروری مارچ ۱۱۱۶ء) اور پھر اس کے بھائی ملک ارسلان (پندرھویں حکمران) نے اسے طبرستان کی طرف راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور کر دیا۔ بعد ازاں وہ ۵۱۰ھ کے اوائل/وسط ۱۱۱۶ء میں غزنہ پر دوبارہ قبضہ کرنے کی کوشش کر رہا تھا کہ مارا گیا۔ ملک ارسلان کا عہد حکومت بھی مختصر ثابت ہوا۔ اس کا دوسرا بھائی بہرام شاہ جو زندہ بچ نکلا تھا، سنجر [رک باں] کی مدد سے دو کامیاب جنگوں کے بعد ۲۰ شوال ۵۱۱ھ / فروری ۱۱۱۸ء کو اپنے ہمراہیوں سمیت غزنہ میں

فاتحانہ داخل ہو گیا۔ ملک ارسلان کو ہندوستان کی طرف بھاگنا پڑا۔

بہرام شاہ کو سلاجقہ کا زیردست بننا پڑا اور ساتھ ہی بھاری خراج بھی ادا کرنا پڑا۔ جب سنجر نے غزنہ میں چالیس دن کے قیام کے بعد شہر چھوڑا تو وہ اپنے ساتھ شاہی خزانہ بھی لے گیا اور اپنے پیچھے ایک محصّل چھوڑ گیا تاکہ اسے خراج کسی حیل و حجت کے بغیر ملتا رہے۔ اگرچہ یہ شرائط بھاری تھیں، لیکن بہرام شاہ کی مضبوط حمایت کی بھی ضامن تھیں۔ وہ سنجر ہی کی امداد سے ہندوستان کی جانب سے ارسلان کے حملے کو پسپا کر سکا۔ اس کا بھائی گرفتار ہو کر جمادی الثانی ۵۱۲ھ / ستمبر - اکتوبر ۱۱۱۸ء کو قتل کر دیا گیا۔ بہرام شاہ نے تین جنگوں (رمضان ۵۱۲ھ / جنوری ۱۱۱۹ء؛ جمادی الثانی - شوال ۵۱۴ھ / ۱۱۲۰ء کے اواخر اور ۵۲۳ھ / ۱۱۲۹ء) کے بعد پنجاب میں اپنے اقتدار کو مستحکم کر لیا۔ ان جنگی مہمات کے علاوہ اس کا عہد حکومت پر امن ہی رہا، اگرچہ واقعات جنگ کی تفاصیل دستیاب نہیں ہوئیں۔ بہرام شاہ کو ایک ہزار دینار یومیہ کا خراج دینا پڑتا تھا، اس لیے اس نے سنجر کی بالا دستی سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے کوشش کی، جو کامیاب نہ ہو سکی۔ اس کا نتیجہ سنجر کے ہاتھوں اس کی شکست کی صورت میں نکلا، لیکن اس کے خاندانی مقبوضات کو اسی کے قبضے میں رہنے دیا گیا جس طرح خوارزم شاہ اتسز کی بغاوت کے باوجود کیا گیا تھا۔

بہرام شاہ، خوارزم شاہ اتسز کی طرح سلجوقی سلطان کی اطاعت کا دم بھرتا رہا، لیکن اس کی غور کے فرماں رواؤں سے ان بن ہو گئی۔ ان کے ایک داماد کو جب کہ وہ غزنی آیا ہوا تھا زہر دے دیا گیا۔ دوسرے کو ایک جنگ میں شکست کے بعد (۲ محرم ۵۴۴ھ / ۱۲ مارچ ۱۱۴۹ء) بہرام شاہ کے حکم پر اس کے مشیروں سمیت برسر عام سولی پر لٹکا دیا گیا۔ ان زیادتیوں کا خوفناک بدلہ ان کے تیسرے بھائی علاء الدین حسین نے لیا۔ اس نے ۱۱۵۰ء میں غزنہ پر حملہ کر کے شہر کو بالکل تباہ کر دیا۔ بے گناہ باشندوں کو بے دریغ قتل کیا گیا، ان کو بے آبرو کیا گیا اور آخر میں ان کو جلا وطن کر دیا گیا۔ ان خوفناک مظالم کی وجہ سے علاء الدین حسین کو تاریخ میں جہانسوز کے صحیح لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس اثناء میں بہرام شاہ بھاگ کر ہندوستان جا چکا تھا۔ جب سلاجقہ نے علاء الدین کو قید کر لیا تو بہرام شاہ غزنہ واپس آ گیا اور خیال کیا جاتا ہے کہ وہ ۵۵۲ھ / فروری - مارچ ۱۱۵۷ء کو راہی ملک عدم ہوا۔ اس میں شک نہیں کہ اس نے دغابازی سے لوگوں کو قتل کر کے اور مصیبت کے وقت بزدلی سے اپنی رعایا کو ان کی قسمت کے حوالے کر کے اپنے آباؤ اجداد کی مملکت کو انحلال اور زوال سے دو چار کر دیا تھا۔ لیکن اب اس تباہی کے عمل کو روکنا دشوار تھا۔

بہرام شاہ کے دوسرے بیٹے خسرو شاہ (سترھویں حکمران) کی عملداری پنجاب کے علاوہ غزنہ، زابلستان اور کابل تک محدود ہو کر رہ گئی۔ اس اثناء میں غوریوں نے اس وسیع مملکت کے دوسرے علاقوں، مثلاً زامنداور اور بست پر قبضہ کر لیا تھا۔ ۵۵۲ھ کے وسط / ۱۱۵۷ء کے موسم سرما میں خسرو شاہ سے ایک معرکہ کے بعد تگیناباد بھی غوریوں نے چھین لیا تھا۔ سنجر کے انتقال پر خسرو شاہ اپنے واحد حمایتی کی مدد سے محروم ہو گیا، جو طاقتور غوریوں کے مقابلے میں اس کا پشت پناہ بنا ہوا تھا۔ خسرو شاہ نے رجب ۵۵۵ھ / جولائی ۱۱۶۰ء کے اوائل میں وفات پائی۔

خسرو شاہ کے بیٹے اور وارث خسرو ملک

(اٹھارویں حکمران) نے اپنی مملکت کے ایک ایک شہر کو ھاتھوں سے نکلتا دیکھا۔ آخر میں غزنویوں کی سلطنت بالکل معدوم ہو گئی۔ ۵۵۸ھ / ۱۱۶۳ء کے اوائل ھی میں اوغز [دیکھیے غز] نے غزنہ اور افغانستان کے دوسرے علاقوں پر قبضہ کر لیا تھا اور سنجر کے انتقال کے بعد مشرقی ایران بھی ان کے حملے کی زد میں آ گیا تھا۔ وھاں غوریوں کو اپنا تسلط قائم کرنے میں دیر نہ لگی۔ ان میں سے شہاب الدین غوری نے ان علاقوں کا انتظام و انصرام سنبھال لیا جن کو مرکز بنا کر وہ سلطان محمود کی طرح پنجاب پر یلغار کرتا رہا۔ خسرو ملک کے پاس اب بھی لاھور (دارالسلطنت)، پشاور، ملتان، اور سندھ کے علاقے تھے۔ مقامی قرامطہ کی سرکوبی کی خاطر شہاب الدین نے ۵۷۱ھ / ۱۱۷۵-۱۱۷۶ء میں ملتان پر قبضہ کر لیا، ۵۷۵ھ / ۱۱۷۹ء-۱۱۸۰ء میں اس نے پشاور بھی فتح کر لیا۔ آخر میں اس نے خسرو ملک کو لاھور میں مجبور کر دیا کہ وہ خراج ادا کرے اور اپنے بیٹے ملک شاہ کو یرغمال میں دے دے۔ اس پر بھی شہاب الدین غوری کے لیے تمام غزنوی مقبوضات پر قبضہ کر لینا آسان نہ تھا، کیونکہ ھندوستان کا کھوکھر قبیلہ ملک شاہ کے ساتھ ملا ہوا تھا۔ لہاور (لاھور) کا کئی دفعہ محاصرہ ہو چکا تھا۔ آخر جمادی الاول / جمادی الثانی ۵۸۳ھ / جولائی۔ اگست ۱۱۸۷ء کو خسرو شاہ نے مجبور ہو کر غوریوں کی اطاعت تسلیم کر لی۔ تھوڑی دیر کے بعد اسے غُورستان بھیج کر غرجستان کے قلعہ میں قید کر دیا گیا۔ جب غوریوں نے خوارزم شاھیوں کے حملے کا خطرہ محسوس کیا تو خسرو شاہ کو اس کے بیٹوں سمیت غالبًا ۵۸۵ھ / اوائل ۱۱۹۰ء میں مار ڈالا گیا۔

"اس طرح سبکتگین کے گھرانے کا خاتمہ ہو گیا اور اس کے طاقتور حکمرانوں کی صرف یاد ہی تاریخ میں باقی رہ گئی" (میر خواند، ص ۲۰۵، بمبئی ۱۸۴۹ - ۱۸۵۰ء)۔ اتفاق کی بات ھے کہ اسی زمانے میں آخری سلاجقہ بھی تاریخ کے اوراق سے غائب ہو گئے اور ان کی جگہ ایک دوسرے خاندان یعنی خوارزم شاھیوں نے لے لی۔

سامانیوں اور سلجوقیوں کے مقابلے میں غزنویوں کی ثقافتی اور علمی اھمیت محمود کے زمانے کے بعد کچھ زیادہ نہ رھی۔ غزنوی دور کے وسیع مطالعے سے پتا چلتا ھے کہ دوسرے ترک حکمران خانوادوں کی طرح غزنوی خاندان نے بھی ایران کی زبان اور ثقافت کے اثر کو جلدی قبول کر لیا تھا (غزنوی دربار میں فردوسی کے علاوہ بہت سے سر بر آوردہ شاعر تھے)۔ عہد اوائل کی اسلامی۔ ایرانی تاریخ کے لیے ھم ان کے ایک ممتاز عہدیدار البیہقی [رک باں] کے مرھون منت ھیں جس نے ان کے عہد کا ایک منفرد اور تفصیلی خاکہ دیا ھے۔ سلطان مسعود اوّل کے زمانے کے ثقافتی اور سفارتی معاملات اور طرز حکومت کے بارے میں البیہقی کی یہ تصنیف معلومات کی کان ھے۔

غزنوی دور کے رسوم و آداب، استقبالیے اور ضیافتیں اور حکومتی ڈھانچہ اس زمانے کی ایرانی سنی مملکتوں کے طرز پر تھا۔ یہ امر قابل ذکر ھے کہ بڑے بڑے امرائے سلطنت اپنی جگہ برقرار رھتے تھے اور اپنے حکمرانوں کے ساتھ شیر و شکر بن کر رھتے تھے۔

تخت نشینی کے مراسم دستور کے مطابق انجام پاتے تھے، بالخصوص اس زمانے میں جبکہ حکمران کسی مزاحمت یا مخالفت کے بغیر مسند نشین ہوتا تھا۔ حکمران خلیفۂ عباسی کی تعظیم و تکریم کیا کرتے تھے۔ نیز ھندوؤں، شیعوں اور ملتانی قرامطہ کے مقابلے میں سنت کی محافظت اور اشاعت ان کا فریضہ ہوتا تھا۔ اگر باغیوں اور شکستہ خوردہ

دشمنوں کو پھانسی یا دوسری قسم کی تکلیف دہ سزائیں دی جاتی تھیں تو یہ اس زمانے کے دستور اور افکار کے عین مطابق تھا ۔ رعایا سے مالی مطالبات مختلف اوقات اور حالات میں مختلف قسم کے ھوا کرتے تھے ۔ اعلان جنگ، ادائیگی خراج اور درباری اخراجات کے لیے رعایا کو زیر بار ھونا پڑتا تھا، لیکن یہ محاصل دوسری مملکتوں کے مقابلے میں اوسط درجے کے تھے، خاص طور پر جبکہ مسعود اول کے بعد تمام حکمران صلاحیت کے اعتبار سے متوسط درجے کی شخصیت کے مالک تھے۔ غزنوی خاندان کے تمام حکمرانوں میں صرف بہرام شاہ ھی سب سے زیادہ بےضمیر اور نکما فرمانروا گزرا ھے ۔

مآخذ: (۱) اسلامی عالمی تاریخوں (میر خواند، فرشتہ وغیرہ) اور فہارس سکوکات (مشمولہ Thomas، در JRAS، ۱۸۴۸ء-۱۸۵۹ء) کے علاوہ دیکھیے العتبی، البیہقی، جوزجانی، عوفی، جوامع اور لباب؛ گردیزی، راوندی، ابن الأثیر، حمد اللہ مستوفی، قزوینی: تاریخ گزیدہ، ان کے علاوہ دیکھیے Storey: ۱، (اشاریہ) ۔ مطالعات: M. Nazim: *The life and times of Sultan Mahmud of Ghazna*، کیمبرج ۱۹۳۱ء مع نقشہ؛ (۲) B. Spuler: *Iran*، ص ۱۱۰ تا ۱۴۲؛ محمود و مسعود پر کتابوں کے لیے دیکھیے (۳) Y. A. Hashmi: *Political, Cultural and Administrative History under the later Ghaznavids*، ھیمبرگ ۱۹۵۹ء (تحقیقی مقالہ، نقشہ اور مصادر؛ (۴) وھی مصنف: *Society and religion under the Ghaznavids*، در *Journal of the Pakistan Historical Society*، ج ۶/۴ (اکتوبر ۱۹۵۸ء)، ص ۲۵۳ تا ۲۶۸ (دونوں مفید کتابیں ھیں۔ مقدم الذکر کتاب سے ۱۰۴۰ء کے زمانۂ مابعد کے تفصیلی اور ناقدانہ احوال کا پتا چلتا ھے)؛ (۵) Ghulam Mustafa Khan: *A History of Bahrām Shah of Ghaznin*، در *Islamic Culture*، ج ۲۳ (۱۹۴۹ء)، ص ۶۲ تا ۹۱، ۱۹۹ تا ۲۳۵؛ (۶) Muhammad Abdul Ghafur: *The Ghūrids* (تحقیقی مقالہ)، ھیمبرگ ۱۹۵۹ء؛ (۷) C. E. Bosworth: *The Ghaznavids, their empire in Afghanistan and Eastern Iran* (۹۹۴ - ۱۰۴۰) ایڈنبرا ۱۹۶۳ء؛ (۸) وھی مصنف: *The Imperial policy of the early Ghaznavids*، در *Islamic Studies*، ۱ - ۳ (۱۹۶۲ء)، ص ۴۹ تا ۸۲؛ (۹) وھی مصنف: *Ghaznavid military organization*، در *Isl.*، ج ۳۶/۱ ۲ (۱۹۶۰ء)، ص ۳۷ تا ۷۷؛ (۱۰) Browne، ۲: ۹۰ تا ۱۶۴، ۳۰۵ ببعد؛ (۱۱) D. Sourdel: *Inventaire des monnaies musulmans anciennes du Musée de Caboul*، دمشق ۱۹۵۳ء؛ ۱۲ تا ۱۶ - ۲۶ تا ۸۱؛ (۱۲) C. E. Bosworth: *The titulature of the early Ghaznavids*، در *Oriens*، ۱۵ (۱۹۶۲ء)، ص ۲۱۰ تا ۲۱۳؛ (۱۳) وھی مصنف: *Early Sources for the history of the first four Ghaznavid Sultans* (۹۷۷ - ۱۰۳۱)، ج ۷ / ۱ - ۲، (۱۹۳۶ء)۔

(B. SPULER)

غزنوی دور کا فن اور یادگاری عمارتیں :

غزنوی خاندان کے عروج کے ساتھ ھی خوش ذوق اور دولت مند عمائدین سلطنت کی سرپرستی میں تعمیرات اور دستکاریوں کو سو سال تک فروغ حاصل رھا ۔ غزنوی مملکت کے ساتھ ھی مشرقی ایران کے صوبے ملے ھوئے تھے، جو عرصہ دراز سے اسلامی اور غیر ملکی فن کا نقطہ اتصال بنے ھوئے تھے ۔ یقینی طور پر کہا جا سکتا ھے کہ غزنوی عہد کے فن کو کمال پر پہنچانے میں خراسان اور ماوراء النہر کے سامانی مرکزوں کی ابتدائی تخلیقی کاوشوں کا بھی حصہ ھے ۔ غزنوی فن اپنے دور آخر میں سلجوقی فن سے متاثر ھو جاتا ھے، جس کی شہرت عظیم سلجوقی حدود سلطنت سے بھی آگے نکل گئی تھی ۔ محمود بن سبکتگین اور اس کے قریبی جانشینوں کے عہد

میں مختلف فنون میں نمایاں ترقی ہوئی اور ہم غزنہ، بست، بلخ، ہرات اور نیشاپور جیسے دور دراز مقامات کے شاہی محلات کو دیکھ کر اسلامی فن میں اس کی اہمیت اور مثالی نوعیت کا اندازہ کر سکتے ہیں۔

افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ غزنویوں کے زوال کے بعد آنے والی صدیوں میں یہ شاہی عمارتیں ٹوٹ پھوٹ کر مٹ گئیں۔ قدیم غزنوی مراکز سلطنت کے مقامات اب ویران پڑے ہیں۔ آج بھی ایک آدمی ان عمارات کی شان و شوکت، سرکاری تقریبات کی رونق اور سامان آرائش کی چمک دمک کا ذکر تاریخوں میں پڑھ کر حیران رہ جاتا ہے۔ اس کی نمایاں مثال A. U. Pope ہے۔ جس نے ابتدائی ادبی مصادر سے واقعات لے کر غزنوی آرٹ کی تاریخ لکھنے کی ناکام کوشش کی ہے (قب *A survey of Persian Art*، ۲: ۹۷۵ تا ۹۸۰).

گزشتہ برسوں میں غزنویوں کے بعض باقی ماندہ تاریخی آثار کے مطالعے سے ہمارے علم میں کافی اضافہ ہوا ہے۔ اس سے غزنوی عہد کے آرٹ کے حسن و خوبی کا پتا چلتا ہے۔ یہ امر افسوسناک ہے کہ پھر کوئی علمی کام اب اس سمت میں نہیں ہو سکتا۔ شاید نئے اکتشافات سے ہمارے علم میں کچھ اضافہ ہو سکے۔

ان آثار باقیہ میں غزنہ کے میناروں سے لیکر بُست [رِلَک باں] کے ''سلطانی'' شہر کے قلعہ کی شاندار عمارتوں کے آثار نظر آتے ہیں۔ یہ سب مقامات موجودہ افغانستان کی حدود میں واقع ہیں۔ ان کے علاوہ سنگ بُست میں ارسلانِ جاذب کے مقبرے کے نیم برباد شدہ آثار بھی دکھائی دیتے ہیں۔ جن کا ذکر کچھ عرصہ پیشتر ہم کر چکے ہیں (دیکھیے E. Diez : *Churasanische Baudenkmäler*، برلن ۱۹۱۸ء، ص ۴۵ تا ۵۵).

غزنہ کے کھنڈرات میں میناروں کو عرصہ دراز سے جانا پہچانا جا رہا ہے۔ ان میناروں کی کرسیاں آج بھی صحیح و سلامت ہیں، جن میں مخروطی شکل کی اینٹیں لگی ہوئی ہیں، جو کتبات اور سامان آرائش سے مرصع ہیں۔ بعض قدیم سیاحوں کا بیان تھا کہ یہ مینار سلطان محمود فاتح ہند اور اس کے بیٹے مسعود اول نے فتح کی یاد میں تعمیر کرائے تھے، لیکن اب انہیں آخری غزنوی عہد کے بعض سلاطین، مثلاً مسعود سوم (م ۵۰۸ھ / ۱۱۱۳ء) اور بہرام شاہ (م ۵۴۷ھ / ۱۱۵۲ء) سے منسوب کیا جاتا ہے۔ آخری مینار کی کرسی میں جو مختلف قسم کی آرائشی اینٹیں لگی ہیں۔ ان کے رواج کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ یہ مینار ایک صدی قبل تعمیر ہوا تھا۔ بست کے نواحی قصبوں میں لشکری بازار کے کھنڈرات ہیں، جو کبھی محمود کی لشکرگاہ تھی۔ یہ جگہ مسعود اول کی بھی دل پسند قیام گاہ رہی تھی۔ ان عمارتوں کا انکشاف افغانستان میں فرانس کے تاریخی آثار کے مشن نے کیا ہے۔ یہ کام ابھی ادھورا سا ہوا ہے اور اس کے متعلق ابتدائی رپورٹ شائع بھی ہو چکی ہے۔ دریائے ہلمند کے کنارے ایک قطار میں تین محلات تھے، ان کی بیرونی دیواروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان محلات کے اردگرد احاطے اور باغات بھی تھے۔ ان کے طرز تعمیر سے پتا چلتا ہے کہ یہ عراق کے عباسی خلفاء کے محلات کے نمونے پر بنائے گئے تھے۔ ان محلات کے تعمیری نقشے میں بعض تبدیلیاں بھی نمایاں ہیں، لیکن یہ تبدیلیاں کب اور کس کے حکم سے ہوئیں، اس کے متعلق کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ یہاں جنوبی محل کے مرکزی صحن کے ارد گرد صلیبی شکل کے ایوانوں میں خراسانی طرز تعمیر کی جھلک دکھائی دیتی ہے، جس کا ایران میں بہت رواج ہوا تھا۔ ایوان کی دیواروں کی آرائش و زیبائش

سامرا کی شاہی عمارتوں کے نقش و نگار کی یاد دلاتی ہے۔ دروازوں کی مرمریں استر کاری اور دیوان عام کی تصاویر سے جدت پسندی نمایاں ہے۔ ان تصاویر میں تخت شاہی کے محاذاتاً قطار در قطار دکھائی دیتے ہیں۔ جنوبی قلعہ کے باہر ایک جامع مسجد تھی جس کی طرف کھلے صحن سے ہو کر راستہ جاتا تھا۔ نماز کا دالان محرابی تھا، جو مسلم طرز تعمیر کی امتیازی خصوصیت ہے۔ دو رویہ راستوں پر عارضی دکانوں کا سلسلہ نصف کیلومیٹر سے زیادہ تک چلا گیا ہے، جو آگے چل کر بست کے نواحی شہر سے جا ملتا تھا۔ اسے دیکھ کر شہر کی نقشہ بندی کا احساس پیدا ہوتا ہے۔

تاریخی آثار کی دوسری قسم عمارتی نقش و نگار کی بے شمار اقسام کے ٹکڑے اور قبروں پر سنگ مرمر کے کتبات ہیں، جو غزنہ سے حاصل ہوئے ہیں۔ ان میں سے بعض چالیس برس قبل دریافت ہوئے تھے اور بعض اطالوی مشن نے کھود کر برآمد کیے ہیں۔ ان کے بارے میں ہماری معلومات ابھی تک بہت کم ہیں۔ عمارتوں کے یہ ٹکڑے جن پر عربی وضع کے بیل بوٹے کمال ہنرمندی اور نفاست سے بنائے گئے ہیں جو ایران میں بھی اپنا مثیل نہیں رکھتے۔ ان میں کسی حد تک ہندی اور ترکستانی اثرات بھی دکھائی دیتے ہیں، ان پر انسانوں یا حیوانوں مثلاً ہاتھی وغیرہ کی تصاویر نظر آتی ہیں۔ مختلف اقسام کی گلکاری میں بنیادی طور پر عباسی آرٹ کی روح ہی کارفرما ہے جس کا مظہر گوشہ دار اور شکستہ خط میں لکھے ہوئے کتبات ہیں۔ آرائشی پٹوں اور سنگی محرابوں کے باقیات بھی قابل ذکر ہیں، جہاں طاق ایک خاص انداز میں بنائے گئے ہیں۔ سبکتگین اور محمود سے منسوب مقبروں کے کھنڈرات سے بھی اسی قسم کے خوبصورت ٹکڑے برآمد ہوئے ہیں۔

آخر میں ایک تیسری قسم کا ذکر بھی ضروری ہے، جو سامان تعیش سے تعلق رکھتی ہے اور جس کے دلچسپ نمونے آج بھی محفوظ ہیں، ان میں فن کوزہ گری کے علاوہ کسی دوسری چیز پر ماہرین فنون توجہ نہیں کر سکے۔

لشکری بازار اور بست کے سلطانی شہر کی کھدائی سے برآمدہ اشیاء کا ماہرانہ تجزیہ کیا جا چکا ہے۔ ان سے مسلمانوں کی تاریخ ظروف سازی کے بعض مبہم گوشوں پر روشنی پڑ سکتی ہے۔ غزنوی عہد کے رنگین اور سادہ گلی ظروف کے دو ادوار ہیں، پہلے دور (پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی) میں سامانی ظروف نمونے کا کام دیتے رہے، دوسرا دور (چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی) میں ایرانی سلجوقی گلی ظروف محرک عمل بنے رہے۔

کاش کہ غزنوی دور کی بنی ہوئی کانسی کی اشیاء کا بھی مطالعہ کیا جا سکتا، جن کا بیشتر حصہ ابھی تک کابل کے عجائب گھر میں محفوظ ہے۔ لکڑی پر کندہ کاری، جس کا بہترین نمونہ سلطان محمود کے مقبرے کے کواڑ ہیں، اس عہد کے فنون میں ایک اہم مقام رکھتی ہے۔ اس کی اہمیت کی نشاندہی ہو چکی ہے، لیکن تفصیلی تجزیات پر مبنی صحیح مطالعہ نہیں کیا جا سکا۔

مآخذ: (۱) E. Diez : *Persicu. Islamische,* *Baukunst in Churasan*، گوتھا ۱۹۲۳ء؛ (۲) O. Van Niedermayer و E. Diez : *Afghanistan*، لائپزگ ۱۹۲۴ء؛ (۳) A.U. Pope : *A Survey of Persian Art.*، آکسفرڈ، ۱۹۳۹ء، ص ۹۸۱ ببعد (تعمیرات)، ص ۳۰۳ تا ۱۳۵۶ (سنگ تراشی)، ص ۲۶۰۹ تا ۲۶۱۲ (کندہ کاری)؛ (۴) S. Flury : *Das Schriftband an der türe des Mahmud van ghazna*، در *Isl.*، ج ۸ (۱۹۱۸ء)، ص ۲۱۴ تا ۲۲۶؛ (۵) وہی مصنف : *Le decor epigraphique des Monuments de ghazna*، در *Syria*،

ج ۶ (۱۹۲۰ء) ص ۸۱ تا ۹۰؛ (۶) Y. A. Godard: L' Inscription du minarets de Masud III در آثار ایران، ۱: ۳۶۷ تا ۳۶۹، ۲: ۳۵۱؛ (۷) J. Sourdel-Thomine: *Deux minarete d' epoque Seljoukide en Afghanistan* در *Syria*، ج ۳۰ (۱۹۵۳ء) ص ۱۰۸ تا ۱۳۶؛ (۸) D. Schlumberger: *de palais ghaznavide de Lashkari Bazar* در *Syria*، ج ۲۹ (۱۹۵۲) ص ۲۵۱ تا ۲۷۰؛ (۹) J. Sourdel-Thomine: *Les décors de stuc dans L'est Iranian à l'epoque Saljuqide* در Akten des *Kongr. XXIV en or*، Wiesbaden ۱۹۵۹ء، ص ۳۵۲ تا ۳۵۳؛ (۱۰) D. Schlumberger وغیرہ: *Lashkari Bazar I. Les edifices* (زیر اشاعت)؛ (۱۱) A. Bombaci: *Summary Report on the Italian Archaeological Mission in Afghanistan* ج ۱، در *East and West*، ج ۱۰ (۱۹۵۹ء)، ص ۳ تا ۲۲؛ (۱۲) U. Scerrato: *Summary Report*، ج ۲، در *East and West* ج ۱۰ (۱۸۵۹ء)، ص ۲۳ تا ۵۵؛ (۱۳) J. C. Gardin: *Lashkari Bazar II, Les Trouvailles*، پیرس ۱۹۶۳ء۔

(J. SOURDER THOMINE)

⊗ **غَزَوات** : رک بہ غَزْوہ.

الغَزُولی : علاء الدّین علی بن عبداللہ البہائی الدّمشقی، بربر نسل کا ایک عرب مصنّف جس نے ۸۱۵ھ/۱۴۱۲ء میں وفات پائی۔ اس نے مطالع البدور فی منازل السرور کے نام سے عربی ادب کی کتابوں کے نمونے پر ایک مجموعہ منتخبات مرتب کیا، لیکن جیسا کہ مصنف نے دیباچے میں بجا طور پر فخر کیا ہے، یہ کتاب اپنے مضامین کے اعتبار سے اس قسم کی دوسری لاتعداد کتابوں سے بہت بہتر اور ممتاز ہے۔ اس نے اس میں گھر اور اس کے مختلف حصوں، زندگی کی تمام مسرتوں اور تفریحات اور ان کے تمام لوازم کو اپنا موضوع بنایا ہے۔ ان موضوعات کی تشریح اس نے متاخر عہد کی شاعری سے ماخوذ حکایات اور اشعار کے ذریعے کی ہے اور اس طرح ہمارے لیے اسلامی ثقافت کی تاریخ کے مطالعے کے لیے جامع معلومات کا ایک ایسا قیمتی ذخیرہ فراہم کر دیا ہے جس سے ابھی تک پورا استفادہ نہیں کیا جا سکا۔ یہ تصنیف کتاب الموشی سے ملتی جلتی ہے، لیکن اپنے وسیع تر موضوع بحث کے باعث اس پر فوقیت رکھتی ہے۔ یہ ۱۲۹۹ھ - ۱۳۰۰ھ میں دو جلدوں میں قاہرہ میں طبع ہوئی تھی۔

(براکلمان BROKELMANN)

غَزّہ : قدیم غزہ، جنوب مغربی یہودیہ Judea کا ایک اہم تجارتی شہر جو ساحل سمندر کے قریب مصر کو جانے والی شاہراہ اور عرب سے آنے والے قافلوں کے متعدد راستوں کے مقام پر واقع ہے۔ یہ شہر فلسطینیوں Philistines کا تھا اور اسکندر جناتیوس Alexander Jannaeus کے زمانے سے پہلے، جس نے اسے بالکل تباہ کر دیا، یہودی اس پر قابض نہیں ہوئے تھے۔ گیبی نیوس Gabinius نے قدیم شہر سے کچھ آگے جنوب کی طرف اس شہر کو از سر نو آباد کیا۔ قدیم شہر کے کھنڈر پانچویں صدی میں بھی دکھائی دیتے تھے۔ بندرگاہ میئمس Maiumas: *Mitteilungen u. Nachrichten des Deutsch Pal. Vereins* ۱۹۰۱ء، ص ۶۲) یہاں سے دو تین میل دور تھی۔ رومیوں کے عہد میں یہ فلسطین شام (Syria Palestina) اور بعد میں فلسطین اولیٰ (Palestina Prima) کے صوبے میں شامل رہا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم، کے زمانے میں انٹونی نوس مارٹر Antoninus Martyro نے اسے ایک شاندار شہر بتایا ہے، جہاں عیش و عشرت کی فراوانی تھی اور جہاں کے باشندے غیر ملکیوں سے بڑی شفقت اور محبت سے پیش آتے تھے۔ یہ شہر مکّے کے تاجروں کے لیے بہت اہم تھا، جو ہر سال اپنے بڑے بڑے قافلے شام بھیجا کرتے تھے۔ حدیث کی رو سے حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم

کے پردادا ہاشم [رك بآن] کا انتقال غزہ میں ہوا تھا اور وہ وہیں دفن ہوئے تھے، اسی وجہ سے اسے غزہ ہاشم کے نام سے یاد کرنے لگے اور مسلمانوں کی نظروں میں اسے ایک خاص احترام حاصل ہو گیا [. . . . تفصیل کے لیے دیکھیے اٰا لائیڈن، بار اول و دوم، بذیل مادہ].

مآخذ: (۱) Schürer: *Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi*، ج ۲، طبع چہارم، ص ۱۱۰ تا ۱۱۷؛ (۲) P. Thomsen: *Loca sancta*، ص ۴۸؛ (۳) Anton Placent: *Itin.*، طبع J. Gildemeister، ص ۲۳؛ (۴) البلاذری (طبع De Goeje)، ص ۱۰۹ (قب Noldeke در *Zeitschr. des Deutsch. Pal. Vereins*، ۷: ۱۴۰)، ص ۱۳۸؛ (۵) ابن ہشام (طبع Wüstenfeld)، ص ۸۷؛ (۶) الیعقوبی *Historiae* (طبع Houtsma)، ۱: ۲۸۲؛ (۷) الطبری: *Annales* (طبع de Goeje)، ۱: ۱۰۸۳، ۱۰۹۱، ۱۵۶۱، ۲۳۹۶ تا ۲۳۹۸؛ (۸) *Fragmenta Histor. Arab.* (طبع De Goeje)، ص ۲۵۹؛ (۹) ابن الاثیر: *Chronicon* (طبع Tornberg)، ۹: ۸۶؛ ۱۱: ۲۳۰؛ (۱۰) *Bohaeddini Vita Saladini* (طبع Schultens)، ص ۲۷، *Excerpta*، ص ۳۲؛ (۱۱) *Wilh. Tyr.* ۱۷: ۱۲؛ (۱۲) Wilken: *Gesch. d. Kreuzzüge*، ۲: ۲۰، ۱۳۸؛ (۱۳) البکری: *Geogr. Wörterbuch* (طبع Wüstenfeld)، ص ۶۹۵؛ (۱۴) الاصطخری: *Bibl. Geogr. Arab.*، ۱: ۵۸؛ (۱۵) المقدسی، وہی کتاب، ۳: ۱۷۴؛ (۱۶) الیعقوبی، وہی کتاب، ۷: ۳۲۹؛ (۱۷) الادریسی: در *Zeitschr. d. Deutsch. Pal. Vereins*، ۸: ۱۲۲ (متن ص ۳)؛ (۱۸) Dimichqui: *Cosmographie* (طبع Mehren)، ص ۲۱۳؛ (۱۹) *Geographie d'Aboulféda* (طبع Reinaud و de Slane)، ص ۲۳۹؛ (۲۰) ابن بطوطہ (طبع Defrémery و Sanguinetti)، ۱: ۱۱۲؛ (۲۱) R. Hartmann: *Die geogr. Nachrichten in Halil al-Zāhirīs Zubda*، ص ۳۴؛ (۲۲) Robinson: *Palestine*، بار سوم، ۲: ۳۶ ببعد؛ (۲۳) Guérin: *Judée*، ۲: ۱۷۸ تا ۱۹۴؛ (۲۴) G.A. Smith: *Historical Geography of the Holy Land*، طبع یازدہم، ص ۱۸۱ تا ۱۸۹؛ (۲۵) *Palest. Exploration Fund, Memoirs*، ۳: ۲۳۴ ببعد، ۲۴۸ ببعد؛ (۲۶) Gatt در *Zeitschrift d. Deutsch. Pal. Vereins*، ۷: ۱ ببعد؛ ۸: ۶۹ ببعد؛ ۱۱: ۱۴۹ ببعد؛ (۲۷) Baedeker: *Palestine and Syria*، بار ہفتم؛ (۲۸) Murray: *Syria and Palestine*، بدرگھوں در؛ (۲۹) *Bibl. Geogr. Arab.*، ۳: ۱۵۵، ۱۷۴، ۱۷۷؛ (۳۰) الادریسی، کتاب مذکور، ۸: ۲۲۲؛ (۳۱) Gatt، کتاب مذکور، ۷: ۵ تا ۷؛ (۳۲) Gildemeister، وہی کتاب، ص ۱۴۲.

(Fr. Buhl و تلخیص از ادارہ)

غسّان: بنو غسّان، شام کا ایک یمنی الاصل عرب شاہی خاندان۔ یہ لوگ عیسائی تھے اور مسیح علیہ السلام کی وحدت فطرت کے قائل۔ یہ بوزنطی سلطنت کے اطاعت گزار تھے اور ان کی سرحدوں کو ایرانیوں اور ان کے باجگزار حیرا کے بنو لخم کے حملوں سے بچاتے تھے۔ ان کی حکومت تقریباً صوبۂ عرب (قریب قریب ضلع حوران اور بلقاء)، فنیقیہ Phoenicia اور لبنم Libanum، اور فلسطین اولی و ثانیہ (Palestina prima and secunda) پر قائم تھی۔ اپنے رشتے داروں اور طبعی دشمنوں بنو لخم کے برعکس غسّانیوں کا، جو ان لوگوں کی نسبت یونانی تہذیب سے رابطہ رکھنے کی وجہ سے کہیں زیادہ متمدن تھے، کوئی مستقل صدر مقام نہیں تھا۔ عرب شعرا نے کبھی تو ان کا دارالحکومت جولان (رك بآن) اور شہر جابیۃ بتایا ہے، جو فلسطین ثانیہ میں واقع تھا، اور کبھی جلّق [رك بآن] جو دمشق کے نزدیک تھا.

اس خاندان کی تاریخ [پر کچھ زیادہ مواد نہیں ملتا] عرب مؤرخین، مثلاً حمزہ الاصفہانی، ابن قتیبۃ

ابن الکلبی، السعودی، ابوالفداء (الطبری بنو غسان کا ذکر مشکل ہی سے کرتا ہے) کے بیانات فرمانرواؤں کی چند فہرستوں اور ان کے کچھ مختصر سے حالات تک محدود ہیں، اور ان میں بھی بہت تضاد پایا جاتا ہے، مثلاً حمزۃ اور ابوالفداء اس خاندان کے اکتیس فرمانروا بتاتے ہیں اور ان کے مقابلے میں ابن قتیبۃ اور السعودی صرف دس کا ذکر کرتے ہیں۔ بادشاہ حارث بن جبلۃ [رک بآں] جس کے بارے میں بوزنطی وقائع نویس Malalas، Procopius، Theophanes وغیرہ ہمیں کافی معلومات بہم پہنچاتے ہیں، اس کا عہد حکومت حمزہ صرف دس سال بتاتا ہے، حالانکہ درحقیقت اس نے چالیس سال حکومت کی تھی۔ عام عرب روایت کے مطابق غسان جنوبی عرب کے قبیلۂ ازد کی نسل سے تھے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ مآرب کا بند ٹوٹنے کے بعد بنو ازد مکے (بطن مرّ، نزد مکہ) چلے گئے تھے۔ بعد ازاں ازد کی ایک جماعت عمرو بن عامر مزیقیاء کی سرکردگی میں شام چلی گئی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ وہ غسان کے نام سے اس لیے مشہور ہوے کہ انھوں نے صحراے شام میں غسان نام جوہڑ کے کنارے طویل عرصے قیام کیا تھا (مگر مازن بن ازد پہلے ہی سے اس نام سے موسوم تھا)۔ حمزۃ اور ابن قتیبۃ کی راے میں عمرو بن عامر کا ایک پڑپوتا ثعلبۃ بن عمرو انھیں شام لے گیا تھا۔ جفنۃ (یونانی Γούφνας جو Γούφας کی بگڑی ہوئی شکل ہے) بن عمرو کو اس خاندان کا بانی سمجھا جاتا تھا۔ شام میں انھیں رومی حکام (Phylarchs) کو سالانہ خراج دینا پڑتا تھا جو بنو ضجعم بن سعد بن سلیح میں سے تھے اور غالباً عیسائی حاکم (phylarch) Zoxo/ιος کی اولاد سے تھے، جس کا ذکر عیسائی کلیسا کے مؤرخ Sozomenus نے کیا ہے۔ آخرکار انھوں نے خراج دینے سے انکار کر دیا اور بنو ضجعم کو مغلوب کر کے ان کی جگہ سنبھال لی۔ بوزنطی قیصر انستاسیوس Anastasuis نے ان کی یہ حیثیت تسلیم کر لی؛ (غالباً پانچویں صدی عیسوی کے اواخر کے قریب) اور ان سے حیرہ کے بنو لَخم کے حملوں سے اپنی سرحدوں کی حفاظت کا کام لینے لگا.

اس خاندان کا سب سے زیادہ مشہور اور پہلا فرمانروا جس کا وجود یقینی ہے، الحارث بن جبلہ (یونانی Ἀρεθας ΤοῦΓαβαλα) تھا۔ وہ عیسائیوں کے مذہب یک طبیعیت (monophysite church) کا پُرجوش حامی و سرپرست تھا۔ اس کا شجرہ نسب یہ ہے: الحارث بن جبلۃ بن الحارث بن ثعلبۃ بن عمرو بن جفنۃ۔ اس کا باپ جبلۃ غالباً وہی Ταβαας تھا جس کے متعلق وقائع نویس تھیو فانس Theophanes نے لکھا ہے کہ اس نے پانچویں صدی کے آخر میں فلسطین پر حملے کیے تھے۔ ۵۲۹ء میں قیصر یوسطینیانوس Justinian نے اسے شام کے تمام قبائل کا سردار بنا دیا اور اسے Flylarch اور Patricius کے خطابات عطا کیے۔ مؤخر الذکر عہدہ بوزنطیہ میں شہنشاہ کے بعد اعلٰی ترین منصب تھا۔ اسی سال اس نے بوزنطیوں کے ساتھ مل کر اہل سامرہ (Samaritans) کی بغاوت فرو کی۔ اس کے عہد حکومت کا بیشتر حصہ حیرہ کے المنذر الثالث کے ساتھ جنگ و جدال میں گزرا اور ۵۲۸ء میں اس نے اپنے حریف پر فتح پا لی۔ دس سال بعد اس کا المنذر سے اس علاقے کی خاطر پھر جھگڑا ہو گیا جو صتراط Strata کے نام سے مشہور ہے۔ یہ علاقہ دمشق سے تدمر (Palmyra) جانے والی سڑک کے دونوں جانب مقام رُصافہ (Sergiopolis) تک پھیلا ہوا تھا اور جس کے یہ دونوں حکمران دعویدار تھے۔ ۵۳۱ء میں الحارث بوزنطی فوج میں بالی ساریوس Belisarius کے ماتحت عراق میں لڑا۔ جب وہ کوئی خاص قابل ذکر کامیابی حاصل کیے بغیر بوزنطی فوج سے ایک مختلف راستہ اختیار کر کے اپنے وطن شام کو لوٹا

تو اس پر شاہی مفاد سے غداری کا الزام عائد کیا گیا۔ زمانۂ مابعد میں الحارث اور المنذر کے درمیان لڑائی کے دوران (غالباً ۵۴۴ء) میں المنذر نے الحارث کے ایک بیٹے کو گرفتار کر لیا اور العزی بت کی جسے عربوں کے ہاں افرودیت Aphrodite کی سی حیثیت حاصل تھی، بھینٹ چڑھا دیا۔ جون ۵۵۴ء میں الحارث نے المنذر پر فیصلہ کن فتح حاصل کر لی۔ المنذر لڑائی کے دوران میں ضلع قنسرین (Chalcis) میں غالباً العیار کے مقام پر مارا گیا۔ غالباً یہ جنگ وہی ہے جس کی یاد عرب ''یوم حلیمہ'' کے نام سے مناتے ہیں (اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ الحارث کی بیٹی حلیمۃ نے اپنے ہاتھ سے لڑائی میں حصہ لینے والوں کو خَلوق لگائی۔ خلوق ایک خوشبو ہے جس میں زعفران ملا ہوتا ہے۔ . . . .

. . . .

المنذر کے بیٹے اور جانشین نے بعد ازاں اس شکست کا انتقام لینے کی کوشش کی اور شام پر یلغار کر دی۔ ۵۶۳ء میں الحارث ان واقعات کی اطلاع دینے اور آئندہ کی کارروائیوں کے بارے میں مشورے کے لیے قسطنطینیہ گیا۔ وہاں اپنے قیام سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس نے شہنشاہ سے اپنے جانشین کے تقرر کے متعلق بھی بات چیت کی۔ ۵۶۹ء یا ۵۷۰ء میں وہ فوت ہو گیا۔ یہاں ہم اس عرب روایت کا بھی ذکر کر دیں جس کے مطابق الحارث نے تیماء میں السموءل بن عادیاء یہودی کا اس کے قلعہ اَبلَق میں محاصرہ کیا تھا اور چونکہ السموءل نے اسے وہ زرہ بکتر دینے سے انکار کر دیا تھا جو شاعر امرؤ القیس سفر قسطنطینیہ پر جانے سے پہلے اس کے پاس چھوڑ گیا تھا؛ اس لیے الحارث نے اس کے بیٹے کو قتل کر ڈالا۔

الحارث کے بعد اس کا بیٹا المنذر اس کا جانشین ہوا۔ اس کے تخت نشین ہونے کے تھوڑے عرصے بعد ہی عجمی عربوں نے غسان کے علاقے پر حملہ کر دیا۔ المنذر نے ان کے بادشاہ قابوس کو بظاہر جنگ عین اُباغ میں شکست دی جس کا ذکر عرب شعرا نے اکثر کیا ہے۔ قیصر یوسطینوس (Justinus) المنذر سے خوش نہیں تھا۔ وہ بھی اپنے باپ کی مانند عقیدۂ یک طبیعت مسیح[۳] کا پرجوش حامی تھا۔ شہنشاہ نے اسے خفیہ طور پر مروانے کی کوشش کی۔ جب یہ کوشش ناکام ہوئی تو المنذر نے بغاوت کر دی اور تین سال تک شہنشاہ کے حلقۂ اطاعت سے باہر رہا۔ بوزنطی علاقے پر عجمی عربوں کے حملے دوبارہ شروع ہونے کی وجہ سے بوزنطی اس سے مصالحت کرنے پر مجبور ہو گئے۔ رُصافہ (Sergiopolis) میں سینٹ سرواس (Servius) کے مقبرے پر بہت سی ناکام ابتدائی گفت و شنید کے بعد آخر کار قسطنطینیہ سے آئے ہوئے ایک خاص ایلچی سے ایک عہد نامہ ہو گیا۔ یوسطینوس (Justin) کی وفات (۵۷۸ء) کے دو سال بعد المنذر اپنے دو بیٹوں کے ہمراہ قسطنطینیہ آیا۔ طبریوس (Tiberius) اس سے بڑے احترام سے ملا اور اسے سابقہ کلیلہ (diadem) کی بجائے حقیقی تاجا (تاج شاہی) عطا کیا۔ المنذر نے قسطنطینیہ میں اپنے ہم مذہبوں کا ایک اجتماع منعقد کیا اور ان کے باہمی اختلافات دور کرنے کی کوشش کی۔ اسی سال المنذر نے حیرہ پر حملہ کیا؛ شہر کو جلا ڈالا اور قیمتی مال غنیمت اپنے ساتھ لے کر واپس آیا۔ اس کامیابی سے بھی اس کے متعلق وہ عدم اعتماد اور شک شبہ دور نہ ہوا کہ اس نے اس حملے میں دشمن سے غدارانہ ساز باز کی تھی جو اناطولی کے حاکم Comes موریسیوس نے عجمی علاقے پر کیا تھا: چنانچہ شام کے حاکم اعلیٰ (Magnus) کو اس کی گرفتاری پر مقرر کیا گیا جس نے جلد ہی اپنے مقصد میں کامیابی حاصل کر لی۔ حُوّارین (جو دمشق اور تدمر کے درمیان واقع ہے) میں

ایک گرجا کے افتاح کے موقع پر المنذر بطور مہمان آیا ہوا تھا، اسے وہاں گرفتار کر کے قسطنطینیہ لے جایا گیا (۵۸۱ء) ۔ المنذر کی اسیری اور اس کے ساتھ ہی اس کے کنبے کے سالانہ وظیفے کے بند ہو جانے سے اس کے چاروں بیٹے برافروختہ ہوگئے اور انھوں نے اپنے سب سے بڑے بھائی النّعمان کے زیر قیادت بوزنطی علاقے پر حملہ کر دیا اور اسے بہت بری طرح تاخت و تاراج کر ڈالا ۔ اس پر قیصر طبریوس (Tiberius) نے مذکورہ بالا شامی امیر کے ماتحت ان کے خلاف ایک فوج روانہ کی ۔ شامی امیر (Magnus) النّعمان کو گرفتار کرنے میں کامیاب ہو گیا اور اسے بھی اسی طرح قسطنطینیہ لے جایا گیا ۔

المنذر اور النّعمان کی گرفتاری کے بعد شام کے صحرا میں طوائف الملوکی پھیل گئی ۔ مختلف قبائل نے اپنے اپنے سردار چن لیے اور کئی عجمیوں کے ساتھ جا ملے ۔ جب ساسانی شہنشاہ خسرو پرویز نے بیت المقدس اور دمشق (۶۱۲ - ۶۱۳ء) کو فتح کر لیا تو معلوم ہوتا ہے کہ عیسائیوں پر بھی زوال آ گیا ۔ یہ وثوق سے نہیں کہا جا سکتا کہ بوزنطیوں نے شام کو دوبارہ فتح کرنے (۶۲۹ء) کے بعد اس عربی ریاست کو بحال کیا تھا یا نہیں ؟ عام عرب روایت کے مطابق جَبَلۃ بن اَیْہَم بنو غسّان کا آخری بادشاہ تھا ۔ اس نے ۶۳۵ - ۶۳۶ء میں شہنشاہ ہرقل کی حمایت میں مسلمانوں کے خلاف جنگ یرموک [رکّ باں] میں حصہ لیا ۔ کہا جاتا ہے کہ جب شکست خوردہ قیصر قسطنطینیہ واپس چلا گیا تو جبلہ نے امیر المؤمنین حضرت عمرؓ کی اطاعت قبول کر لی اور اسلام لے آیا، لیکن بعد ازاں اس نے قسطنطینیہ میں جا کر بوزنطیوں کے ہاں پناہ لے لی اور دوبارہ عیسائی ہو گیا ۔

مآخذ: (۱) حمزہ: *Annales* (طبع Gottwald)، ص ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۱؛ (۲) الیعقوبی: تاریخ (طبع Houtsma)، ۱: ۱۷۵، ۲۳۰، ۲۳۶؛ (۳) ابن قتیبہ، کتاب المعارف (طبع Wüstenfeld)، ص ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۶؛ (۴) ابو الفداء: *Historia anteislamica*، (طبع Fleischer)، ص ۱۲۸ تا ۱۳۰؛ (۵) المسعودی: مروج (طبع Barbier de Meynard و Pavet de Courteille)، ۳: ۲۱۵ تا ۲۲۰، ۳۹۰، ۳۹۷؛ (۶) ابن الاثیر: الکامل (طبع Tornberg)، ۱: ۳۹۸، ۴۰۰، ۴۰۴؛ (۷) الطبری: تاریخ (طبع لخویہ)، ۱: ۹۵۸؛ (۸) الاغانی، ۹: ۱۶۵ تا ۱۶۷، ۱۴: ۳ تا ۵، و اشاریہ بذیل مادہ؛ (۹) یاقوت: معجم، ۱: ۷۳؛ ۲: ۳۲۵ تا ۳۲۶؛ (۱۰) Wüstenfeld: *Geneal. Tabellen, etc* (Gottingen ۱۸۵۲ء)، ج ۱، حصہ *Yemenische Stamme*، جدول ۱، ۲، ۳ و *Register zu den Geneal. Tab*- (Gottingen ۱۸۵۳ء)، ص ۱۷۸، ۲۰۷، ۲۹۱؛ (۱۱) O. Blau: *Die Wanderung der Sabaischen Völkerstämme im zweiten Jahrhundert n. Chr.* در *Zeitschr. der Deutschen Morgenl Ges.*، ۲۲: ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۶ تا ۶۶۹؛ (۱۲) وہی مصنف: *Arabien im Sechsten Jahrhundert eine ethnographische Skizze*، در مجلہ مذکورہ ۲۳: ۵۵۹ تا ۵۹۰؛ (۱۳) Ritter: *Erdkunde*، ۱۲: ۸۶، ۱۰۷ تا ۱۱۱؛ (۱۴) Caussen de Perceval: *Essai sur l (histoire des Arabes avant l'islamisme* (پیرس ۱۸۴۷ - ۱۸۴۸ء)، ۱: ۲۰۳، ۲۳۴ تا ۲۳۶؛ ۲: ۹۵، ۱۱۳ تا ۱۱۶، ۱۴۸، ۲۰۲ تا ۲۵۸؛ ۳: ۳۲۲، ۳۲۴ تا ۳۳۵، ۳۹۴ تا ۳۹۷، ۵۰۶ تا ۹۰۹، ۵۱۱؛ (۱۵) W. Muir: *The Life of Mahomet*، لنڈن ۱۸۵۸ء)، ۱: ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۷ تا ۱۷۸، ۱۸۳ تا ۱۹۱؛ (۱۶) A. Muller: *Der Islam im Morgen und Abendland*، (برلن ۱۸۸۵ء)، ۱: ۱۰ تا ۱۷؛ (۱۷) Noldeke: *Die Ghassanischen Fürsten aus dem Hause Gafna's Abhandl. der kgl. Akad. der Wissensch. Zu*)

(Berlin 1887)، ص ۵ تا ۴۰؛ (۱۸) G. Rothstein: *Die Dynastie der Lahmiden in al-Hira*، (برلن ۱۸۹۹ء)، ص ۳۳ تا ۳۶، ۸۱ تا ۸۶، ۹۶، ۱۰۳ تا ۱۰۴، ۱۱۲؛ (۱۹) M. v. Oppenheim: *Vom Mittelmeer zum persischen Golf*، (برلن ۱۸۹۹–۱۹۰۰ء)، ۱: ۹۵ تا ۹۸؛ (۲۰) Cl. Huart: *Histoire des Arabes* (پیرس ۱۹۱۲ء)، ۱: ۵۹ تا ۶۲۔

(J. SCHLEIFER)

الغسّانی: ابوعبداللہ محمد (حمّو) بن عبدالوہاب، ایک اندلسی خانوادے کا فرد، جو ازمنۂ وسطٰی کے آخر میں نقل مکانی کر کے مراکش چلا آیا تھا۔ [اسی نسبت سے الاندلسی اور الفاسی کہلایا]۔ وہ مولای اسمٰعیل (۱۰۸۲ھ/ ۱۶۷۲ء تا ۱۱۳۹ھ/ ۱۷۲۷ء) کا وزیر رہا، جس نے مختلف سفارتی کام اس کے سپرد کیے۔ ایک دفعہ وہ مسلمان قیدیوں کو چھڑانے کے لیے ہسپانیہ گیا (۱۱۰۱ھ/ ۱۶۹۰ء تا ۱۱۰۲ھ/ ۱۶۹۱ء) اور دوسری بار محمد الطیب الفاسی کے ہمراہ الجزائر گیا (۱۱۰۳ھ/ ۱۶۹۲ء)۔ اس نے ہسپانیہ کے سفر کی داستان رحلۃ الوزیر فی افتکاک الاسیر کے نام سے لکھی (طبع و ہسپانوی ترجمہ از A. Bustani، Larache ۱۹۴۰ء؛ جزوی فرانسیسی ترجمہ از H. Sauvaire، پیرس ۱۸۸۴ء)۔ سفر نامے کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ وہ باریک بین تھا اور اس کے تاریخی معلومات کا مأخذ کتاب فتح الاندلس تھی۔ وہ سفارتی مہم کے متعلق زیادہ معلومات نہیں دیتا۔ اس کے ذمے یہ کام لگایا گیا تھا کہ وہ لارچی کے ہسپانوی دستے کے بدلے جسے مولای اسمٰعیل نے گرفتار کر لیا تھا، ہسپانیہ سے پانچ ہزار کتابیں اور پانچ سو مسلمان قیدی چھڑا کر لے آئے؛ کتابوں کی عدم دستیابی کی صورت میں (چھڑائے جانے والے) قیدیوں کی تعداد بڑھا کر ایک ہزار کر دی جائے۔ ہسپانیہ کی قدیم تاریخی دستاویزات کا دفتر اس سفارتی مہم کے متعلق مزید معلومات بہم پہنچاتا ہے۔ وہ ۳ ربیع الاول ۱۱۰۲ھ/ ۲۶ دسمبر ۱۶۹۰ء کو میڈرڈ میں وارد ہوا اور چارلس دوم کی خدمت میں باریاب ہوا۔ بادشاہ نے Cardinal Protocarrero کو مذاکرات کا حکم دیا، جن کا بخیر و خوبی اختتام ۲۷ شعبان ۱۱۰۲ھ/ ۲۷ مئی ۱۶۹۱ء سے پہلے فریقین کے حسب منشا ہوا۔ اسی تاریخ کو الغسانی مراکش کے دوبارہ سفر پر روانہ ہوا۔ رہا شدہ قیدی برشلونہ، قرطاجنہ اور لقنت (Alicante) میں اکٹھے کر کے قادس روانہ کر دیے گئے۔ قیاس چاہتا ہے کہ وہ مارچ ۱۶۹۲ء کے بعد کسی تاریخ کو مراکش میں داخل ہوئے ہوں گے۔

مآخذ: (۱) براکلمان، تکملہ، ۲: ۱۷۲؛ (۲) Levi Provençal: *Historiens des Chorfa*، ص ۲۸۳ تا ۲۸۶؛ (۳) H. Peres: *L'Espagne vue per les voyageurs musulmans de 1610 a 1930*، پیرس ۱۹۳۷ء، ص ۵ تا ۱۷؛ (۴) E. Garcia Gomez: *Novedades Sobre la cronica anonima titulada "Fath al-Andalus"* در AIEO الجزائر، ۱۲ (۱۹۵۴ء): ص ۳۱ تا ۴۲؛ (۵) J. Vernet: *La embajada de Gal-assani (1690-1691)*، در *Al-Andalus*، ۱۸ (۱۹۵۳ء)، ۱۰۹ تا ۱۳۱؛ [(۶) رحلۃ الوزیر فی افتکاک الاسیر، مقدمۃ؛ (۷) مجلۃ المجمع العلمی العربی، ۱۶: ۲۶۹]۔

(J. VERNET)

الغسّانیہ: غسان الکوفی کے پیرو جن کا شمار فرقہ مرجئہ میں ہے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ ایمان میں یہ باتیں شامل ہیں: اللہ کی معرفت اور اللہ کا اقرار، انبیا کی معرفت اور ان تعلیمات کا فی الجملہ اقرار جو ان پر اللہ کی جانب سے نازل ہوئی ہیں۔ غسان کے اکثر ماننے والے اپنے اسلاف سے عقیدے کی روایت کرتے ہیں کہ ایمان، محبت الٰہی کے

اقرار اور تعظیم الٰہی کو کہتے ہیں اور یہ کہ ایمان بڑھتا ہے کم نہیں ہوتا (البغدادی: الفرق بین الفرق، ص ۱۹۰، قاہرہ)۔ یہ عجیب بات ہے کہ غسان اپنے عقائد کو امام ابو حنیفہؒ سے منسوب کر دیتا تھا اور ان کو بھی مرجیہ کہا کرتا تھا حالانکہ یہ جھوٹ ہے۔

اکثر اصحاب مقالات نے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کو مرجئہ میں شمار کیا ہے، کیونکہ ان کو مرجئۃ السنۃ کہا جاتا تھا۔ شاید اس کا سبب یہ ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے: ایمان دل سے تصدیق کا نام ہے، جو نہ بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے۔ ایک سبب اور بھی ہے، وہ یہ کہ امام ابو حنیفہؒ قدریہ اور جبریہ کا رد کرتے رہتے تھے۔ یہ فرقے صدر اول میں ظاہر ہوئے تھے اور معتزلہ ہر اس آدمی کو مرجئہ کہ دیتے، جو مسئلہ قدر میں ان سے اختلاف کرتا تھا۔ اسی طرح خوارج کا معاملہ ہے، پس لازمی بات ہے کہ یہ لقب خوارج اور معتزلہ دونوں گروہوں نے ان کے خلاف استعمال کیا ہو (الشہرستانی: کتاب المِلل والنحل، ۱: ۵۰۱، لائپزگ ۱۹۲۳ء)۔ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ اہل قبلہ سب مومن ہیں۔ جو شخص ایمان کے تمام فرائض بجا لاتا ہے، وہ مومن اور جنتی ہے، جو ایمان اور اعمال دونوں کا تارک ہے وہ کافر اور دوزخی ہے۔ جو ایمان رکھتا ہے اور فرائض اس سے ترک ہو جاتے ہیں، وہ مسلمان ضرور ہے، لیکن گنہگار مسلمان ہے، خدا کو اختیار ہے اس پر عذاب کرے یا معاف کر دے (شبلی: سیرۃ النعمان، ص ۱۶۰ و ۱۶۱، مطبوعہ ملتان)۔

مآخذ: متن مقالہ میں درج ہیں (نذیر حسین زکی ادارہ نے لکھا)۔

[ادارہ]

غُسْل: طہارت کبریٰ کی مذہبی بجا آوری جو شریعت نے جنب کے لیے مقرر کر رکھی ہے، یعنی اس شخص کے لیے جو نجاست کبریٰ کی حالت میں ہو [رک بہ جنابۃ]۔ غسل میں تمام بدن کو دھویا جاتا ہے۔ غسل سے قبل اس کی نیت کرنا لازم ہے اور اس سلسلے میں ہر مسلمان کو اس کا خیال رکھنا چاہیے کہ نہ صرف اس کے بدن سے ہر قسم کی نجاست دور ہو جائے بلکہ یہ بھی کہ اس کے جسم کا ہر حصہ اور ہر بال پانی سے تر ہو جائے۔

مآخذ: (۱) کتب فقہ اور احادیث میں باب طہارۃ؛ (۲) R. Strothmann: *Kultus der Zaiditen* (Strassburg ۱۹۱۲ء)، ص ۴۲ ببعد؛ (۳) A. J. Wensinck در *Der Islam*، ۱: ۱۰۱ ببعد؛ ۳: ۲۱۹ ببعد؛ [(۴) معجم الفقہ الحنبلی، بذیل مادّہ؛ (۵) معجم فقہ ابن حزم الظاہری، بذیل مادّہ؛ (۶) معجم [illegible] السنۃ، بذیل مادّہ؛ نیز [illegible]؛ (۷) عبدالشکور لکھنوی: علم الفقہ، ۱: ۹۹ تا ۱۱۶]۔

(TH. W. JUYNBOLL)

غَسِیْلُ الملائکۃ: آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے ایک صحابی حنظلہ بن ابی عامر عبد عمرو بن صیفی الأوسی کا لقب [ان کے باپ ابو عامر نے زمانۂ جاہلیت میں رہبانیت اختیار کر لی تھی، لیکن جب آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم ہجرت فرما کر مدینے میں تشریف لائے تو یہ بھاگ کر قریش مکہ سے جا ملا اور غزوہ احد میں کفار مکہ کے ساتھ شریک جنگ ہوا]۔ حضرت حنظلہؓ اسلام لا کر غزوہ احد میں شریک ہوئے۔ وہ ابو سفیان [رک بآں] کو قتل کرنے والے تھے کہ ایک دشمن نے انہیں مہلک طور پر زخمی کر دیا۔ ان کی شہادت کی خبر سن کر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے فرمایا "فرشتے ان کو غسل دے کر تدفین کے لیے تیار کریں گے"۔ اس طرح وفات کے بعد ان کو غسیل الملائکۃ کا لقب ملا۔ وہ دوسرے شہدا

کے ساتھ احد میں دفن کیے گئے۔

مآخذ: (۱) السیرۃ، (طبع مصطفی السقاء وغیرہ)، ۲ : ۷۵، ۱۲۳؛ (۲) الطبری، ۱ : ۱۴۱۰، ۱۴۱۴ ببعد؛ (۳) ابن قتیبہ : کتاب المعارف، ص ۴۴۴؛ (۴) مصعب الزبیری، نسب قریش، ص ۱۲۳؛ (۵) النووی : التہذیب، ص ۲۲۱ تا ۲۲۲؛ (۶) الہروی، الزیارات، ص ۹۵؛ (۷) العسقلانی : الاصابہ، عدد ۱۸۹۳؛ (۸) ابن الاثیر : اسد الغابہ، بذیل مادہ؛ [(۹) البلاذری : انساب الاشراف، جلد اوّل، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) الذہبی : سیر اعلام النبلاء، بذیل مادہ؛ (۱۱) ابن حزم : جوامع السیرۃ، بمدد اشاریہ]۔

(Ch. Pellat)

غَصْب : (ع)؛ [لغوی معنی ہیں کسی دوسرے آدمی سے اس کی کوئی چیز زبردستی چھین لینا؛ اسلامی فقہ اور] قانون میں اس اصطلاح سے مراد غیر قانونی قبضہ اور دوسرے کے حقوق کا ناجائز استعمال ہے (مثلاً جب کوئی شخص کسی دوسرے کی ملکیت پر مالک کی اجازت کے بغیر قبضہ کر کے استعمال کرے۔ پوشیدہ طور پر کسی چیز کا چرانا غصب نہیں، بلکہ سرقہ (چوری) کہلاتا ہے [اس طرح زبردستی قبضہ کرنے والے کو غاصب کہتے ہیں اور جس چیز پر قبضہ کیا جائے وہ مغصوب کہلاتی ہے؛ غصب کی ہوئی چیز ضرور واپس کرنا ہوتی ہے۔ قرآن مجید، سنت اور اجماع نے غصب کو حرام قرار دیا ہے]۔

(فن مناظرہ میں) آداب البحث میں غصب کا مفہوم کسی کی بات کو فوراً اور اچانک پکڑ لینا اور اس سے پہلے کہ وہ اپنا مطلب پوری طرح واضح کر سکے اس کی رائے کی مخالفت کرنا ہے [اَخْذُ مَنْصَبِ الْغَیْر]۔

مآخذ: (۱) الجرجانی : تعریفات (طبع Flügel)، ص ۱۰۸؛ (۲) E. Sachau : *Muhamm. Recht nach Schafiitischer Lehre*، ص ۳۷۴ ببعد؛ [(۳) تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۰۸۹؛ (۴) معجم الفقہ الحنبلی، ۲ : ۷۴۲ تا ۷۴۴؛ (۵) معجم فقہ ابن حزم الظاہری، ۷۸۱ تا ۷۸۳]۔

([ادارہ] Th. W. Juynboll)

* **الغَضَنْفَر** : (= شیر)، عُدّة الدولہ ابو تَغْلِب فضل اللہ بن ناصر الدولہ الحمدانی، حاکم الموصل (۳۵۸ھ/۹۶۸ء تا ۳۶۹ھ/۹۷۹ء) کا لقب۔ ابو تَغْلِب کی جو ۳۲۸ھ/۹۳۹۔۹۴۰ء میں پیدا ہوا تھا، پہلے اپنے باپ سے اور پھر بھائیوں سے ان بن ہو گئی: جب ۳۵۶ھ/۹۶۷ء میں آل بویہ کے فرمانروا معزّالدولہ کی وفات کے بعد انھوں نے معزالدولہ کے جانشین بختیار [رک بآں] پر اپنے باپ کی مرضی کے خلاف حملہ کرنے کی ٹھانی تو باپ کو زندان میں ڈال دیا۔ ۳۵۸ھ/۹۶۹ء میں باپ کے انتقال کے بعد دو بھائی حمدان اور ابراہیم بختیار سے جا ملے، لیکن تیسرے بھائی الحسین نے ابو تغلب کا ساتھ دیا۔ ۳۵۹ھ میں ابو تغلب نے حرّان فتح کر لیا اور بختیار سے صلح کر کے اس کی بیٹی سے شادی کر لی۔ علاوہ ازیں اس نے اپنے بھائی حمدان سے ماردین بھی چھین لیا۔ اسے اس کی بدقسمتی کہیے کہ اس کے خسر کا ایک طاقتور دشمن آل بویہ کا شہزادہ عضدالدولہ ہمدان میں اتر آیا۔ اس نے ۳۶۴ھ/۹۷۵ء میں بغداد فتح کر لیا اور پھر اپنے باپ رکن الدولہ کی وفات کے بعد بختیار کو عراق سے دست بردار ہو جانے پر مجبور کر دیا۔ حمدان نے سوچا کہ بختیار کی مدد سے اسے ابو تغلب کو موصل سے نکال دینے کا موقع مل جائے گا، لیکن ہوا یہ کہ جونہی ابو تغلب نے بختیار سے وعدہ کیا کہ وہ بغداد کو دوبارہ فتح کرنے میں اسے مدد دے گا، اس نے حمدان کو گرفتار کر لیا۔ اس کے بعد عضدالدولہ کے ساتھ جنگ ہوئی جس میں بختیار

گرفتار ہو کر موت کے گھاٹ اتار دیا گیا اور ابو تغلب کو فرار ہو کر اپنی جان بچانا پڑی۔ جلد ہی فاتح بادشاہ الموصل کے سامنے آ پہنچا۔ آل حمدان نے صلح کی گفت و شنید کرنے کی کوشش کی مگر ناکام رہے۔ وہ نہیں چاہتا تھا کہ یہ اہم شہر بنو حمدان کو واپس مل جائے؛ چنانچہ ابو تغلب بویہی فوج کے تعاقب سے بچتا بچاتا بردس سکلرس (Bardas Skleros) کے ہاں پناہ لینے پر مجبور ہو گیا، جو اس کی بیوی کا رشتہ دار اور اس کا دوست تھا، لیکن اس زمانے وہ بوزنطی سپہ سالار بردس فوکس (Bardas Phocas) سے جنگ میں مصروف تھا۔ ۳۶۸ھ/ ۹۷۹ء میں اسے شکست نصیب ہوئی۔ اس دوران میں ابو تغلب حِصن زیاد (خَرت بِرت) میں بیٹھا جنگ کے نتیجے کا انتظار کرتا رہا اور عَضُدُ الدولہ نے میّافارِقین اور آمد پر قبضہ کر لیا۔ اب ابو تغلب دمشق پہنچا اور فاطمی خلیفہ العزیز باللہ سے مدد چاہی۔ اس نے بظاہر اس کا ساتھ دینے کا وعدہ کیا اور اپنے سپہ سالار الفضل بن صالح کی وساطت سے اسے بڑے سبز باغ دکھائے۔ جن دنوں ابو تغلب مصر سے اپنی مدد کے لیے فوج کے آنے کا انتظار کر رہا تھا، اس کا مُفَرِّج بن دَغفل بن الجراح سے جھگڑا ہو گیا جو رَملہ اور جنوبی فلسطین کا فرمانروا اور فاطمی خلفا کا برائے نام باجگذار تھا۔ وہ چاہتا تھا کہ بنو عُقَیل کو جو وہاں آباد ہو گئے تھے وہاں سے نکال دے؛ چنانچہ وہ ابو تغلب پر حملہ آور ہوا اور رَملہ کے قریب لڑائی ہوئی جس میں ابو تغلب دشمن کے ہاتھ میں اسیر ہو گیا اور ۳۶۹ھ/ ۹۷۹ء میں قتل کر دیا گیا۔

مآخذ: [(۱) ابن الاثیر: الکامل، حوادث سنة ۳۶۹ھ وما قبل؛ (۲) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرة، ۴: ۱۳۶؛ (۳) ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، ۲: ۱۲۲]؛ (۴) یحیی بن سعید الانطاکی، در von Ronsc: *Imperator Vasilii Bolgaaboitza*، ص ۱۰ ببعد، اور (۵) ابن خَلِّکان: وفیات، مادۂ ناصر الدولہ کے خاتمے پر۔

(FR. BUHL)

* **غَطَفان:** (Raske) کے نزدیک ایک قسم کا پرندہ جو بظاہر غلط ہے (Lane)، دو عرب قبیلوں کا نام یعنی غَطَفان بن سَعْد بن مالک بن حَرام بن جُذام، جنوبی عرب کا ایک قبیلہ؛ [بعض ماہرین نسابہ نے صرف غطفان بن حرام بن جذام لکھا ہے (ابن حزم: جمهرة انساب العرب)] اور غَطَفان بن [سَعْد بن] قَیس عَیلان، ان دونوں میں صرف مؤخر الذکر ہی اہم ہے۔ قیسی غطفان قبیلے کی چراگاہیں مشرق کی جانب خیبر اور حجاز کی سرحدوں سے لے کر بنوطَے کے پہاڑوں اَجا اور سَلمی تک پھیلی ہوئی ہیں (ان کی خیمہ گاہوں کے لیے دیکھیے Wüstenfeld: *Genealog. Tabellen*، *Register*، ص ۱۷۱)۔ قبیلہ غطفان کی دو بڑی شاخیں تھیں: اشجع [بن رَیث بن غَطَفان] جو یثرب کے قرب و جوار میں آباد تھی اور بَغِیض [بن رَیث] جو عَبس اور ذُبیان میں منقسم ہو گئی تھی اور جس کا علاقہ شَرَبَة اور رَبَذہ کے گرد و نواح میں تھا۔ ان کے پڑوس میں خَصَفَة بن قَیس عَیلان کے قبائل آباد تھے جن میں سے ممتاز ترین بنو سُلَیم ان کی جنوبی سرحد پر تھے اور انہیں کا ہم نسب قبیلہ ہَوازِن اور بھی آگے جنوب میں آباد تھا۔

تاریخ: خَصَفَة اور غَطَفان قبائل کی تاریخ اس زمانے سے شروع ہوتی ہے جب چھٹی صدی عیسوی کے نصف میں قبائل مَعَدّ پر سے حکومت یمن کا تسلط اٹھ گیا۔ اس وقت تمام غطفانیوں کا سردار زُہَیر بن جَذِیمہ العَبْسی (رک بہ عبس) تھا۔ اس نے ملک کا لقب اختیار کر رکھا تھا اور ہوازن سے بھی خراج وصول کیا کرتا تھا۔ اسے قبیلۂ ہوازن کے ایک شخص نے قتل کر دیا اور وہ اپنے قبیلے کا خود مختار شیخ بن بیٹھا۔ زہیر کی جگہ اس کا بیٹا

قیس صرف بنو عبس کے شیخ کی حیثیت سے جانشین ھوا اور ذُبیان نے حُذیفۃ بن بدر الفزاری کو اپنا شیخ منتخب کر لیا جو قیس سے کہیں زیادہ طاقتور اور اثر و رسوخ کا مالک تھا ۔ قیس اپنے باپ کے خون کا انتقام لینے کے لیے جو کوشش کر رہا تھا ان کا سلسلہ اس مشہور جنگ [حرب داحس و غبراء] نے منقطع کر دیا جو بنو عبس اور بنو ذبیان کے درمیان گھڑ دوڑ کے سبب سے چھڑ گئی تھی ۔ اس جنگ کے دوران میں ھی خالد حس نے زهیر کو قتل کیا تھا، حارث بن ظالم الذبیانی کے ھاتھوں مارا گیا ۔ اس وقت قاتل و مقتول دونوں [حیرہ کے] لخمی بادشاہ کے ھاں مہمان ٹھہرے ھوئے تھے ۔ حارث نے بنو غطفان کے ھاں پناہ لینا چاھی مگر انھوں نے اس کی حفاظت کرنے سے انکار کر دیا ۔ حارث کچھ مدت ادھر ادھر مارا مارا پھرنے کے بعد چوری چھپے پھر انھیں کے پاس لوٹ آیا، لیکن اس کی وجہ سے غطفان کو [بادشاہ حیرہ] نعمان کے انتقام کا نشانہ بننا پڑا جس کے بیٹے کو حارث نے غلطی سے مار ڈالا تھا ۔ بنو عبس کے ھاتھوں حُذیفۃ اور دیگر شیوخ کے مارے جانے کے بعد غطفان کے تمام قبائل بنو عبس کے خلاف متحد ھو گئے ۔ بنو عبس ایک مدت تک آوارہ و سرگرداں رہنے کے بعد آخر بنو عامر بن صعصعۃ کے ھاں مہمان ٹھہر گئے جو ان دنوں بنو تمیم سے مصروف جنگ تھا ۔ بنو ذبیان بنو تمیم کے ساتھ جا ملے اور اس طرح دو قبائلی لڑائیاں ایک ھی جنگ میں مدغم ھو گئیں اور یہ صورت حال ھوازن اور کنانۃ کے مابین ایک تیسری لڑائی [حرب فجار] چھڑ جانے سے شاید اور بھی پیچیدہ ھو گئی ھوگی، لیکن بنو عبس نے یکے بعد دیگرے اپنے سب میزبانوں سے لڑ جھگڑ کر غطفان کے باقی قبائل سے مفاہمت کر لی۔

ابھی غطفان کو دوبارہ متحد ھوئے زیادہ عرصہ نہ گزرنے پایا تھا کہ ان کی خصافۃ (ھوازن اور سُلَیم) سے جنگ چھڑ گئی ۔ یہ جنگ باھمی نوک جھونک اور ایک دو کے قتلوں تک محدود رھی؛ کبھی جم کر نہیں لڑی گئی ۔ جب حضرت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے اقتدار حاصل کر لیا تو یہ لڑائی ختم ھو گئی ۔ اس جنگ کے ابتدائی دور کی ایک اھم شخصیت دُرید بن الصِّمَّۃ [رَکَ بان] ھے جو قبیلۂ ھوازن [رَکَ بان] سے تعلق رکھتا تھا ۔ اس جنگ میں غطفان کے بڑے حریف ھوازن ھی تھے، لیکن آگے چل کر جب دُرید بوڑھا ھو گیا تو سُلَیم نے معاویہ اور صخر کی قیادت قبول کر لی جو مشہور شاعرہ الخنساء [رَکَ بان] کے بھائی تھے ۔

جب یہ لڑائی ختم ھو گئی تو غطفان حضرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے روز افزوں اقتدار کے خلاف بنو سُلَیم کے ساتھ متحد ھو گئے ۔ دونوں حریف (برسوں تک) ایک دوسرے پر چڑھائیاں کرتے رہے ۔ ۳ھ میں بنو غطفان اور بنو سُلَیم نے باھم گٹھ جوڑ کر کے مدینے پر حملہ کر دیا، لیکن رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے مدینے سے باھر نکل کر قرقرۃ الکُدر کے مقام پر ان کا مقابلہ کیا اور انھیں منتشر کر دیا ۔ اگلے سال معرکۂ ذُوامَر پیش آیا اور اس کا بھی یہی حشر ھوا؛ چنانچہ بنو غطفان نے ایک بار پھر اپنے پہاڑی علاقے میں پناہ لے لی ۔ ۴ھ یا ۵ھ کے آغاز میں معرکۂ ذات الرِّقاع کا پھر یہی نتیجہ نکلا ۔ ۵ھ میں دس قبائل نے مدینے کا محاصرہ کیا تھا ان میں بنو غطفان بھی شامل تھے ۔ یہ لڑائی غزوۂ خندق کے نام سے مشہور ھے ۔ اگلے سال بنو فزارہ کے سردار عُیَینۃ نے مضافات مدینہ میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے اونٹوں پر حملہ کیا ۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے ان ڈاکوؤں کا ذُو قَرَد تک تعاقب کیا ۔ ۷ھ میں غطفان خیبر کی مدد کے لیے روانہ ھوئے،

لیکن جب انھوں نے اپنے راستے اور شہر کے درمیان مسلمانوں کے لشکر کو پڑاؤ ڈالے دیکھا، تو وہ واپس لوٹ گئے۔ اس مہم میں لشکر نبوت کا رہبر ایک اشجعی تھا۔ اس نے غطفان کی ایک جماعت کے پوشیدہ مقام کا راز بھی فاش کر دیا، جس کے خلاف بشیر بن سعد بھیجے گئے تھے۔ آخر ۸ھ میں بنو سُلَیم دائرۂ اسلام میں داخل ھو گئے۔ ان کے بعد بنو غطفان نے بھی اسلام قبول کر لیا۔ اس کے تھوڑے ھی عرصے بعد فتح مکہ ھوئی۔ جس سے ان کی دانشمندی اور دور اندیشی کا ثبوت مل گیا۔

ان کے صدق دل سے اسلام قبول نہ کرنے کا ثبوت اس بات سے ملتا ھے کہ حضرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے وصال کے بعد وہ جلد ھی مرتد ھو گئے اور بنو فزارۃ کے سردار عُیَیْنَۃ بن حِصن نے عبس اور ذُبیان کے ساتھ مل کر مدینے پر حملہ کر دیا۔ صرف بنو اَشجع اپنے دین پر قائم رھے۔ حضرت ابوبکرؓ نے شہر پر ان کا حملہ دوبارہ پسپا کیا، جس کے انتقام میں انھوں نے اپنے ان افراد کو شہید کر دیا، جو مسلمان تھے۔ جیسے ھی امدادی لشکر حضرت ابوبکرؓ کے پاس پہنچا، یعنی حضرت اُسامہؓ کی شام سے واپسی پر، انھوں نے ان پر حملے شروع کر دیے اور انھیں رَبذۃ کے علاقے سے، جہاں وہ جمع ھو رہے تھے، نکال باھر کیا۔ یہاں سے نکل کر وہ بنو اسد کے متنبّی طُلَیحہ سے جا ملے۔ جب طلیحہ نے جنگ بُزَاخۃ میں حضرت خالدؓ بن الولید سے شکست کھائی تو لڑائی کا سارا بوجھ غطفان اور خصوصاً عُیَینہ کے زیر قیادت فزارۃ پر آن پڑا۔ غطفان نے ایک بار پھر اسلام قبول کر لیا اور جن لوگوں نے اپنے قبیلے کے مسلمانوں کو شہید کر دیا تھا انھیں معاف کر دیا گیا۔

۱۴ھ میں ھم دیکھتے ھیں کہ بنو غطفان کے لوگوں نے جنگ قادسیہ کے موقع پر جوق در جوق حضرت سعدؓ بن ابی وقاص کے لشکر میں شمولیت اختیار کی۔ ۳۶ھ میں انھوں نے جنگ جمل میں حصہ لیا۔ انھوں نے بنو عباس کے خلاف بنو امیہ کا ساتھ دیا اور ۱۳۲ھ میں وہ جنگ زاب میں بھی شامل تھے۔

مآخذ: (۱) الطبری: تاریخ، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابوالفداء: تاریخ، طبع Fleischer، ص ۱۳۰؛ (۳) Caussin de Perçeval: *Essai*، ۲ : ۸ - ۲، بمدد؛ [(۴) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، بمدد اشاریہ؛ (۵) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، بذیل مادہ، بالخصوص مآخذ].

(T. H. WEIR)

غِفار: ایک عرب قبیلہ جو مَعَدّی (اسمٰعیلی) خاندان سے تعلق رکھتا ھے۔ ان کا نسب یہ ھے: غِفار بن [مُلَیل] بن ضَمرۃ بن بکر بن عبدمناۃ بن کنانۃ؛ وہ ھُذَیل کے بہت قریبی حلیف تھے۔

یہ لوگ حجاز میں رہتے تھے اور مندرجۂ ذیل مقامات ان کے پاس تھے: اَضاءۃ (نزد مکہ)، بعال (نزد عسفان، اسے ایک پہاڑی بھی بتایا گیا ھے)، شَدخ (بہ اشتراک قبیلۂ اسلم)، غیقہ، وَدّان (یہ دونوں مقام مکے اور مدینے کے درمیان واقع ھیں)، التناضب اور مُسَیّح کی پہاڑی۔

۸ھ (۶۲۹ء) میں بنو غفار مشرف با سلام ھوے۔ اسی سال انھوں نے مُزینۃ، جُہینۃ، سُلیم، اسد، قیس اور دیگر قبائل کے ساتھ حضرت خالدؓ بن الولید کے علم کے نیچے فتح مکہ میں حصہ لیا۔ حضرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی [زیر قیادت غزوۂ حنین میں شریک ھوے۔ پھر آپؐ کی] رحلت کے بعد انھوں نے حضرت ابوبکرؓ کو خلیفہ تسلیم کر لیا اور ان کی حمایت میں باغی قبائل کے خلاف جنگ کی۔ [حضرت ابوذر غفاریؓ اور دیگر غفاری صحابۂ کرامؓ اسی قبیلے سے تھے]۔

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم (طبع Wüstenfeld)،

۱ : ۳۰۳، ۳۳۲، ۱۶۷؛ ۲ : ۲۰۲؛ ۳ : ۲۹۵، ۸۲۹، ۳ : ۹۰۱؛ (۲) الطّبری : تاریخ، (طبع de Goeje)، ۱ : ۱۶۳۶، ۱۶۳۷، نیز بمدد اشاریہ بذیل مادہ؛ (۳) Caussin de Perceval : *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme*، (پیرس ۱۸۴۷ - ۱۸۴۸ء)، ۳ : ۳۳، ۱۸۸، ۲۲۲، ۲۲۸، ۳۳۳، ۳۵۲؛ (۴) Muir : *The Life of Mahomet*، (لنڈن ۱۸۵۸ء) ۴ : ۲۳، ۱۰۷، ۱۱۳؛ (۵) Wustenfeld : *Geneal. Tabellen der arab. Stamme und Familien*، Göttingen) ۱۸۵۲ء)؛ [(۶) ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۸۶، ۳۶۵؛ (۷) عمر رضا کحالہ : معجم قبائل العرب، ۳ : ۸۹۰].

([و ادارہ] J. SCHLEIFER)

غفّار : (عربی) بخشنے والا، اللہ تعالٰی کے اسماے حسنٰی میں سے ہے، رکّ بہ الاسمآء الحسنٰی۔

(ادارہ)

غفّاری : احمد بن محمّد، ایک ایرانی مؤرّخ جس کے اسلاف ساوہ کے رہنے والے تھے اور آخر میں قزوین میں آ کر مقیم ہوگئے تھے۔ غفاری شافعی امام نجم الدّین عبدالغفار (م ۶۶۵ھ / ۱۲۶۶ء) کی نسل سے تھا۔ اس لیے وہ غفاری کہلاتا تھا۔ اس کے بزرگوں میں پانچ قاضی تھے، اس کا باپ (م ۹۳۲ھ / ۱۵۲۶ء)، جو شاعر تھا اور وصالی تخلص رکھتا تھا، اور اس کا بھائی رے کے قاضی تھے۔ قزوین میں رہائش اور قاضی کہلانے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے وطن میں بھی قاضی کے فرائض انجام دیتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ آخر عمر میں اس نے ان سرکاری مناصب سے دستکشی اختیار کر لی تھی، جو وہ شہزادوں کے لیے انجام دیتا تھا۔ اس نے امیر جمال الدّین محمد صدر کے پوتے اور ایک شاعر ناری تبریزی کی معیت میں قزوین سے کاشان کا سفر کیا تھا۔ اس سفر کے دوران میں اس کی ملاقات مشہور شاعر محتشم کاشانی سے بھی ہوئی۔ آخری عمر میں اس نے حج بھی کیا اور واپسی پر دیبل (سندھ) میں ۹۷۵ھ / ۱۵۶۷ء میں انتقال کیا۔

شاعر ہونے کے باوجود اس نے دو تاریخی کتابیں بھی لکھی تھیں : (۱) نگارستان، جو ابجدی ترتیب کے اعتبار سے تاریخی حکایات کا مجموعہ ہے اور مشہور و معروف کتابوں سے مأخوذ ہے؛ اس کی تکمیل ۹۵۹ھ / ۱۵۵۲ء میں ہوئی تھی اور اسے صفوی شاہ طہماسپ کے نام سے معنون کیا گیا تھا؛ (۲) نسخۂ جہاں آراے غفاری، مسلمان خانوادوں کی تاریخ ابتدا سے ۹۷۲ھ / ۱۵۶۴ء تک جو تذکرہ شہنشاہ سے منتسب ہے۔

مآخذ : سام میرزا صفوی : تحفۂ سامی، طہران ۱۳۱۴ھ / ۱۹۳۶ء، ص ۷۲ تا ۷۴ (اس خاندان کے چھ افراد کا ذکر ہے، جن کے نام غلط چھپے ہیں)؛ (۲) عبدالقادر بدایونی : منتخب التواریخ، ۳ : ۱۸۵ تا ۱۸۶، کلکتہ ۱۸۶۹ء؛ (۳) امین احمد رازی : ہفت اقلیم، طہران ۳ : ۱۷۸؛ (۵) لطف علی بیگ آذر : آتش کدہ، مطبوعہ ۱۲۹۹، ص ۲۲۸؛ (۶) رحمان علی : تذکرۂ علماے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء، ص ۱۸؛ (۷) نواب صدیق حسن خان : شمع انجمن، دہلی ۱۲۹۳ء، ص ۵۷؛ (۸) علی شیر قانع : مقالات الشعرآء، کراچی ۱۹۵۷ء، ص ۱۷ تا ۱۸؛ (۹) Storey، باب دوم، ص ۱۱۴ تا ۱۱۶؛ (۱۰) سعید نفیسی : تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، ۱۳۴۴ھ / ۱۹۶۳ء، ص ۳۵۴، ۸۰۵۔

(سعید نفیسی)

غفران مآب : سیّد دلدار علی (برصغیر کے آخری دور کے ایک شیعی مجدد مجتہد، علمی دنیا میں غفران مآب کے لقب سے یاد کیے گئے۔

اورنگ زیب عالمگیر کے بعد برصغیر سیاسی شکست و ریخت سے دوچار ہوا اور صوبے خود مختار ہونے لگے۔ راجپوتوں، سکھوں اور جاٹوں نے ملک

میں افراتفری پھیلا دی۔ فرانسیسی اور برطانوی حکومتوں نے اپنے سیاسی جال پھیلا کر بنگال، مدراس، دکن، بمبئی اور اس کے ارد گرد اقتدار حاصل کر لیا۔ دلی کی حکومت سمٹتی چلی گئی۔ اتفاق سے خانہ جنگی اور سیاسی انحطاط کے اس دور میں ایک ایرانی قائد حرب نجف خان وارد ہند ہوا۔ نجف خان نے شاہ عالم کی فوج کو منظم کیا اور جاٹوں سے ان کے چھینے ہوئے علاقے واپس لے کر مرکز کو قوت بخشی۔ مدت دراز کی افراتفری ختم ہوئی۔ ایرانی امرا نے مرکز میں سیاسی اقتدار حاصل کیا۔ ان لوگوں میں محمد امین کا نام سر فہرست ہے۔ برہان الملک سعادت خان محمد امین حکومت اودھ کے بانی ہیں.

نواب شجاع الدولہ صوبہ داری اودھ اور وزارت کے منصب پر فائز ہوئے تو انھوں نے فیض آباد پر زیادہ توجہ کی اور زیادہ تر فیض آباد ہی میں رہے؛ عمارتیں بنوائیں، محلے آباد کیے۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے وسط میں مرشد آباد، میسور، عظیم آباد اور لکھنؤ تک اپنے عقائد کی خوب اشاعت کی.

شجاع الدولہ کے زمانے میں اودھ کی حکومت نے استحکام حاصل کر لیا اور نو آباد علما و ادبا نے ایک نیا ماحول بنا لیا، اسی زمانے میں لکھنؤ الہ آباد و فیض آباد کی مضافاتی بستیوں سے جوہر قابل نکلنا شروع ہوئے، ان میں سب سے ممتاز فرد غفران مآب سید دلدار علی ہیں.

الہ آباد کی نصیر آباد نامی بستی میں غزنویوں کے زمانے سے سیدوں کا ایک خاندان آباد چلا آتا تھا۔ اس خاندان کے بزرگ کہتے ہیں کہ سید نجم الدین سبزواری غزنوی فوج کے ساتھ وارد ہند ہوئے اور جب سید سالار مسعود غازی نے پورب میں جنگ کی تو ان کے ساتھ سید نجم الدین بھی تھے۔ [عہد بہ عہد یہ خاندان صاحب سیف و قلم رہا]۔ کچھ عرصے بعد ان کی اولاد میں سید زکریا بن خضر نے نصیر آباد نامی بستی بسائی۔ نصیر الدین ضلع رائے بریلی کے سیدوں میں ایک بزرگ تھے۔ سید محمد معین (قاموس المشاہیر میں تسامحاً معین الدین درج ہے) کا شجرۂ نسب یہ ہے: محمد معین بن عبدالہادی بن ابراہیم بن طالب بن مصطفی بن محمود بن ابراہم بن جلال الدین بن زکریا بن جعفر بن تاج الدین بن نصیر الدین بن علیم الدین بن شرف الدین بن نجم الدین بن علی بن ابو علی بن ابو یعلی بن ابی طالب حمزہ بن محمد بن طاہر بن جعفر بن امام علی نقی، یعنی امامیہ اثنا عشریہ کے دسویں امام (ورثة الانبیاء، لکھنؤ ۱۳۲۶ھ، ص ۲).

سید محمد معین نقوی نصیر آبادی (متوفی تقریباً ۱۱۹۱ھ/۱۷۷۷ء، بعمر ستر سال: تاریخ سید العلماء، ص ۱۰) کی کچھ زمین داری بھی تھی اور وہ باعزت زندگی بسر کرتے تھے۔ خداوند عالم نے ان کو ایک خوش نصیب فرزند مرحمت فرمایا.

ان کے فرزند سید دلدار علی اپنے آبائی قصبے نصیر آباد، ضلع رائے بریلی، میں تقریباً ۱۱۶۶ھ / ۱۷۵۳ء میں پیدا ہوئے۔ (نجوم السماء، ص ۳۴۶؛ ورثة الانبیاء، ص ۳) نصیر آباد کے بزرگ کہتے تھے کہ سید دلدار علی شب جمعہ پیدا ہوئے۔ اس رات کو خواب میں دیکھا کہ محمد معین کے گھر میں نور چمک رہا ہے۔ صبح ہوئی تو بچے کی خبر ولادت معلوم ہوئی (ورثة الانبیاء، ص ۳، بحوالہ تذکرة العلماء)۔ عمر کے ساتھ ذہانت و ذکاوت کے جوہر بڑھتے رہے اور اس طرح انھوں نے ابتدائی تعلیم ختم کی۔ ایک روز اپنے کھیت پر مویشی لیے ہوئے مصروف کار تھے کہ اپنی تعلیم کو جاری رکھنے کے لیے لکھنؤ جانے کا شوق پیدا ہوا (آغا مہدی: سوانح حیات غفران مآب، ص ۱۱)۔ چنانچہ انھوں نے اعلیٰ تعلیم کے لیے کمر باندھی، نصیر آباد سے رائے بریلی آئے اور یہاں مولوی باب اللہ شاگرد

مّلا حمد اللہ سے صرف و نحو و منطق پڑھی، پھر الہ آباد گئے، جہاں سید غلام حسین دکنی سے درس لیا۔ اس کے بعد لکھنؤ آئے اور مّلا حیدر علی بن مّلا حمد اللہ کے درس میں شرکت کی۔ دوسرے اکابر علما سے حسب ذوق استفادے کے بعد لکھنؤ سے فیض آباد جا کر مولوی عبدالعلی سے ملے۔ ۱۱۸۸ھ/ ۱۷۷۵ء میں نواب شجاع الدولہ نے رحلت کی، اس وقت سید دلدار علی کی عمر بائیس برس کے قریب تھی۔ آصف الدّولہ کے تخت نشین ہونے کے بعد مستقل طور پر لکھنؤ آ گئے۔ یہ شہر نواب آصف الدولہ کی سخاوت سے اپنے عروج کو پہنچ گیا؛ عرب و عجم کے علما قافلہ در قافلہ یہاں آنے لگے، علوم و فنون کے چرچے عام ہوگئے اور مدرسین کے درس اور امرا کی علم پروری نے لکھنؤ کے صاحبان دین و علم کو عراق و حجاز کے لیے آمادۂ سفر کیا۔

شاہی متوسلین میں ایک رئیس نواب سرفراز الدّولہ میرزا حسن رضا خاں نے سید دلدار علی کے ذوق علم کو دیکھ کر انہیں عراق جانے پر آمادہ کیا۔ چنانچہ وہ سندھ کے راستے سے مرکز علم کے لیے روانہ ہوئے۔ آغا مہدی کے بقول یہ سفر بحری تھا، غالبًا سندھ سے بصرہ اور بصرے سے نجف کشتی سے پہنچے (سوانح غفران مآب، ص ۱۴)۔ عراق سے ۱۱۹۴ھ/ ۱۷۸۰ء میں وہ مشہد پہنچے۔ اس وقت مشہد مقدس میں الشہید آقائی سید مہدی بن سید ہدایت اللہ اصفہانی کے درس کا بڑا چرچا تھا۔ سید دلدار علی نے ان سے درس لیا اور وطن واپس آئے (ورثۃ الانبیاء، ص ۴؛ نجوم السماء، ص ۳۴۶) سید علی نقی نے سوانح رضوان مآب (ص ۴) میں وطن واپسی کی تاریخ ۱۱۹۶ھ/ ۱۷۸۱ء لکھی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کا سفر ۱۱۹۰ء سے پہلے شروع ہوا اور وہ عراق و ایران میں چار پانچ سال سے زیادہ عرصہ مقیم رہے؛ صاحب نجوم السماء اور مؤلف ورثۃ الانبیاء نے جن کتابوں اور اساتذہ کے نام درج کیے ہیں ان کی تفصیل یہ ہے:

سید محمد مہدی بن ابی القاسم موسوی شہرستانی سے انہوں نے حدیث؛ محمد باقر بہبہانی سے فوائد حائریہ اور الاستبصار فیما اختلف من الاخبار کا درس لیا؛ ریاض المسائل سید علی بن محمد حسینی طباطبائی سے پڑھی، اس طرح اصل مصنّف سے سند لی۔ حدیث و فقہ اصول کا منتہیانہ درس لے کر نجف حاضر ہوئے۔ الوافی و معالم الاصولؔ اور فقہ و اصول کی بیشتر تکمیل کرنے کے بعد کاظمین و سامرا گئے۔

یہ دور عراق میں اکابر علما کا دور کہلاتا ہے۔ علم اصول فقہ میں محقق وحید محمد باقر بہبہانی (م ۱۲۰۸ھ/ ۱۷۹۳ء) استاد اکبر، و مروج ملّت سید البشر و رکن الطائفہ کے نام سے یاد کیے جا رہے تھے اور مرجعیت کبری انہیں حاصل تھی۔ ریاض المسائل کے مصنف سید علی بن محمد طباطبائی (م ۱۲۳۱ھ/ ۱۸۱۵ء) استدلالی فقہ کے استاد اعظم تھے۔ سید محمد مہدی بن ابی القاسم موسوی شہرستانی (م ۱۲۱۶ھ/ ۱۸۰۱ء) کربلائے معلٰی کے حوزۂ علمیہ کے زعیم تھے۔

نجف اشرف میں بحرالعلوم محمد مہدی بن مرتضی طباطبائی (م ۱۲۱۲ھ/ ۱۷۹۷ء) کے علم کا چرچا تھا (روضات الجنات؛ ہدیۃ الاحباب) ان حضرات کا تلمذ ان کے لیے وقت کا بہت بڑا اعزاز تھا۔ سید دلدار علی نے ان سے استفادہ کیا اور ایک عرصے تک دوسرے علما سے بھی فیض حاصل کرتے رہے۔

تذکرہ بے بہا (ص ۱۵۰) میں ان کی عبادت، شب بیداری اور ان کی قبول شدہ دعاؤں کا مفصل ذکر آیا ہے، ان میں سے ایک یہ تھی کہ خدا وندا! میری اولاد سے کبھی سلسلۂ اجتہاد ختم نہ ہو،

چنانچہ اب تک ان کی اولاد میں سلسلہ اجتہاد باقی ہے۔

سفرِ مشہد: نجف و کربلا کے بعد تیسرا مرکز علم و اجتہاد مشہد مقدس میں تھا۔ سید دلدار علی عراق سے تحصیل علم و حصول شرف زیارت کے بعد ۱۱۹۳ھ میں ایران کے لیے روانہ ہوئے اور مشہد مقدس کے عالم جلیل القدر سید مہدی بن سید ہدایت اللہ اصفہانی شہید سے استفادہ کیا اور زیارت مقبرۂ امام رضا علیہ السلام کی۔

تحصیل علم کے لیے طویل سفر اور اچھی خاصی مدت گزارنے کے بعد ۱۱۹۶ھ میں وطن واپس آئے (جناب رضوان مآب، ص ۳)۔

اس مبارک سفر سے غفران مآب علم و عمل کی برکتیں ہمراہ لائے اور کتابوں کا ایک ذخیرہ جن میں قدیم بزرگ محمد بن جمال الدین مکی شامی (۷۸۶ھ) کا خطی نسخہ صحیفۂ کاملہ بھی تھا۔ اس کے علاوہ نجف کے بڑے بڑے دانوں کی تسبیح یا کنٹھا، اپنے استاد بزرگ کا پیرہن، ایک نادر سرمہ، جو خزانہ کسریٰ سے حاصل شدہ بتایا جاتا تھا (سوانح غفران مآب، ص ۲۱)۔

وطن واپسی کے وقت سید دلدار علی کی عمر تیس سال تھی۔ اس سے پہلے تحصیل علم میں انہماک کی وجہ سے ازدواجی زندگی اختیار نہ کی۔ اب اپنے وطن کے اشراف میں شادی کی۔ گھر کے انتظامات اور ذمے داریوں کے ساتھ ساتھ پڑھنے پڑھانے اور تصنیف و تالیف میں بھی مصروف رہے۔ بعض تصانیف مکمل کر کے نجف و کربلا کے علما و مجتہدین کے پاس ارسال کیں جس کے بعد ان علما نے شاندار اجازے بھیجے (نجوم السماء، ص ۳۴۷)۔ اجازوں کے ملنے سے ان کی علمی وجاہت کو چار چاند لگ گئے۔ یہ اجازے لکھنؤ سے چھپ کر شائع ہوئے۔ اور لوگوں نے ان کی جلالت تسلیم کر لی پھر مولانا لکھنؤ چلے گئے۔

اس زمانے میں فیض آباد میں ایک عالم باعمل مولانا محمد علی صاحب کشمیری تھے۔ لوگ ان کا بہت احترام کرتے۔ انھیں دینی شعائر کے قیام سے غیر معمولی شغف تھا، انھوں نے ایک رسالہ فضیلت نماز جماعت کے عنوان سے لکھا اس کے پہلے تین باب فضائل جماعت و احکام پر مشتمل تھے، چوتھے باب میں سید دلدار علی اور ان کے شاگرد سید مرتضیٰ، محمد جلیل زائر کے علم و فضل تقویٰ اور کمالات بیان کر کے ان کی امامِ جماعت ہونے کی صلاحیتوں کی تصدیق تھی۔ خاص طور پر سید دلدار علی کے اجتہاد پر چند اشعار میں روشنی ڈالی تھی (نجوم السماء، ۳۴)۔ پانچویں باب میں نواب آصف الدولہ پر زور دیا گیا تھا کہ وہ شہر میں نماز باجماعت قائم کریں۔ نیز یہ بھی لکھا تھا کہ اس کارخیر میں خود بھی شرکت کریں۔ چنانچہ سرفراز الدولہ نائب السلطنة مرزا حسن رضا خان نے اس کا اہتمام کیا اور تیرہ رجب ۱۲۰۰ھ / مئی ۱۷۸۶ء کو لکھنؤ میں باقاعدہ نماز جماعت کا آغاز ہوا۔ یہ نماز حسن رضا خان کی مسجد میں ہوئی جس میں شہر کے بڑے بڑے امرا و اکابر شریک ہوئے۔ اس بارے میں شاہ حسین مرزا صفوی نے منظوم تذکرہ المحققین (مطبوعہ میرٹھ ۱۹۳۱ء) میں غفران مآب کی مدح کرتے ہوئے ایک شعر یہ لکھا ہے:

مجتہد پیش از وکس نہ شدہ بود بہ ہند
جمعہ و وعظ و جماعات باو یافت قوام

۱۲۰۵ھ میں آصف الدولہ کا امام باڑہ مکمل ہوا اور غالباً اس وقت سے اب تک غفران مآب اور ان کے خاندان کے عالم اس شاہی مسجد میں امامت جمعہ و جماعت کے فرائض انجام دے رہے ہیں۔

غفران مآب نے اقامت جمعہ و جماعت کے ساتھ ہی دینی زندگی کا رجحان پیدا کرنا شروع کیا۔ احمد کبیر کی تانے، شیخ سدو کا بکرا، ہتیلے کا مرغ، بی بی گرج کا روٹ، میاں جلال کے کونڈے، مدار صاحب کی انکھیاں اور بھنگ نوشی عام تھی۔ سید دلدار علی نے ان رسموں کے خلاف مہم شروع کی۔ ان کے وعظ میں شاہ و گدا سب کیلئے نصیحت ہوتی تھی، انہیں خلاف دین مشاغل سے روکا جاتا تھا اور اچھی عادتیں اور اسلامی طور طریقے اپنانے کی تاکید کی جاتی تھی۔ اس مسلسل جد و جہد کے نتیجے میں مسجدیں بننے لگیں، نمازی بڑھ گئے، اہل دین کی عزت ہونے لگی۔ علما نے معاشرے میں حکام سے زیادہ عزت حاصل کر لی۔

انھوں نے تصوف کے نام پر کی جانے والی غیر اسلامی و غیر شرعی رسوم کی بھی سختی سے مذمت کی اور لوگوں کو صحیح اسلامی عقائد و تعلیمات پر عمل پیرا ہونے کی دعوت دی۔ ملک میں فقہی مسائل و احکام کے لیے جو نظام جاری تھا اس میں بگاڑ پیدا ہو گیا تھا۔ مدارس کے فقدان اور علما کے کمیابی کی وجہ سے لوگ نجی طور پر دینی تعلیم حاصل کر کے احادیث کا مطالعہ کرتے تھے اور کسی مرکزیت کی فقدان کی وجہ سے گھروں میں نماز روزہ اور دوسرے فرائض بجا لاتے تھے۔ حدیث کے جاننے والے "اخباری" کہلاتے تھے اور لوگ عموماً مسائل انھیں سے پوچھ لیا کرتے تھے۔ سید دلدار علی نے تفسیر و حدیث و درایت و اصول کو چونکہ وسیع پیمانے پر پڑھا تھا، عراق و ایران میں امامیہ مذہب کے اکابر علما سے ملے تھے اور فقہ و اجتہاد کے مختلف پہلوؤں پر جامع اطلاعات حاصل کی تھیں لہذا وطن آ کر اس قدیمی جمود پسند روایت کو توڑا۔ عوام و حکومت دونوں کی اصلاح کی ضرورت تھی۔ انھوں نے اس درس و تدریس، تصنیف و تالیف کے ذریعے کربلا و نجف کے انداز فہم و فکر کی روایت قائم کی۔ انکا بہت بڑا کارنامہ تھا جس کی خود کربلا و نجف میں قدر ہوئی۔

لکھنؤ میں فرنگی محل حنفی فقہا و مدرسین کا مرکز تھا۔ غفران مآب اسی علمی خطے میں مقیم ہوئے۔ یہاں کے علما نے ان کا اور انھوں نے علما فرنگی محل کا احترام کیا۔ باہمی تعاون و روابط سے شہر کی فرقہ وارانہ فضا میں محبت و یگانگت پیدا ہو گئی۔ اس اتحاد و اتفاق کی ایک دستاویزی شہادت وہ ہے جس میں درگاہ قدم رسول نوبستہ لکھنؤ پر ایک خاندانی نزاع میں سید دلدار علی کو ثالث بنایا گیا تھا۔ اس درگاہ کی تولیت کوکلتاش خاں کی اولاد میں تھی۔ اتفاقاً میر منصور اور میر سنگی کے درمیان جھگڑا ہو گیا۔ مفتی جلال حنفی صدر الصدور اور مفتی غلام حضرت قاضی تھے۔ مقدمہ ان کی عدالت میں گیا، مگر مدت تک فیصلہ نہ ہو سکا۔ آخر سید دلدار علی نے حسب ذیل فیصلہ کیا اور فریقین نے اسے تسلیم کیا۔ دستاویزات میں یہ عبارت موجود ہے۔

"در کچہری عدالت العالیہ بنش مفتی غلام حضرت برائے سوال و جواب می فرستادیم تا مدتی آں جا قضیہ ماند، عاقبت الامر بحضور جناب سید دلدار علی صاحب مصالحۂ شرعیہ واقع شد"۔ ۱۱ ذوالقعدہ ۱۲۱۱ھ (سوانح حیات غفران مآب، ص ۲۱)۔ سترھویں صدی کے آغاز میں شیعوں کے مراجع اعلیٰ اور عمدہ کے عظیم مجتہدین کرام سے تلمذ نے غفران مآب کو معاصر افاضل میں سربلند کر دیا تھا، وہ خود بھی مجتہد تھے۔ حکمران اودھ ان کا بہت احترام کرتے تھے۔ لکھنؤ مرکز علم تھا۔ لہذا پورے برصغیر کے شیعہ اپنے مسائل میں ان سے رجوع کرتے تھے۔ اور وہ مرجع الکل ہو گئے تھے۔ مقدمات کے فیصلے اور اطراف و جوانب سے آنے والے خطوط و

مسائل کے جواب ان کی بڑی مصروفیت تھی، نماز و وعظ و مطالعہ کے لیے بھی وقت معین تھا ۔ مدارس کے طلبا کے لیے مختلف علوم پر کتابیں پڑھنے اور ان کی تشنگی علم سیراب کرنے کا بھی وقت مقرر تھا ۔ بے شمار علما و طلبا سے مذاکرے اور علمی مباحثے رہتے تھے ۔ ان کے فیض یافتگان اور شاگردوں میں بے شمار مشاہیر کے نام (مثلاً (۱) سلطان العلماء سیّد محمّد، مجتہد العصر؛ (۲) سیّد العلماء سیّد حسین؛ (۳) مفتی سیّد محمّد قلی کنتوری مفتی میرٹھ؛ (۴) علامہ سید احمد علی محمد آبادی اعظم گڑھ وغیرہ) شامل ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے نجوم السّماء وغیرہ) ۔ بہت سے اہلِ علم نے بذریعہ خط و کتابت ان سے کسبِ فیض کیا ۔

غفران مآب نے اپنے خطبات میں صحت بیان، نقل احادیث، درستگی عقائد، اصلاح رسوم اور بطلان شرک و بدعت کو اہمیت دی ۔ مجالس محرم و مواعظ رمضان میں قرآن و حدیث اخلاق و عمل کے چرچے غفران مآب اور ان کے تلامذہ کی وجہ سے عام ہوے ۔

سید دلدار علی اور ان کے تلامذہ نے برصغیر میں عربی ادب کا عراقی دبستان قائم کیا، عراقی فکر کو فروغ دیا، نجفی مذاق فقہ و اصول کا پرچار کیا ۔ وہ بڑے فاضل مدرس، اعلیٰ درجے کے مصنّف، ماہر اسالیب ادیب عربی و فارسی تھے ۔ تقریر و تحریر، علم و عمل، تواضع و انکسار، خدمت دین اور خبر گیری عوام، عزت نفس اور بلندی کردار کی وجہ سے برصغیر کے مسلمانوں میں ان کا نام بڑے اعزاز کی علامت ہے ۔

غفران مآب نے متعدد مسجدوں اور امام باڑوں کی تعمیر میں مدد دی ۔ خود ان کی بنوائی ہوئی ایک مسجد و عزا خانہ نصیر آباد ضلع رائے بریلی میں موجود ہے، جس کی تاریخ تعمیر ملا خطاشوستری لکھنؤ نے لکھی ۔ دوسری مسجد حسینیہ لکھنؤ میں ہے، جسے شہر میں مرکزی درجہ حاصل ہے ۔

کتب خانۂ غفران مآب لکھنؤ کے عظیم کتب خانوں میں شمار ہوتا تھا ۔ اس میں ہزارہا نادر کتابیں اور تمام اہم مصادر و مآخذ موجود تھے ۔ قدیم خطی قرآنؐ مجید کے نسخے اور بے مثال تفسیریں، جن میں ثعلبی کی تفسیر اس کتاب خانے میں مکمل اور قدیم کتاب تھی ۔ مقالہ نگار نے اسی کتابخانے میں الرازی کی تفسیر کا ایک نسخۂ خطی دیکھا ہے، جو مؤلف کے قریب العہد ہونے کے علاوہ خطاطی کی نادر مثال نمونہ بھی تھا ۔ امرا و علما کتابیں ہدیۃً دیتے تھے اور خود بھی تاجروں سے منہ مانگے دام دے کر خریدتے تھے ۔ بہت سا ذخیرہ عراق و ایران سے لاتے تھے ۔ یہ کتاب خانہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں لٹا، پھر مختلف سانحوں کا شکار ہو کر بکھر گیا ۔ کچھ ذخیرہ خاندان کے بعض افراد کے پاس گیا، کچھ رام پور اور دکن گیا، بہت سی کتابیں ممتاز العلما کی لائبریری میں اب بھی محفوظ ہیں ۔

غفران مآب نے مقامات مقدسہ کی بھی خدمت کی ۔ لکھنؤ سے سات لاکھ روپیہ عراق بھجوایا، جس سے کربلا و نجف میں پانی فراہم کرنے کا انتظام ہوا اور نہر آصفی کھودی گئی ۔ مزارات ائمہ کی اصلاح و تجدید ہوئی ۔

متعدد قصبات میں اور لکھنؤ کی مضافاتی بستیوں میں کنویں کھدوائے، امرا کو مدارس کی تاسیس، خُمس و زکوٰۃ کی ترغیب دلائی، مختلف مقامات پر مبلّغین بھیجے ۔

غفران مآب کا عراقی علما سے شاگردانہ و معاصرانہ تعلق کے علاوہ خود ایرانی اکابر سے بھی ربط تھا، نیز مکّہ مکرمہ و مدینہ منورہ کے علما سے بھی خط و کتابت رہتی تھی ۔

حکمران وقت نواب آصف الدولہ، نواب سعادت علی خان اور نواب غازی الدین حیدر شاہ اودھ سب ان کی تعظیم کرتے تھے، اور ان کے وجود کو غنیمت سمجھتے تھے۔ نواب حسن رضا خان، علامہ تفضل حسین خان اور مولوی کرم حسین بلگرامی جیسے زعما ان سے بڑے ادب سے ملتے تھے۔ ملا محمد مبین فرنگی محلی، مفتی غلام حضرت اور دوسرے حنفی اکابر بھی ان کا احترام کرتے تھے۔

جناب بہو بیگم، امة الزہراء والدۂ نواب آصف الدولہ (م ۱۲۳۰ھ/۱۸۱۵) نے بیس ہزار روپے سالانہ کی جاگیر میں گیارہ گاؤں نذر کیے تھے (محمد باقر اجتہادی: تاریخ لکھنؤ، ۱ : ۱۴۳، مطبوعہ کراچی)۔ آصف الدولہ اور سعادت علی خان نے لکھنؤ میں بہت بڑی املاک و زمین پیش کی تھی، جس پر ان کا امام باڑہ، مسجد، رہائشی مکان، اور دوسری عمارات تھیں۔ یہ محلہ جوہری محلہ کہلاتا ہے اور ۱۸۵۷ء کی تباہی کے بعد بھی خاندان غفران مآب کا مسکن ہے۔

سید دلدار علی مقامی مروجہ نصاب میں کمال حاصل کر کے تدریس کا سلسلہ شروع کر چکے تھے۔ عراق کے سفر کے بعد وہ لکھنؤ میں ٹھہرے، تو مشاغل میں بے حد اضافہ ہو گیا، مگر انہیں لکھنے کا شوق تھا۔ مدت سے ملک میں امامیہ عقائد و اعمال کے خلاف کتابوں کا سلسلہ جاری تھا۔ شیعی فرقہ کے عقائد و خیالات سے متعلق مختلف کتب لکھی گئی اور لکھی جا رہی تھیں۔ مگر علمائے امامیہ حکومت و عوام کی وجہ سے حالات کی اس یورش کو روک نہ سکے تھے، نہ انہیں کام کرنے کی آسانی تھی، اس لیے مولانا کو قوم کی سب سے پہلی تعلیمی، تدریسی ضرورت سے دوچار ہونا پڑا۔ انہوں نے اس سلسلے میں جو بے حد اہم کتابیں لکھیں، جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) اساس الاصول، (عربی) چاپ لکھنؤ ۱۲۶۲ھ؛ (۲) منتہی الافکار (عربی) مطبوعہ لکھنؤ ۱۳۳۰ھ۔ دونوں کتابیں متحدہ هندوستان میں (شیعی) اصول فقہ پر اہم کتابیں ہیں؛ (۳) مرآة العقول، عماد الاسلام جلد اول توحید، جلد دوم عدل، جلد سوم نبوت، جلد چہارم امامت، جلد پنجم معاد۔ یہ ضخیم عربی کتاب سابقین کے افکار و آرا کا مجموعہ اور معاصر خیالات کی جامع ہے۔ اشاعرہ، معتزلہ، صوفیہ اور براهمہ کے عقائد پر منطقی جرح اور فلسفی بحث اور متکلمانہ گفتگو ہے۔ علم کلام کے مشاہیر علمائے اسلام کے خیالات کی مفصل ترجمانی کرنے کے بعد اپنے عقیدے پر استدلال کیا گیا ہے۔ بلاشبہ یہ کتاب اپنے عہد کی عظیم اور منفرد تالیف ہے۔ اس کی تین جلدیں لکھنؤ سے ۱۳۳۰ھ بعد شائع ہو چکی ہیں۔ چوتھی اور پانچویں جلدیں مختلف کتاب خانوں میں محفوظ ہیں؛ (۴) شہاب ثاقب در رد افکار صوفیہ، (عربی) غیر مطبوعہ؛ (۵) مواعظ حسینیہ؛ (۶) حدیقة المتقین، علامہ مجلسی کے تین حصوں: طہارت، صوم، زکوٰة کی شرح؛ (۷) صوارم الالہیات فی قطع شبہات عابدی العزّی واللات، رد تحفہ، توحید مطبوعہ کلکتہ؛ (۸) حسام الاسلام، رد تحفہ، باب نبوت؛ (۹) احیاء السنة، رد تحفہ، باب معاد و رجعت؛ (۱۰) ذوالفقار، رد تحفہ باب دوازدہم، مطبوعہ لدھیانہ؛ (۱۱) خاتمہ کتاب صوارم؛ (۱۲) رسالہ غیبت، مطبوعہ لکھنؤ قدیم؛ (۱۳) رسالۂ جمعہ رجب ۱۲۰۰ھ؛ (۱۴) رسالۂ ارضین، فقہی و استدلالی کتابچہ (ایسے املاک و معاملات جو کفار سے ہوں)؛ (۱۵) ذہبیہ، (سونے چاندی کے برتنوں کی حرمت کا بیان)؛ (۱۶) رسالہ در جواب محمد سمیع صوفی؛ (۱۷) رسالہ درسوال و جواب در مباحث تصوف موجود، در کتاب خانہ مدرسة الواعظین لکھنؤ؛ (۱۸) بوارق، در رد اخباریت؛ (۱۹) مسکن القلوب عند فقد المحبوب، فرزند جوان سید مہدی کی وفات (۱۲۳۱ھ) پر دینی تعلیمات؛ (۲۰) رسالہ در ادعیۂ کفن؛ (۲۱) اثارة

الاحزان علی ذیل العطشان؛ (۲۲) حاشیہ بر شرح سلم العلوم از ملا حمد اللہ؛ (۲۳) بحث مثناۃ بالتکریر؛ (۲۴) حاشیہ بر شرح ہدایۃ الحکمۃ از ملا صدرا، خاتم علامہ کی تقریر اور ملا عبدالعلی کے افکار پر بحث، ہندسہ و فلسفہ کے تحقیقات عالیہ؛ (۲۵) اجازۂ مبسوطہ برائے سلطان العلما؛ (۲۶) رسالہ در رد عقائد نصاریٰ؛ (۲۷) نجات المؤمنین، فقہی سوالات کے جواب، سیکڑوں فتوے، ہزاروں خط اور بے شمار اشعار عربی و فارسی جن میں سے کچھ بیاضیں اور تحریریں کتب خانہ ممتاز العلما لکھنؤ میں موجود ہیں، کچھ ظل ممدود میں مذکور ہیں۔

کثرت مشاغل اور ضعیفی نے بیمار ڈال دیا۔ اسی برس کی عمر ہوئی اور دنیا سے خیر باد کا وقت آیا تو ۲۰ جمادی الاولیٰ کو مفصل وصیت نامہ لکھ کر اپنے فرزند سید محمد کو دیا (علی نقی: حیات غفران مآب، ص ۴)؛ اس کے دو مہینے بعد شب نوزدہم رجب ۱۲۳۵ھ/مئی ۱۸۲۰ء کو لکھنؤ میں رحلت کی۔ اس وقت لکھنؤ میں غازی الدین حیدر بہادر بادشاہ تھے۔ شہر میں بلا امتیاز امیر و غریب اپنوں اور بیگانوں نے زبردست غم منایا اور جنازہ بڑے تزک و احتشام سے اٹھایا۔ مولانا سید محمد صاحب نے نماز جنازہ پڑھائی اور اپنے ہی بنا کردہ عزا خانے کے اندرونی شہ نشین یا کمرے میں دفن کیے گئے۔ متعدد شعرا نے قطعات تاریخ لکھے۔

سید احمد علی محمد آبادی کی یہ تاریخ بہت مشہور ہے:

سروش غیب ہماں وقت ناگہاں فرمود
ستون دین بزمین او فتاد واویلا

(۱۲۳۵ھ) (ورثۃ الانبیاء، ص ۷۱).

بعد وفات ان کا لقب غفران مآب قرار دیا گیا۔

غفران مآب کے پانچ بیٹے اور ایک دختر تھیں۔ ان کی اب تک کی اولاد آل غفران مآب یا اجتہادی کہلاتے ہیں۔

مآخذ: (۱) محمد علی بن محمد صادق: نجوم السماء فی تراجم العلماء، جلد اول، مطبع جعفری لکھنؤ؛ (۲) سید احمد بن سید ابراہیم: ورثۃ الانبیاء، جلد اول، مطابع تصویر عالم، لکھنؤ ۱۳۳۶ھ؛ (۳) سید محمد حسین بن حسین بخش نوگانوی: تذکرۂ بے بہا فی تاریخ العلماء، مطبوعہ جید برقی پریس، دہلی ۱۹۳۲ء؛ (۴) آغا مہدی بن محمد تقی: سوانح حیات غفران مآب باتصویر، کراچی، جمعیت خدام عزا، ۱۳۸۳ھ؛ (۵) علی نقی بن ابو الحسن: جناب رضوان مآب، مطبوعہ لکھنؤ، امامیہ مشن ۱۹۵۹ء؛ (۶) سید مسعود حسن، ادیب: شاہان اودھ کا علمی و ادبی ذوق، مشمولہ نذر ذاکر، دہلی؛ (۷) محمد باقر بن سبط حسین: تاریخ لکھنؤ، حصہ اول، کراچی ۱۹۷۲ء؛ (۸) نجم الغنی: تاریخ اودھ، مراد آباد ۱۹۰۹ء؛ (۹) مرتضیٰ حسین فاضل: تذکرہ علماء شیعہ (کواکب مضیئہ) خطی غیر مطبوعہ؛ (۱۰) کمال الدین حیدر: قیصر التواریخ، نول کشور لکھنؤ۔ اس میں غفران مآب کی تصویر بھی ہے؛ (۱۱) آئینہ حق نما، خطی، مخزونہ اسلامک ریسرچ سنٹر کراچی۔ (سید عبداللہ (صدر ادارہ) نے تلخیص کی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔).

(مرتضیٰ حسین فاضل)

غَفُور: (ع) ''بخشنہار'' اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں سے ہے؛ رک بہ الاسماء الحسنیٰ؛ غفّار.

غُفوری مجید: بشکردوں اور تاتاریوں کا ایک معروف قومی شاعر۔ وہ تاتاریوں اور بشکردوں کے ایک گاؤں جلم قرن میں، جو بشکردستان کے ضلع میں ہے، ۱۸۸۱ء میں پیدا ہوا اور ۱۹۳۴ء میں انتقال کر گیا، جب کہ اسے روسی شاعر کہا جاتا تھا۔ اس کا باپ نور غنی ایک دیہاتی مدرس تھا جس سے اس نے ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ ثانوی

تعلیم کے لیے وہ اوتیش کے مدرسے میں داخل ہوا۔ ۱۸۹۸ء سے ۱۹۰۳ء تک وہ ٹرویسک شہر کے مدرسہ رسولیہ میں زیر تدریس رہا۔ قازقوں میں تعلیم و تربیت کے دوران میں اس نے ان کے ادبی اسلوب نگارش سے وابستگی قائم کر لی۔ اس کے اولیں اشعار ۱۹۰۲ء میں ترجمان میں شائع ہوئے۔ اس کے بعد ۱۹۰۳ء میں اس کا دیوان میں تھیں بولو نگی احوال مات کے نام سے شائع ہوا۔ ازاں بعد اس کے اشعار کے مختصر سے مجموعے بشر عنوم (۱۹۰۶ء) ملت مجلسی (۱۹۰۷ء)، زمانہ شعرلری اور مجید غفوری شعرلری (۱۹۰۹ء)، منظر (۱۹۱۱ء)، ملی شعرلر و آمثال (۱۹۱۳ء) (اور ینگن یورک (۱۹۱۵ء) کے ناموں سے اشاعت پذیر ہوتے رہے۔ وہ روسی زبان سے ناواقف تھا، اس لیے روسی ادب اس کے افکار کے لیے چنداں محرک نہ بن سکا۔ صرف Krylov کی حکایات Fables اور گورکی کی بعض تصانیف اسے متأثر کر سکیں۔ اس کے پہلے اشعار، جو قازقی ادب اور قازقی شاعر آق مُلّا کے زیر اثر لکھے گئے تھے، نہایت عمدہ تھے۔ انھوں نے بشکردی اور تاتاری ادب کو تازہ اسلوب بیان عطا کیا ہے۔ ۱۹۰۷ء کے بعد اس نے اپنی تمام نظمیں تاتاری زبان میں لکھی تھیں، جن میں کلاسیکی عروض کی رعایت قائم رکھی گئی تھی، لیکن اس کے افکار میں تنوع نہ تھا اور نہ ہی وہ قدیم عروضی قواعد کی اچھی طرح پیروی کر سکا، اس لیے اس کا شمار بشکردیوں میں شمس الدین ایزک اور شیخ زادہ بابچ اور تاتاریوں میں عبداللہ تقی جیسے دوسرے درجے کے شاعروں میں ہوتا ہے۔ زمانہ شعرلری، جس میں اس نے صوفی اللہیاری کا تتبع کیا ہے، واضح طور پر بیان کیا ہے کہ اس نے سب سے پہلے چغتائی شاعری کا مطالعہ کیا تھا۔ وہ اپنے دواوین میں جو ۱۹۰۳ء میں شائع ہوئے تھے، بشکردوں اور تاتاریوں کی پس ماندگی اور دینی طبقے کی جہالت کی شکایت کرتا نظر آتا ہے۔ اس کا یہ عقیدہ تھا کہ سائبیریا کی ریلوے جس کی تکمیل ۱۹۰۲ء میں ہوئی تھی اور جو ساری دنیا میں سب سے زیادہ طویل ہے، مشرق کے ترکوں کی زندگی میں کچھ تبدیلیاں پیدا کر دے گی۔ اس کے اشعار بیسویں صدی کے اوائل کے بشکردوں اور تاتاریوں کی زندگی، ان کی جذبات اور ان کی آرزوؤں کے ترجمان ہیں۔ ۱۹۱۷ء کے روسی انقلاب سے پیشتر جو نظمیں اس نے قازقوں اور بشکردوں کے عوامی ادب سے متأثر ہو کر لکھی ہیں، انھوں نے اسے اپنے وطن میں مقبول عوام شاعر بنا دیا تھا، اگرچہ اس نے تاتاری شاعروں سے ہمسری کا دعوی نہیں کیا۔ اس کے اشعار میں قصیدہ ایک دلی شاعر کا درجہ رکھتا ہے جو اوفا میں ۱۹۱۱ء میں شائع ہوا تھا۔ ۱۹۲۳ء کے بعد سے روسی اس سے نشر و اشاعت کا کام لیتے رہے اور وہ ان ہی کا آلہ کار بن کر رہ گیا۔ روسی عہد میں اس کے اشعار جمع کر کے پانچ جلدوں میں چھاپے گئے ہیں، جن میں اس کی پہلی نظمیں، اور زمانہ مابعد کے اشعار، جن کا رنگ اور ڈھنگ دوسرا ہے، شامل ہیں۔

(زکی ولیدی طوغان)

* **غلافقہ**: (غلفقہ، غلفکہ۔ Pliny کے ہاں Ditio Sabacorum)؛ کسی زمانے میں یہ شہر بیت الفقیہ [رک بآں] کے نزدیک یمن کی ایک بارونق بندرگاہ تھا۔ یہ شہر ایک اہم تجارتی منڈی تھا اور بندر زبید کے نام سے مشہور تھا۔ Nicbuhr کے سفر یمن سے کوئی ایک صدی پہلے مونگے کی چٹانوں کی وجہ سے غلافقہ کی بندرگاہ میں آمد و رفت مسدود ہو گئی تھی، اس لیے اس ساحلی شہر کے مالدار سوداگر بیت الفقیہ میں منتقل ہو گئے جو تھوڑی ہی مدت میں ایک بارونق تجارتی شہر کی حیثیت اختیار کر گیا۔ Nicbuhr کو اپنے قیام یمن کے دوران میں یہاں صرف چند

دیواریں، ایک مسجد اور قبروں کے متعدد کتبے نظر آتے تھے اور یہی غلافقہ کے بچے کھچے آثار تھے جو کسی زمانے میں ایک خوشحال شہر تھا۔

مآخذ: (١) الہمدانی: جزیرہ (طبع D. H. Müller)، ص ٢٣، س ٢٢؛ ص ١١٩، س ١٨؛ (٢) یاقوت: معجم (طبع Wüstenfeld)، ١: ٩١٥؛ ٣: ٨٠٨، ٨٤٣ تا ٨٤٣؛ ٣: ١٣٦؛ (٣) *Bibl. Geograph. Arab* (طبع de Goeje)، ٣: ٥٣، ٨٦، ١٠٥، ٢٢٥، ٦: ١٤١، ١٤٨، ٧: ٢٦٠، ٣١٩؛ (٤) Ritter: *Erdkunde*، ١٢: ١٩٠، ٢٣٧ تا ٢٣٩، ٨٤٥، ٨٤٣۔

(J. SCHLEIFER)

* **غُلام**: (ع) لڑکا، نوکر، غلام، عَبْد [رک بآں]۔ عبد کے معنوں میں یہ لفظ اکثر ایران اور ہندوستان کے اسمائے معرفہ میں ملتا ہے (دیکھیے آئندہ مادّے)۔

(ادارہ دٓ۔ لائیڈن)

⊗ **غلام احمد، مرزا، قادیانی**: بانی جماعت احمدیہ، جن کے پیرو بھارت اور پاکستان دونوں ملکوں میں ہیں، ١٣ فروری ١٨٣٥ء مطابق ١٤ شوال ١٢٥٠ھ بروز جمعہ قادیان ضلع گورداسپور (بھارت) میں پیدا ہوئے۔ والد کا نام مرزا غلام مرتضی تھا، وفات ٢٦ مئی ١٩٠٨ء ہوئی [نیز رکّ بآں در تکملہ]۔

(ادارہ)

• **غلام ثعلب**: ایک عرب ماہر لغت محمد بن عبدالواحد بن ابی ہشام (ہاشم)، ابو عمر الزاہد المطرّز الباوردی کا عرفی نام۔ وہ ابیورد (خراسان) کا باشندہ تھا اور ٢٦١ھ/٨٧٥ء میں پیدا ہوا اور ١٣ ذوالقعدہ ٣٤٥ھ/١٦ فروری ٩٥٧ء کو بغداد میں انتقال کر گیا۔ اس عرفی نام کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ الثعلب کا نامی علم شاگرد اور اس کا جانشین تھا۔ اس کا اپنا حلقہ درس بھی نہایت وسیع تھا اور بعض مشاہیر علما بھی اس کے درس میں بڑے شوق سے شامل ہوتے تھے۔ وہ زردوزی کے کام سے اپنا پیٹ پالتا تھا۔ اس کے سوانح نگاروں نے ایک حکایت نقل کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسے کسی کا بھی دست نگر ہونا گوارا نہ تھا۔

اگرچہ اس نے بعض احادیث کی روایت کی تھی اور محدثین بھی اسے قابل و ثوق سمجھتے ہیں، لیکن اس کی شہرت کا دار و مدار زیادہ تر عربی لغت میں ماہر فن ہونے کی بنا پر ہے۔ وہ عربی لغت کا ممتاز ترین عالم سمجھا جاتا ہے۔ ایک روایت ہے کہ وہ محض حافظے سے ساتھ ہزار صفحات لکھا دیا کرتا تھا۔ بعض حاسدوں نے اس پر جعلسازی کا بھی الزام لگایا ہے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کے مخالفین ایسے قصے گھڑ کر محض اپنا وقت ضائع کیا کرتے تھے۔ ابن درید [رکّ بآں] نے عربی ایسا کیا تھا غلام ثعلب نے سب لوگوں کے سامنے، اس کی نشاندھی کی اور پھر مرتے دم تک اس سے بات چیت نہیں کی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے شریر شاگرد از راہ مذاق اپنی طرف سے الفاظ گھڑ کر ان کے معنی پوچھا کرتے تھے اور غلام ثعلب قدیم بدوی الفاظ سے ثبوت بہم کر کے ان کے معانی بتلا دیا کرتا تھا۔

یہ بیان دلچسپی کا موجب ہوگا کہ وہ سیاسی اعتبار سے اس جماعت سے تعلق رکھتا تھا جس نے چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں بھی حضرت امیر معاویہؓ کی یاد کو تازہ رکھا ہوا تھا (دیکھیے Ch. Pellat در *St. Isl.*، ج ٦ (١٩٥٦ء)، ص ٥٦)۔ غلام ثعلب نے حضرت معاویہؓ کے مناقب و فضائل پر ایک جزو کا رسالہ بھی لکھا تھا، جو باقاعدہ درس شروع ہونے سے پہلے تاکیدًا پڑھا جاتا تھا۔ ابن حجر العسقلانی نے اس رسالے کو تاریخی اعتبار سے ساقط الاعتبار ٹھہرایا ہے (لسان

المیزان، ۵ : ۲۹۸)، لیکن ساتھ ہی اس کا ذمہ دار ان کے راویوں کو قرار دیا ہے۔ ابن ندیم، غلام ثعلب کا زیادہ مداح نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود اس نے اس کا تفصیل سے ذکر کیا ہے (الفہرست، مطبوعہ قاہرہ، ص ۱۱۳ تا ۱۱۴)۔ اس میں ایک صفحہ خاص طور پر دلچسپی کا حامل ہے جس سے پتا چلتا ہے کہ درسی تقریریں (امالی) سامعین کے شوق و توجہ اور آخر میں استاد کی نظر ثانی سے کس طرح منضبط کتاب کی صورت اختیار کر لیتی تھیں۔ ابن ندیم اور دوسرے سوانح نگاروں نے ان کی بیس سے زیادہ کتابوں کے نام لکھے ہیں، جن میں کتاب الیاقوت (یا الیواقیت) فی اللغة خاص اہمیت کی حامل ہے۔ اس کے علاوہ قابل توجہ کتابیں یہ ہیں: الثعلب کی کتاب الفصیح کی شرح اور اس کا تکملہ (الفائت)؛ مسند احمد بن حنبل کے مشکل الفاظ کی شرح موسومہ غریب الحدیث؛ خلیل بن احمد کی کتاب العین کا تکملہ؛ ابو عبیدہ کی کتابوں کا تنقیدی جائزہ (ما انکرہ الاعراب علی ابی عبیدہ فیما رواہ)؛ ابن درید کے الجمہرة کا ناقدانہ تکملہ۔

مآخذ: متن میں مذکورہ حوالوں کے علاوہ دیکھیے خطیب بغدادی: تاریخ بغداد، ۲ : ۳۵۶ - ۳۵۹؛ (۲) ابن الانباری: نزہة، ص ۳۴۴؛ (۳) یاقوت: معجم الادباء، ۱۸ : ۲۲۶ تا ۲۳۴؛ (۴) ابن خلکان، بذیل مادہ؛ (۵) السیوطی: بغیة الوعاة، بذیل مادہ؛ (۶) بستانی: دائرة المعارف، ۳ : ۷۷۴ تا ۷۷۹؛ مزید مصادر اور موجودہ قلمی نسخوں کے لیے دیکھیے براکلمان: تکملہ، ۱ : ۱۸۳۔

(Ch. Pellat)

* **غلام حسین خان:** بن ہدایت علی خان الحسینی الطباطبائی مؤرخ، سن ولادت ۱۱۴۰ھ، مصنف سیر المتاخرین جو ۱۱۱۸ھ/ ۱۷۰۷ء محی الدین محمد اورنگ زیب عالمگیر [رک بآں] کے جانشینوں کے عہد کے حالات پر مشتمل ہندوستان کی تاریخ ہے۔ علاوہ ازیں اس میں بنگال میں انگریزوں کے عروج کا حال اور ان کی حکومت اور حکمت عملی کا ایک تنقیدی جائزہ بھی شامل ہے۔ یہ ہندوستان میں کئی بار طبع ہوئی مثلاً کلکتہ ۱۸۳۶ء؛ لکھنؤ ۱۸۶۶ء؛ Raymond (حاجی مصطفی) نے اس کا انگریزی میں ترجمہ کیا، کلکتہ ۱۷۸۹ء؛ ایک نظرثانی شدہ ترجمہ از J. Briggs (صرف ایک جلد شائع ہوئی) لندن ۱۸۳۲ء۔

مآخذ: (۱) *Asiatic Annual Register (Characters)* ص ۲۸ تا ۳۲ (لندن ۱۸۰۲ء)؛ (۲) Elliot و Dowson: ۸ : ۱۹۴ ببعد؛ (۳) Rieu: *Cat. Pers. Mss. Brit. Mus.*، ۱ : ۲۸۰۔

[ادارہ وو لائیڈن]

* **غلام حسین سلیم زید پوری:** ایک ہندوستانی مؤرخ جو اودھ میں بمقام زیدپور پیدا ہوا۔ وہ ترکِ وطن کر کے مالدہ (بنگال) چلا گیا جہاں وہ وہاں کی ایسٹ انڈیا کمپنی کے کارخانے کے کمرشل ریذیڈنٹ مسٹر جارج اڈنی George Udny کے ماتحت ڈاک منشی (پوسٹ ماسٹر) کے عہدے پر فائز رہا۔ اس نے اسی افسر کی فرمائش پر بنگال کی تاریخ تالیف کی۔ یہ کتاب جس کا نام ریاض السلاطین ہے، ۱۷۸۸ء میں مکمل ہوئی جو فارسی زبان میں اسلامی عہد کے بنگال کی سب سے زیادہ مفصل تاریخ ہے۔ یہ ببلیوتھیکا انڈیکا Bibliotheca Indica (۱۸۹۰ - ۱۸۹۱ء) میں شائع ہوئی۔ غلام حسین نے ۱۲۳۳ھ / ۱۸۱۷ء میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) غلام حسین سلیم: ریاض السلاطین؛ (۲) انگریزی ترجمہ اور حواشی از مولوی عبدالسلام، کلکتہ ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ء، ص ۲ تا ۵؛ [(۳) عبدالحی لکھنوی: نزہة الخواطر، ۷ : ۳۵۲]۔

[ادارہ وو لائیڈن]

غلام حسین مسعودی (بگٹی) : ایک وہ بگٹی مجاہد ہے جو انیسویں صدی عیسوی کے وسط میں انگریزوں کے خلاف لڑتا ہوا شہید ہوا۔ ۱۸۳۹ء میں انگریزی سپاہ پہلی مرتبہ بلوچستان کے سفر میں علاقہ بگٹی پر حملہ آور ہوئی۔ بگٹی اپنی قومی عزت و ناموس کے لیے میدانوں میں نکل آئے مگر انہیں شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ ۱۸۴۰ء میں بار دیگر لفٹیننٹ کلارک ایک سو اسی سپاہیوں کے ساتھ بگٹی علاقے پر حملہ آور ہوا اور ۱۸۴۵ء میں سر چارلس نیپئر سات ہزار کی جمعیت اور رسالہ کے ہمراہ بگٹی قبیلے کو مغلوب کرنے کے لیے یلغار کرتا ہوا آیا۔ ان جنگوں میں جبکہ انگریز جدید سامان حرب سے لیس اور قبائلی نہتے تھے قبائل بگٹی کو سخت نقصان اٹھانا پڑا۔ ان دنوں سندھ میں شکار پور انگریز فوج کی چھاؤنی اور ہیڈ کوارٹر ہوا کرتا تھا۔ ۱۸۴۶ء میں غلام حسین مسعودی بگٹی کی قیادت میں بارہ سو بگٹی قبائلیوں نے شکار پور کے کیمپ پر حملہ کیا اور انگریزوں سے خود پر کئے گئے مظالم کا بدلہ لیا۔ ۱۸۴۷ء میں بگٹی قبیلہ والے کچھی کے انگریزی علاقے کی طرف بڑھے اور انگریزوں کو خاصا زچ کیا۔ ان سب جھڑپوں کا انجام بالآخر یہ ہوا کہ ۱۸۶۷ء میں انگریزوں نے اس دور کے خان قلات میر خدا داد خان کی مدد سے ایک منظم اور باقاعدہ جنگ کا آغاز کر دیا۔ انگریزی فوجوں کی قیادت رابرٹ سنڈیمن کر رہا تھا جو اس خطے میں انگریزوں کا ایک کامیاب حاکم باتدبیر گزرا ہے۔ غلام حسین نے صرف بگٹیوں کی طاقت پر انحصار کرنے کی بجائے آس پاس کے دوسرے قبائل سے عزت و ناموس اور آزادی کے نام پر اپیل کی چنانچہ اس کا ساتھ مری کے علاوہ کیتھران اور دوسرے مقامی قبائل نے بھی دیا۔ مختلف قبیلوں کے بارہ سو حریت کیشوں کا لشکر لیے غلام حسین مسعودی بگٹی نے ڈیرہ غازی خان میں انگریزی سپاہ پر چھاؤنی کے طرف پر حملہ کیا۔ انگریزوں نے اپنی مقامی فوج کی تنظیم نو کے علاوہ ہیڈ کوارٹر سے مزید کمک طلب کی جو بروقت پہنچ گئی۔ قبائلی دو بدو جنگ کرنے کی پوزیشن میں نہ تھے۔ اس لیے ناقابل گذر پہاڑوں میں جا چھپے۔ انگریزوں نے اپنی فوج دو ٹکڑوں میں تقسیم کی اور مختلف سمتوں سے محاصرہ کرتے آگے بڑھے۔ جب غلام حسین اور اس کے لشکری پوری طرح محصور ہو گئے تب وہ میدان میں نکل کر داد شجاعت دینے لگے۔ ایک طرف قبائلی مجاہد معمولی مقامی ہتھیاروں کے ساتھ اور دوسری جانب سے انگریز توپوں اور جدید اسلحہ لیے ہوئے ۲۶ جنوری ۱۸۴۷ء کی صبح کو آپس میں نبرد آزما ہوئے۔ قبائلی لشکر کو سخت تباہی کا سامنا کرنا پڑا۔ غلام حسین مسعودی بگٹی کے ہمراہ تین سو اٹھاون مجاہدین کو شہادت نصیب ہوئی۔ ان شہدا میں ۹۷ بگٹی، ۰۰ مری، ۹۵ کیتھران، اور ۹۹ مختلف قبیلوں کے افراد تھے۔ ان کے علاوہ چوبیس بلوچ گرفتار ہو کر مختلف مدتوں کے لیے جیلوں میں ڈال دیے گئے۔

غلام حسین مسعودی بگٹی انگریزوں سے لڑتے ہوئے منصب شہادت کو پہنچا، مگر آزادی کے متوالے بلوچوں نے اسے اپنے لوک گیتوں میں ہمیشہ کے لیے زندگی بخش دی۔ آج بھی ان گیتوں کو شجاعت اور حریت کی علامت کے طور پر گایا اور سنا جاتا ہے۔

(غوث بخش صابر)

غلام حیدرؒ بخاری : شاہ سیدؒ ولادت ۳ صفر المظفر ۱۲۵۴ھ/۲۸ اپریل ۱۸۳۸ء کو جلال پور کیکناں ضلع جہلم (پنجاب) میں ہوئی۔ ان کے والد ماجد سید جمعہ شاہ باخدا درویش تھے۔ والدہ ماجدہ سجادہ بیگم اسم بامسمیٰ تھیں۔ ان کی پرورش اور

تربیت کے دوران میں ذخیرہ روایات کو سمیٹ رکھا گیا۔ پردادا سید سخی شاہؒ اپنے زمانے کے باکمال بزرگ تھے۔ سلسلۂ نسب حضرت حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ تک پہنچتا ہے۔ کلام اللہ شریف کی تکمیل گھر پر کی۔ صوم و صلوٰۃ کی پابندی پانچ چھ سال سے شروع ہو گئی۔ زمانے کے مروجہ نصاب کے مطابق کتب فارسی جلال پور شریف ہی میں پڑھیں۔ کتب فقہ کی تعلیم قریب کے ایک چھوٹے سے قصبے دین وال میں حاصل کی۔ کنز الدقائق کے بعض اسباق مفتی غلام محی الدین صاحب سے پڑھے جو اس زمانے کے معروف علماء میں سے تھے اور باطنی کمالات سے بھی بہرہ ور تھے۔

سترہ سال کے تھے کہ والد ماجد وفات پا گئے۔ ان کی وصیت کے مطابق میراں شاکر شاہؒ کے مزار پر باقاعدگی سے حاضر ہوتے تھے۔ میراں صاحب حضرت محمد غوثؒ لاہوری کے خلفائے اکبر تھے اور جلال پور سے دو میل مغرب میں ایک پہاڑی پر مدفون ہیں۔ سترہ برس ہی کے تھے کہ ایک بزرگ سید غلام شاہ عرف پیری کی معیت میں خواجہ شمس الدین سیالویؒ (رٹہ باں) کی خدمت میں حاضر ہوئے اور بیعت کی۔ سید غلام حیدر شاہؒ اوراد و وظائف اور ریاضات و مجاہدات سے فراغت پاتے تو مسافروں اور درویشوں کی خدمت کیا کرتے۔ بہت جلد انہیں خرقۂ خلافت عطا کر دیا گیا۔ آپ خواجہ شمس الدین سیالویؒ کے خلیفۂ اکبر تھے۔ کم و بیش پچاس سال تک اپنے قصبے میں رہ کر لوگوں کے دلوں کا رشتہ معبود حقیقی سے جوڑنے میں مصروف رہے۔ کشمیر اور پشاور تک کے لوگ آپ کی خدمت میں جوق در جوق حاضر ہوتے تھے۔ حلم، شفقت، نرم دلی اور انکساری ان کے خاص اوصاف تھے۔ شریعت مصطفویؐ کی پابندی کا زندگی بھر اہتمام رہا۔ ان کا قصبہ ان کی وجہ سے جلال پور شریف کہلانے لگا۔ ان کے تصرف باطنی کی وجہ سے ایک نیا صالح اور خوشحال معاشرہ ابھرا۔ مولوی نور عالم جہلمی نے ان کے ملفوظات فارسی زبان میں لکھے جو تحفات المحبوب کے نام سے ۱۳۲۲ھ/۱۹۰۸ء میں طبع ہوئے۔ ان کا وصال ۶ جمادی الثانی ۱۳۲۶ھ/۹ جولائی ۱۹۰۸ء کو ہوا۔ ڈاکٹر اقبال اور لسان العصر اکبر الہ آبادی نے قطعات تاریخ کہے۔ جلال پور شریف کی پہاڑی پر ان کا خوبصورت روضہ دور دور سے دکھائی دیتا ہے اور ہر سال ۵، ۶ جمادی الثانی کو عرس منعقد ہوتا ہے۔ پنڈی بہاء الدین ضلع گجرات کے ملک محمد الدین نے آپ کی یادگار کے طور پر رسالہ صوفی کا اجراء کیا جس کی شاندار علمی اور ادبی خدمات ایک علیحدہ عنوان کی مستحق ہیں۔ ملک صاحب نے آپ کی سیرت پر مشتمل کتاب ذکر حبیب ۱۳۴۱ھ/۱۹۲۳ء میں شائع کی۔

سید غلام حیدر شاہؒ کے بہت سے خلفا تھے۔ جلال پور شریف میں ان کے فرزند سید مظفر علی شاہ جانشین ہوئے جو ۱۹۱۱ء میں فوت ہوئے۔ پھر ان کے پوتے ابوالبرکات سید محمد فضل شاہ سجادہ نشین ہوئے جن کے عہد میں جلال پور شریف جہاں بدستور دینی اور روحانی برکات کا سرچشمہ بنا رہا وہاں ایک عظیم تحریک حزب اللہ کا بھی مرکز بنا۔ حضرت محمد فضل شاہ کی ولادت ۳ جمادی الاولیٰ ۱۳۱۲ھ/۳ نومبر ۱۸۹۳ء کو ہوئی۔ آپ کی والدہ ماجدہ مشہور مسلم لیگی قائد راجہ غضنفر علی خان کی ہمشیرہ تھیں۔ سید غلام حیدر شاہ رحمۃ اللہ علیہ نے روحانی تربیت خود کرنے کے علاوہ اپنے پوتے کی تعلیم کے لیے خاص انتظامات کیے۔ چنانچہ انہوں نے علوم دینی، عربی زبان و ادب اور فارسی میں امتیاز حاصل کیا۔ اردو زبان کے صاحب طرز ادیب تھے۔ ان کی خطابت درد و سوز سے لبریز ہوتی تھی۔ ملی مسائل سے گہری دلچسپی رکھتے تھے۔

سجادہ نشین ہونے کے بعد ۱۹۲۷ء میں جماعت حزب اللہ قائم کی جس کا مقصد وحید استقلال ملی کا حصول تھا۔ ۱۹۴۰ء میں قرارداد پاکستان پاس ہوئی تو انھوں نے اپنی بصیرت سے دیکھ لیا کہ اب زندگی کا خواب پورا ہونے والا ہے، اس لیے اپنی تحریک کو اس کی تکمیل کے لیے وقف کر دیا اور ہر موقع پر مسلم لیگ کی غیر مشروط حمایت کی۔ حزب اللہ کے سالانہ جلسوں میں امیر کی حیثیت سے سید ابوالبرکات بصیرت افروز خطبات ارشاد فرمایا کرتے تھے جو طبع ہوتے رہے اور اپنے عہد کی تاریخ کا ایک قیمتی ماخذ ہیں۔ زندگی بھر بے نفسی اور بے غرضی سے ملت اسلامیہ کی سربلندی اور احیاء اسلام کے لیے کام کیا۔ بلند اخلاق اور وسیع النظر بزرگ تھے۔ ۱۹۵۸ء میں ان پر فالج کا شدید حملہ ہوا اور ۱۷ شعبان المعظم ۱۳۸۶ھ/ یکم دسمبر ۱۹۶۶ء کو عالم بقا کو سدھار گئے۔ جلال پور شریف میں اپنے جد بزرگوار کے دائیں پہلو میں دفن ہوئے۔ ستمبر ۱۹۶۵ء میں ان کی زندگی ہی میں ان کی سیرت پر مشتمل کتاب امیر حزب اللہ شائع ہو گئی تھی۔ آج کل ان کے خلف الرشید سید برکات احمد شاہ اپنے جد علی سید غلام حیدر شاہؒ اور اپنے والد ماجد کے کام کو آگے بڑھا رہے ہیں۔

مآخذ: (۱) ملک محمد الدین: ذکر حبیب، مطبوعہ پنڈی بہاءالدین، ضلع گجرات؛ (۲) نور عالم سیالوی: نفحات المحبوب، مطبوعہ ساڈھورہ ۱۳۲۷ھ؛ (۳) گلزار حیدری؛ (۴) ابوالبرکات سید محمد فضل شاہ: خطبات از ۱۹۲۷ء تا ۱۹۴۸ء؛ (۵) وہی مصنف: رسالۂ حزب اللہ کلاں، مطبوعہ ۱۹۴۷ء؛ (۶) رسالۂ صوفی منڈی بہاء الدین (پاکستان) کی فائلیں؛ (۷) عبدالغنی: امیر حزب اللہ، ۱۹۶۵ء؛ (۸) وہی مصنف: مجمع البحرین؛ (۹) تذکرۂ اولیائے جدید، ادارۂ تصوف، موہنی روڈ، لاہور؛ (۱۰) خلیق احمد نظامی: تاریخ مشائخ چشت، دہلی ۱۹۵۳ء، ص ۲۰۸-۲۱۳؛ (عبدالغنی (رکن ادارہ) نے لکھا)۔

(ادارہ)

غلام خلال: ابوبکر عبدالعزیز بن جعفر بن احمد، ایک جلیل القدر حنبلی محدث اور مفتی (م ۳۶۳ھ/ ۹۷۴ء) کا لقب۔ اس کے عرف کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ ابوبکر الخلال (م ۳۱۱ھ/ ۹۲۳ء) [رک بآں] کا شاگرد رشید تھا۔ وہ اپنے شیخ کی کتاب الجامع کا راوی بھی ہے، جو کہ فقہ حنبلی کی سب سے پہلی جامع کتاب ہے۔ اس نے کتاب الجامع میں بہت سے اضافے کر کے کتاب کو زاد المسافر کے نام سے موسوم کیا۔ مؤخرالذکر کتاب کی حیثیت اگرچہ ثانوی ہے، لیکن پھر بھی معتمد علیہ ہے۔ زاد المسافر میں بہت سے مسائل میں کتاب الجامع اور مختصر الخرقی سے اختلاف بھی کیا گیا ہے۔

غلام خلال سے بہت سی کتب فقہ منسوب کی جاتی ہیں۔ ان میں ایک رسالہ امام الشافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے مابین فقہی اختلافات کے بارے میں بھی ہے۔ وہ امام احمد بن حنبلؒ کی کتاب الأمر کا بھی راوی ہے۔ جس کا ایک قلمی نسخہ کتاب خانہ الظاہریہ (دمشق) میں محفوظ ہے۔ دینی عقائد کی تشریح و توضیح کے علاوہ اس میں معاشرتی اور سیاسی مباحث بھی موجود ہیں۔ مصنف نے خلفائے (عباسیہ) اور ان کے درباریوں کی عیش و عشرت سے بھرپور زندگی پر سخت تنقید کی ہے۔ اس سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ خلافت کے ترک عناصر سے در پردہ عداوت کا آغاز ہو چکا تھا۔

مآخذ: (۱) ابوالحسین بن الفراء: طبقات الحنابلہ، طبع قاہرہ، ۲: ۵۷ تا ۱۲۷ (اس میں مختصر الخرقی سے اختلافات کی مثالیں بھی پیش کی گئی ہیں)؛ (۲) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۱۱: ۲۷۸؛ (۳) ابن العماد: شذرات، ۳: ۴۵ تا ۴۶؛ (۴) جمیل الشطی: مختصر

کتاب الحنابلہ، دمشق، ص ۲۰۶؛ (۴) براکلمان: تکملہ، ۱: ۳۱۱.

(H. LAOUST)

⊙ **غُلام رَسول، مولوی**: مولوی غلام رسول اپنی تصنیف احسن القصص اور چٹھیاں، کی بدولت پنجابی ادب میں ایک ناقابل فراموش ہستی قرار پا چکے ہیں۔ ان کا وطن عالم پور کوٹلہ تحصیل دسوہہ ضلع ہوشیار پور تھا جہاں ۱۸۴۹ء میں پیدا ہوئے۔ والد کا نام چودھری مراد بخش تھا جو گوجر قوم سے تعلق رکھتے تھے، والد چونکہ دیہاتی گوجر تھے اس لئے غلام رسول نے بچپن میں کچھ عرصہ مویشی بھی چرائے اور عالم پور کے مولوی حامد سے تعلیم کا سلسلہ شروع کیا۔ پھر قریبی گاؤں کے مولوی عثمان کی خدمت میں حاضر ہو کر عربی فارسی کی تعلیم مکمل کی۔ باقی علوم طب، نجوم وغیرہ اپنی محنت اور ریاضت سے حاصل کیے۔

تعلیم حاصل کرنے کے بعد پڑوس کے گاؤں سبہ پور کے سکول میں کچھ عرصہ مدرس رہے۔

انھوں نے تین شادیاں کیں ایک لڑکی خدیجہ پیدا ہوئی جس کی شادی ایک شخص عبدالعزیز سے ہوئی جو ۱۹۶۱ء تک زندہ تھا۔ یہ لوگ پاکستان کے ضلع شیخوپورہ کے گاؤں چوڑا سکھیر میں آباد ہوئے۔

مدرسی سے دل اکتا گیا تو اپنے گاؤں آ کر مسجد کے امام ہوگئے اور ساتھ ہی طبابت بھی شروع کردی۔ ان کی چٹھیوں سے ان کے اعلٰی پائے کے منجم ہونے کا ثبوت بھی ملتا ہے۔ بہت ملنسار تھے۔ ایک درویش صفت آدمی ہیرے شاہ سے عشق کی حد تک پیار تھا، جب وہ پٹواری بن کر ملازمت کے سلسلے میں جالندھر چلا گیا تو مولوی صاحب اس کے فراق میں پریشان رہنے لگے۔ چنانچہ ان کو منظوم چٹھیاں (خط) تحریر کیں جن میں ہجر و فراق کا بیان ہے۔

مولوی صاحب ۷ مارچ ۱۸۹۲ء کو ۴۳ برس کی عمر پا کر اللہ کو پیارے ہو گئے اور عالم پور کوٹلہ ہی میں مدفون ہیں۔

مولوی صاحب پنجابی کے بڑے قادرالکلام شاعر تھے۔ انھوں نے سب سے پہلے ۱۸۶۳ء میں داستان امیر حمزہ تین حصوں میں نظم کی جس کی زبان سادہ اور اسلوب پُر کشش ہے۔ یہ ایک رزمیہ داستان ہے جو مولوی صاحب نے دوسرے پنجابی مصنفوں کی طرح فارسی قصوں سے متاثر ہو کر تحریر کی۔

ہیرے شاہ کی طرف لکھے گئے منظوم خط شہ پارے ہیں جن میں درد و سوز، ندرت خیال اور اسلوب کی دلکشی موجود ہے۔ ان کے علاوہ ان کی تصانیف میں سی حرفیاں، حلیہ شریف، سسی پنوں، چونپٹ نامہ بھی شامل ہیں۔ اسی طرح آپ نے پند نامہ اور گوجر نامہ بھی لکھے جو لوگوں کو یاد تو ہیں مگر تحریر میں نہیں آ سکے۔ ان کی تصنیف احسن القصص کی وجہ سے ان کا نام زندۂ جاوید ہو گیا ہے جس میں انھوں نے اپنے فکر اور فن کو مکمل طور پر سمو دیا ہے۔ جس طرح فارسی میں جامی کی یوسف زلیخا کے سامنے کوئی نہیں ٹھہر سکتا اسی طرح پنجابی میں مولوی غلام رسول کی احسن القصص کے سامنے بھی کوئی نہیں ٹھہر سکتا۔ مولوی صاحب نے اس قرآنی قصے کو ایک اعلٰی پائے کی مثنوی بنانے کے لئے اس کا پلاٹ بڑی چابکدستی سے تیار کیا ہے اور پھر اس میں اپنی زبان و بیان سے بہترین رنگ بھرے ہیں۔ ان کی یہ تصنیف شاہکار ادب ہونے کے علاوہ معلومات کا خزانہ ہے جس میں فلکیات، طب، موسیقی، رقص، شریعت اور اخلاقیات کے مسائل ملتے ہیں۔

مولوی صاحب نے اس قصے میں عشق کو ایک خاص مقام دیا ہے۔ وہ تشبیہات استعمال کرتے وقت

نئی سے نئی تشبیہ استعمال کرتے ہیں اور واقعہ نگاری، مکالمہ نگاری اور جذبات نگاری میں بھی کمالِ فن دکھاتے ہیں۔ انہوں نے زبان میں ایک نئے آہنگ کو اجاگر کرنے کی سعی کی اور وہ ہے عربی فارسی الفاظ کو پنجابی مزاج کے مطابق ڈھالنا؛ اس بات نے پنجابی زبان کی فصاحت اور دلکشی میں بلاشبہ بڑا اضافہ کیا ہے۔

مآخذ: (۱) محمد بشیر چوہدری: مولوی غلام رسول، مطبوعہ لاہور ۱۹۷۲ء؛ (۲) محمد عالم کپورتھلوی: ڈونگھے ورہاں دا شاعر، مطبوعہ لاہور ص ۱۳۲؛ (۳) مولوی غلام رسول کی مختلف تصنیفات۔

(شہباز ملک)

⊗ **غلام رسول (مولوی)، (قلعہ)**: اصل نام غلام رسول ور تخلص صرف غلام کرتے تھے۔ عالم دین ہونے کے باعث مولوی کہلائے۔ باپ کا نام مولوی رحیم بخش اور دادا کا حافظ نظام دین خادم تھا۔ قلعہ میہاں سنگھ ضلع شیخوپورہ میں عام رہائش رہی مگر پیدائش اسی ضلع کے کوٹ بھوانی داس میں ۱۲۲۸ء کو ہوئی۔ قوم کے اعوان تھے۔ بچپن میں تعلیم کی غرض سے لاہور آئے اور بازار حکیماں کی لال مسجد میں مولوی غلام محی الدین بگوی (رک بآں) سے پڑھتے رہے۔ یہاں سے دہلی جا کر شیخ الحدیث سید نذیر حسین [رک بآں] محدث دہلوی سے حدیث و تفسیر پڑھی۔ اس کے بعد حج کی غرض سے حرمین شریفین گئے جہاں مدینۂ منورہ میں مولوی عبدالغنی سے علم حدیث میں سند حاصل کی۔

حج سے واپس آ کر تبلیغ دین میں مصروف ہو گئے۔ یہ زمانہ انگریز کی غلامی سے نجات حاصل کرنے کے لیے تحریکوں کا تھا۔ مولوی صاحب بھی ان میں شامل ہو گئے اور ایک موقعہ پر گرفتار بھی ہوئے۔

مولوی صاحب پنجابی کے ایک اچھے شاعر اور نثر نگار تھے۔ شاعری تو انہوں نے جوانی میں شروع کر دی تھی چنانچہ ان کا تحریر کردہ قصہ سسی پنوں، اسی زمانے میں تخلیق ہوا جو چھوٹی بحر میں ہے اور پر اثر ہے۔ مولوی صاحب چونکہ عربی فارسی کے عالم تھے اس لیے اس قصے میں عربی فارسی کے الفاظ بے دھڑک استعمال کرتے ہیں جو کلام میں ایک حسن پیدا کرتے ہیں۔

آخری عمر میں مولوی صاحب عشقیہ قسم کی شاعری ترک کر کے دینی تبلیغ اور دینی قسم کی تصانیف کی طرف راغب رہے۔ چنانچہ اس دور میں انہوں نے حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ و سلم کا حلیہ شریف نظم کیا۔ اس کے علاوہ قصہ حضرت بلالؓ، مجموعہ نماز، تفسیر سورہ فاتحہ، فتاویٰ مولوی غلام رسول، حلیہ غوث الثقلینؒ (فارسی) وغیرہ لکھے۔ اسی زمانے میں پنجابی نثر میں لازوال تحریر پکی روٹی (کلاں) بھی تحریر کی جو پنجابی کے نثری ادب میں سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ ان کا ایک اردو نصیحت نامہ آج تک زبان زد عوام ہے۔ ایک شعر ملاحظہ ہو:

دلا غافل نہ ہو یک دم کہ دنیا چھوڑ جانا ہے
بغیچے چھوڑ کر خالی زمیں اندر سمانا ہے

ان کا مسلک اہل حدیث بیان کیا جاتا ہے۔ پکی روٹی میں نماز کے اوقات کا اندازہ لگانے کے لیے ایک اساسی سایہ بھی موجود ہے۔ ان کے بیٹوں عبدالقادر اور عبدالعزیز میں سے آخر الذکر اچھے شاعر تھے۔

(شہباز ملک)

⊗ **غلام سرور، مفتی**: مفتی غلام سرور سروری ۱۲۲۳ھ / ۱۸۲۸ء میں محلہ کوٹلی مفتیاں نزد حویلی میاں خان اندرون موچی دروازہ، لاہور میں پیدا

ہوئے۔ مفتی غلام محمد کے صاحبزادے تھے جو حضرت شیخ بہاء الدین زکریا ملتانی کی اولاد میں سے تھے۔ مفتی صاحب کی ابتدائی تعلیم گھر پر اپنے والد کے توسط سے ہوئی اور انھی سے انھوں نے طب کا علم حاصل کیا۔ پھر مولانا غلام اللہ قادری لاہوری کے حلقۂ تلامذہ میں شریک ہو کر علوم متداولہ کی تحصیل کی۔ رفتہ رفتہ وہ اردو، فارسی اور عربی کے بہت بڑے عالم بن گئے اور ساری زندگی علم و ادب کی خدمت میں گزار دی۔ مفتی صاحب نے متعدد مفید اور عالمانہ کتابیں اپنی یادگار چھوڑی ہیں۔ آخری عمر میں حج بیت اللہ کو تشریف لے گئے اور وہیں ۲ ذوالحجہ ۱۳۰۷ھ/۱۴ اگست ۱۸۹۰ء کو داعی اجل کو لبیک کہی۔ ان کی تاریخ وفات کا اپنا کہا ہوا یہ مصرع ہے:

آہی سرور نے کی شہ سرور عالمؐ کی پابوسی

(۱۳۰۷ھ)۔ مفتی صاحب اردو اور فارسی کے عالم شاعر تھے۔ ان کی تصانیف و تالیف کی ترتیب یہ ہے:

تذکرے

(۱) خزینة الاصفیا: یہ تذکرہ نہایت سادہ فارسی زبان میں مرتب ہوا ہے۔ اس میں صوفیا، علما اور شعرا کے حالات نہایت کوشش سے فراہم کیے گئے ہیں اور ایسے بزرگوں کے حالات بھی جمع کیے گئے ہیں جن کا ذکر دوسرے تذکروں میں نہیں ملتا۔ یہ ضخیم تذکرہ ۱۰۸۰ صفحات پر مشتمل دو جلدوں میں ختم ہوا ہے اور ۱۲۸۰ھ اور ۱۲۸۵ھ کے مابین پانچ سال کی مدت میں پایۂ تکمیل کو پہنچا۔ سال آغاز کی تاریخ خزینہ ابرار (۱۲۸۰ھ) اور اختتام کا سال خزینة الاصفیا (۱۲۸۵ھ) سے برآمد ہوتا ہے۔ تذکرے کو مندرجہ ذیل سات مخزنوں میں تقسیم کیا گیا ہے:

مخزن اول: احوال رسول مقبولؐ، خلفائے راشدینؓ اور ائمہ دینؒ۔

مخزن دوم: مشایخ خاندان قادریہ۔

مخزن سوم: خاندان چشتیہ۔

مخزن چہارم: سلسلۂ نقشبندیہ۔

مخزن پنجم: بزرگان سہروردیہ۔

مخزن ششم: متفرق خانوادے۔

مخزن ہفتم: تذکرۂ ازواج مطہرات حضور سرور کائناتؐ، دختران آنجنابؐ، عورات صالحات و عارفات، مجاذیب و مجاذب۔

(۲) حدیقة الاولیا: یہ تذکرہ پنجاب کے اولیائے کرام کے سوانح پر اردو میں ۱۲۹۲ھ/۱۸۷۵ء میں مرتب ہوا ہے۔ اس میں مندرجہ ذیل چھ چمن ہیں:

(۱) اولیائے خاندان قادریہ۔

(۲) خاندان چشتیہ۔

(۳) سلسلہ نقشبندیہ۔

(۴) بزرگان سہروردیہ۔

(۵) خانوادہ ہائے متفرق۔

(۶) عورات صالحات و عارفات۔

۳۔ مدینة الاولیا: ۱۲۸۰ صفحات پر مشتمل یہ تذکرہ چار سال کی کاوش سے اولیائے کرام کے احوال جمع کر کے شائع کیا گیا ہے۔

تاریخ

(۱) بہارستان تاریخ بہ گلزار شاہی: مفتی صاحب کی یہ تالیف پہلی مرتبہ ۱۲۹۰ھ/۱۸۷۳ء میں لاہور اور دوسری مرتبہ اضافوں کے ساتھ ۱۲۹۴ھ/۱۸۷۷ء میں لکھنؤ سے شائع ہوئی۔ اس کے مندرجہ ذیل تین حصے ہیں:

(۱) احوال مہاراجگان ہند۔

(۲) تذکرہ مسلمان سلاطین، عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے ۱۹ویں صدی کے اواخر تک۔

(۳) تذکرۂ سلاطین انگریزی، ملکۂ وکٹوریہ تک۔

(۴) تاریخ مخزنِ پنجاب: پنجاب کی قدیم تاریخ مفتی صاحب کے معاصر زمانے تک بڑی کاوش سے مرتب کی گئی ہے۔ اس میں جغرافیہ، تاریخ، آبادی، مذاہب، اہم مقامات، مزارات، مساجد اور باغات وغیرہ کا مفصل حال درج ہے۔ یہ کتاب پانچ حصوں میں منقسم ہے اور معلومات سے پر ہے۔

گنجینۂ سروری یا گنج تاریخ: گنج تاریخ سے سالِ اشاعت ۱۲۸۰ھ برآمد ہوتا ہے۔ اس کتاب میں مفتی صاحب نے فارسی میں کئی ہزار منظوم مادہ ہائے تاریخ جمع کر دئے ہیں۔ صرف یہ تاریخیں جمع کرنا ہی بڑا کام تھا۔ لیکن مفتی صاحب نے انھیں خود منظوم بھی کیا ہے۔ اس میں بعض ایسے معاصر اشخاص کے مادہ ہائے تاریخ ملتے ہیں جو اور کہیں دستیاب نہیں ہوتے۔ حوالے کی کتاب کی حیثیت سے یہ تالیف بڑی مفید ہے۔

منظوم تالیفات

(۱) دیوان نعت سروری: اس میں اردو اور فارسی میں مفتی صاحب نے اپنی لکھی ہوئی نعتیں ۱۸۸۱ء میں شائع کی ہیں۔

(۲) دیوان حمدِ ایزدی: حمد باری تعالیٰ موضوع ہے اور دیوان ۱۸۸۰ء میں شائع ہوا ہے۔

(۳) دیوان سروری: ایک اور دیوان ۱۸۷۲ء میں شائع ہوا ہے۔

(۴) کلیات نعت سروری: نعتوں کا مجموعہ ہے جو ۱۸۸۱ء اور ۱۸۸۸ء کے مابین متعدد مرتبہ شائع ہوا ہے۔

(۵) گلدستۂ کرامات: اردو نظم و نثر میں حضرت غوث الاعظم شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کے مناقب کا مجموعہ ہے۔

(۶) انشاے یادگار اصغری: اردو نظم و نثر کا مجموعہ جو اپنے چھوٹے بیٹے کے نام پر لکھا گیا ہے۔

(۷) تحفۃ الابرار: پند نامۂ فرید الدین عطارؒ کا منظوم ترجمہ۔

(۸) گلشن سروری: مذہبی خیالات اور پند و نصائح پر مبنی ایک مثنوی جو ۱۲۹۵ھ میں مکمل ہوئی۔

(۹) تحفۂ سروری: ایک اور مثنوی۔

(۱۰) اخلاق سروری: نظم و نثر میں علم اخلاق پر تالیف۔

مناقب و اخلاق

(۱) مناقب غوثیہ: حضرت شیخ محمد صادق شیبانیؒ کی فارسی کتاب کا اردو ترجمہ۔

(۲) مخزن حکمت: اردو نثر میں اخلاق اور آداب پر ایک مفید تالیف ہے جو ۱۲۸۸ھ اور پھر ۱۲۹۶ھ میں شائع ہوئی۔

لغات

(۱) لغات سروری یا زبدۃ اللغات: پانچ برس کے عرصے میں یہ تالیف ۱۲۹۹ھ میں شائع ہوئی۔

(۲) جامع اللغات: یہ لغت ان کی آخری تالیف ہے جو ۱۸۹۰ء میں مکمل ہوئی۔ اس میں عربی فارسی الفاظ کا اردو ترجمہ پیش کیا گیا ہے۔

• مآخذ: (۱) مفتی غلام سرور لاہوری: خزینۃ الاصفیاء، کانپور ۱۹۱۰ء؛ (۲) مفتی غلام سرور لاہوری: گنجینۂ سروری، لکھنؤ ۱۸۸۹ء؛ (۳) سرہنگ خواجہ عبدالرشید: تذکرۂ شعرائے پنجاب، کراچی ۱۳۸۶ھ۔

(محمد باقر)

⊗ غلام فرید: رک بہ فرید۔

• **غلام قادر روہیلہ بن ضابطہ خان**: بن امیر الامراء نجیب الدولہ (رک بآں)، شہر نجیب آباد کا بانی، جو مغل شہنشاہ شاہ عالم (حکمران ۱۱۷۳ھ/۱۷۵۹ء تا ۱۲۲۱ھ/۱۸۰۶ء) اور اس کے گھرانے سے ظالمانہ سلوک روا رکھنے کی وجہ سے بدنام ہے۔

غلام قادر نو عمر تھا جب اسے شاہی دربار میں اس کے والد کا نمائندہ یا یرغمالی بنا کر رکھا گیا تھا۔ ۱۱۹۰ھ/۱۷۷۶ء میں ضابطہ خاں نے شاہی افواج کو شکست دی تو وہ حراست سے بھاگا اور اپنے باپ سے غوث گڑھ کے قلعے میں جا ملا، جو اس کے خاندان کا صدر مقام اور تھانہ بھون (مولانا اشرف علی تھانوی مرحوم کی جائے پیدائش) کے قریب تھا۔ اگلے برس ضابطہ خاں کو مرہٹوں نے شکست دی اور غلام قادر خاں کو قید کر کے دہلی لایا گیا۔ وہاں اسے لال قلعہ میں رکھا گیا اور اس کے باپ روہیلہ سردار ضابطہ خاں کو ذلیل کرنے کے لیے اسے زنانہ لباس پہنا کر شہنشاہ کے حضور پیش کیا گیا۔ بعد میں بدکرداری کی وجہ سے غلام قادر کو خصی کر دیا گیا۔

باپ کے انتقال پر غلام قادر اپنی خاندانی جاگیروں کا وارث بنا، لیکن اس نے جانشینی کا رسمی نذرانہ ادا نہ کیا۔ ۱۲۰۲ھ/۱۷۸۷ء میں مرہٹہ سردار سندھیا نے سکھوں کو قابو میں رکھنے کے لیے، جنھوں نے دوآب میں اودھم مچا رکھا تھا، غلام قادر سے معاہدہ کر لیا۔ معاہدے کی پابندی کی بجائے غلام قادر نے مرہٹہ محصلین کو نکال باہر کیا اور شاہی خزانے کو بھی اپنے تصرف میں لے آیا۔ اس عرصے میں اسے خواجہ سرا حافظ منظور علی خاں کی سرپرستی حاصل رہی، جو بادشاہ پر حاوی تھا اور مرہٹوں سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہتا تھا۔ اسی سال ماہ اگست میں غلام قادر نے مرہٹہ افواج کو دہلی کے قریب شاہدرہ میں شکست دی اور میر بخشی بننے اور سرکاری انتظامیہ کو اپنے تصرف میں لانے کا دعویدار ہوا۔ اگلے ماہ اس نے دہلی پر قبضہ کر لیا اور شاہ عالم کو مجبور کر دیا کہ وہ اسے میر بخشی اور امیر الامراء مقرر کر دے۔ ان مناصب پر کبھی اس کا دادا اور باپ فائز رہے تھے۔ اس کے بعد اس نے دوآب میں تاخت و تاراج شروع کر دی اور شاہی اراضی کو غصب کر لیا جو شہنشاہ کے ذاتی اخراجات (صرف خاص محال) کے لیے مخصوص تھی۔ شوال ۱۲۰۲ھ/جولائی ۱۷۸۸ء میں وہ اپنے دوست اور مدار المہام خواجہ سرا منظور علی کی سازش اور غداری کی بنا پر مجبور و بے بس ہو کر شہنشاہ کی خدمت میں باریاب ہوا۔ یہ ملاقات تیموری خاندان کے لیے بہت سے مصائب کا پیش خیمہ ثابت ہوئی۔ شاہ عالم کو قید کر لیا گیا اور اسے ۲۹ شوال/۳۰ جولائی کو معزول کرنے کے دس دن بعد بصارت سے محروم کر دیا گیا۔ ایک درد انگیز فارسی غزل میں شاہ عالم نے اپنی بصارت کے کھو جانے پر ماتم کیا ہے (صباح الدین عبدالرحمن: بزم تیموریہ، ص ۳۱۷ تا ۳۱۸، اعظم گڑھ ۱۹۴۸ء)۔ حرم شاہی کی خواتین اور بچوں کو بھوکوں مار دیا گیا، شہزادوں کو کوڑے لگائے گئے اور بیگمات کو بے آبرو کیا گیا۔ خصی کیے جانے کا انتقام لینے کے لیے غلام قادر نے شاہی خاندان کو کئی دن تک خوفناک مظالم کا نشانہ بنائے رکھا، لیکن اس کو جلد ہی اپنے کیے کی سزا مل گئی۔ جمادی الاول ۱۲۰۳ھ/۱۷۸۹ء کو مرہٹہ سردار مہاجی سندھیا نے اسے گرفتار کر لیا اور کچھ دیر بعد اسے قتل کر دیا۔ غلام قادر کی نعش کے ٹکڑے کر کے درخت پر لٹکا دیے گئے۔

مآخذ: (۱) خیرالدین محمد الہ آبادی: عبرت نامہ، مخطوطہ انڈیا آفس، عدد ۳۹۰۸، تا ۳۹۱۰ (اس میں غلام قادر کی زندگی کے مفصل حالات ملتے ہیں)؛ (۲) اقتباسات، در Dawson و Elliot: *History of India*، ۸: ۲۳۷ تا ۲۵۰؛ (۳) امین الدین حسین خاں: بآزانیں کردار، مخطوطہ انڈیا آفس، عدد ۳۹۰۹؛ (۴) علی بخت گورگانی اظفری: واقعات اظفری، اردو ترجمہ، مدراس ۱۹۳۷ء؛ (۵) Jonathan Scott: *Ferishta's History of Dekkan*، ۲: ۲۸۵ تا ۳۰۶،

لنڈن ۱۷۹۴ء؛ (۶) W. Franklin : The history of the reign of Shah Alam، لنڈن ۱۷۹۸ء (جو غلام علی خان کے شاہ عالم نامہ پر مبنی ہے، کراسہ ۱، کلکتہ ۱۹۱۲ء، کراسہ ۲، کلکتہ ۱۹۱۴ء)؛ (۷) نادرات شاہی، طبع امتیاز علی خان عرشی، رام پور ۱۸۴۴ء؛ (۸) Jadu Nath Sarkar : Fall of the Mughal Empire، ۳ : ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۴، ۲۸۷، ۲۹۱، ۳۰۲ تا ۳۲۰، (مزید حوالوں کے ساتھ)؛ (۹) درگا پرشاد : وقائع عالم شاہی، طبع امتیاز علی خان عرشی، رام پور ۱۹۴۹ء؛ (۱۰) نصیر الدین ہولاس : تحبیب التواریخ (قلمی نسخہ)؛ (۱۱) A History of Freedom Movement، ۱ : ۱۲۹ تا ۱۳۰، کراچی ۱۹۴۷ء۔

(A. S. BAZMEE ANSARI)

غلام محی الدین بگوی، مولانا : پنجاب کے مشہور عالم اور مبلغ اسلام مولانا غلام محی الدین بن حافظ نور حیات بن حافظ محمد شفا بن حافظ نور محمد بگوی اپنے عہد کے جید عالم تھے۔ بروز پیر محرم ۱۲۱۰ھ/۱۷۹۵ء میں بگہ (ضلع جہلم) میں پیدا ہوئے (ظہور احمد بگوی : تذکرہ مشائخ بگویہ، ص ۷) چار برس کی عمر میں قرآن مجید حفظ کیا اور ۱۲۲۹ھ/۱۸۱۳ء میں حصول علم کے لیے اپنے برادر اصغر مولوی احمد الدین بگوی (م ۱۲۸۶ھ/۱۸۶۹ء) کے ہمراہ دھلی پہنچے، وھاں بارہ برس تک مختلف مدرسوں میں علم حاصل کرتے رہے۔ حدیث کی تکمیل مولانا محمد اسحق دھلوی سے کی۔ مولانا اسحق انھیں حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دھلوی کے پاس لے گئے۔ شاہ صاحب ان کی وسعت علم سے بہت متأثر ہوئے اور سند حدیث دیتے ہوئے کہا ''انشاء اللہ آپ سے بڑا فیض حاصل ہوگا۔ جب وطن جاؤ ایسی بات نہ کرنا، جس سے لوگوں میں تفرقہ پیدا ہو'' (ظہور احمد : تذکرہ مشائخ بگویہ، ص ۹)۔

دھلی میں انھوں نے حضرت شاہ غلام علی مجددی دھلوی (م ۱۲۴۰ھ/۱۸۲۴ء) سے سلسلہ نقشبندیہ و قادریہ میں بیعت کی۔ ۱۲۴۱ھ/۱۸۲۶ء میں اپنے گاؤں بگہ میں واپس آ گئے اور دین کی خدمت میں مصروف ہوگئے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب سکھوں کی مسلم دشمنی انتہا کو پہنچی ہوئی تھی اور مسلمانوں کی معاشی، معاشرتی اور مذھبی زندگی روبہ زوال تھی، لیکن ایسے دور میں بھی مولانا جادۂ مستقیم پر قائم رہے اور تبلیغ و ترویج شریعت میں مصروف رہے، جس کا اثر یہ ہوا کہ ان کی سعی جمیلہ سے پنجاب کے مسلمانوں کے لیے امن کی فضا پیدا ہو گئی اور رنجیت سنگھ بھی ان کا معتقد ہو گیا۔ (تذکرہ مشائخ بگویہ، ص ۹)۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ کا وزیر فقیر عزیز الدین نوشاھی بگہ گیا اور مولانا کو لاھور لے آیا۔ یہاں انھوں نے مسجد بازار حکیماں میں شمع علم فروزاں کی۔ طلبہ ان سے مستفید ہوتے رہے، ھزارھا غیر مسلموں نے ان کے حسن اخلاق اور تبلیغ سے متأثر ہو کر اسلام قبول کیا۔ انھیں علم حدیث کی اشاعت سے خاص شغف تھا۔ تقریباً دو ھزار طلبہ نے ان سے علم حدیث کی سند حاصل کی۔ ان میں مولانا نور الدین چکوڑی والے، مولانا شاہ محمد فیروز شاہ پوری، مولانا غلام رسول قلعہ میہاں سنگھ اور حافظ ولی اللہ لاھوری خاص طور سے قابل ذکر ھیں۔ مسلسل تیس برس تک لاھور میں ان کا فیض علم جاری رہا آخر بیمار ہو کر بگہ چلے گئے جہاں چودہ سال کی طویل علالت کے بعد شب دو شنبہ ۳۰ شوال ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۶ء کو انتقال کیا (تذکرہ مشائخ بگویہ، ص ۱۰)۔

ان کے دو بیٹے مولانا مفتی غلام محمد بگوی (۱۲۵۵-۱۳۱۸ھ/۱۸۳۹-۱۹۰۰ء) اور مولانا

عبدالعزیز بگوی (م ۱۳۲۵ھ / ۱۹۰۷ء) اول الذکر انگریزی عہد کے نامور عالم دین تھے، انھیں کی بدولت بادشاہی مسجد لاہور واگزار ہوئی تھی۔ سکھوں نے اس مسجد کو چھاؤنی میں تبدیل کر لیا تھا۔ مولانا غلام محمد نے یہاں ایک دارالافتا بھی قائم کیا تھا۔ مولوی عبدالعزیز بگوی انگریزوں کے دور حکومت میں بھی پنجاب میں علم دین کی ترویج و اشاعت میں مصروف رہے۔

مآخذ: (۱) فقیر عزیز الدین: روزنامچہ جلد دوم، قلمی، مخزونہ عجائب گھر، لاہور؛ (۲) فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیہ، لکھنؤ ۱۹۰۶ء؛ (۳) ظہور احمد بگوی: تذکرۂ مشائخ بگویہ، بھیرہ، ۱۹۳۳ء؛ (۴) رحمٰن علی: تذکرۂ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء، و اردو ترجمہ محمد ایوب قادری کراچی ۱۹۶۱ء؛ (۵) محمد الدین فوق: تذکرۃ العلماء و المشائخ، لاہور ۱۹۲۰ء؛ (۶) غلام قادر امرتسری: تذکرہ آسی (حالات مولانا محمد عالم آسی امرتسری)، لاہور ۱۹۵۷ء؛ (۷) شرافت نوشاہی: شریف التواریخ، جلد سوم، قلمی، مملوکہ مصنف؛ (۸) اقبال احمد فاروقی: تذکرۂ علمائے اہل سنت، لاہور ۱۹۷۵ء۔

(محمد اقبال مجددی)

⊛ **غلام محی الدین قصوری (مولانا)**: سکھ عہد کے نامور عالم و عارف، شیخ طریقت اور مبلغ دین، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالٰی عنہ کی اولاد میں سے تھے۔ ان کا خاندان عرب سے ہجرت کر کے سندھ آیا اور وہاں سے ان کے جد اعلٰی خواجہ عبدالمالک نے قصور آ کر سکونت اختیار کی (محمد حسن کیرتپوری: حالات مشائخ نقشبندیہ مجددیہ، ص ۴۸۱)۔ مولانا غلام محی الدین بن شیخ مصطفٰی بن مخدوم مرتضٰی کی ولادت قصور میں ۱۲۰۲ھ / ۱۷۸۷ء میں ہوئی (غلام سرور: حدیقۃ الاولیاء، ص ۶۸؛ محمد صالح کنجاہی: سلسلۃ الاولیاء، قلمی، ورق ۸۴)۔ ایک سال کے تھے کہ والد کا انتقال ہو گیا۔ تعلیم و تربیت ان کے چچا شیخ محمد قصوری نے کی۔ مکتوبات حضرت مجدد الف ثانیؒ چچا ہی سے پڑھے۔ چچا کی وفات کے بعد حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ سے حدیث کی مروجہ کتابیں پڑھیں اور ۱۲۳۷ھ / ۱۸۲۱ء میں حضرت شاہ غلام علی دہلوی (م ۱۲۴۰ھ / ۱۸۲۴ء) سے سلسلہ مجددیہ میں منازل سلوک طے کر کے خلافت حاصل کی۔ باطنی سلوک میں عروج کے باعث "قطب پنجاب" کے لقب سے نوازے گئے۔ آباؤ اجداد نے علمی دنیا میں بڑی شہرت حاصل کر لی تھی۔ سارے پاک و ہند سے طلبہ حصول علم کے لیے مخدومان قصور خاص طور پر ان کے دادا بزرگوار مخدوم مرتضٰی قصوری کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے، بعض نامی گرامی علما ان کے شاگرد ہوئے۔ احمد شاہ ابدالی نے پنجاب پر قبضہ (۱۱۶۱ھ / ۱۷۴۸ء) کرنے کے بعد مخدوم مرتضٰی قصوری سے علمی روابط قائم کیے تھے (کتاب فقہ، خطی مملوکہ جی معین الدین، لاہور)۔

اسی طرح مولانا غلام محی الدین سے بھی کئی نامور علماء نے ظاہری و باطنی استفادہ کیا۔ ان میں مولانا غلام دستگیر قصوری (م ۱۳۱۵ھ / ۱۸۹۷ء)، مولوی غلام نبی للّٰہی (م ۱۳۰۶ھ / ۱۸۸۸ء)، حافظ غلام محی الدین کنجاہی (م ۱۲۸۴ھ / ۱۸۶۷ء)، مولوی غلام مرتضٰی بریلوی، شیخ جان محمد لاہوری، میاں یٰسین لاہوری، شیخ فرید لاہوری، اور میاں محمد اشرف بھیروی خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ مولانا غلام محی الدین کے فرزند حافظ عبدالرسول (۱۲۳۴ھ/۱۸۱۸ء تا ۱۲۹۴ھ/۱۸۷۷ء) ان کے جانشین بنے۔ دو صاحبزادیاں بھی تھیں۔ سکھوں کی وجہ سے ان کے زمانے میں بدامنی اور افراتفری تھی، اس کے باوجود انھوں نے تبلیغ و ارشاد

کے لیے پنجاب بھر تک مسلسل دورہ جاری رکھا۔ انھوں نے ۲۲ ذیقعدہ ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۳ء کو وفات پائی (محمد صالح کنجاہی: سلسلۃ الاولیاء، قلمی ورق ۸۳ ب) اور قصور کے گورستان کلاں میں دفن ہوے۔ سید شبیر شاہ (م ۱۹۷۰ء) نے مزار پر عالی شان گنبد بنوایا۔ ان کے قیمتی کتابخانے میں سے فقط دو سو مخطوطات بچے تھے، جنھیں ۱۹۷۳ء میں حکیم سید ارشاد حسین شاہ نے کتابخانہ گنج بخش، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان میں محفوظ کر دیا ہے۔

مولانا کی مندرجۂ ذیل تصانیف کا سراغ مل سکا ہے:

(۱) ملفوظات چہل روزہ (فارسی نثر) حضرت شاہ غلام علی دہلوی، قلمی مملوکہ محمد اقبال مجددی؛ (۲) تحفہ رسولیہ (۱۲۳۳ھ) (فارسی نظم) (معجزات کا بیان ہے) مطبوعہ؛ (۳) رسالہ نظامیہ (فارسی منظوم در وحدت الوجود) قلمی، مملوکہ ڈاکٹر مولوی محمد شفیع لاہوری؛ (۴) زاد الحاج (پنجابی نظم میں مسائل حج) قلمی، ذخیرہ شیرانی، کتابخانہ دانشگاہ پنجاب، نمبر ۷۹۶؛ (۵) سلسلۃ المبرورہ فی تجویز اسماء المشہورہ، بخط مولانا غلام نبی للہی، مخزونہ کتابخانہ گنج بخش، راولپنڈی؛ (۶) خطبات حضوری، مطبوعہ؛ (۷) مکتوبات کی پانچ جلدیں، راقم نے انھیں مسودات سے مرتب کیا ہے؛ (۸) شرح گلستان سعدی ۱۲۲۵ھ، قلمی، بخط مصنف، مخزونہ گنج بخش، راولپنڈی؛ (۹) حلیہ مبارک حضرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ و سلم، قلمی، ذخیرہ شیرانی، شمارہ ۶۲۸۰/۱؛ (۱۰) الفاظ چند، قلمی، ذخیرہ شیرانی، شمارہ ۳۳۶۵/۳؛ (۱۱) رسالہ علم میراث، ۱۲۲۷ھ، قلمی بخط مصنف، مخزونہ کتابخانہ گنج بخش، راولپنڈی؛ (۱۲) بیاض نظم و نثر، قلمی، مملوکہ ڈاکٹر مولوی محمد شفیع لاہوری؛ (۱۳) دیوان قصوری، فارسی و اردو نظم، قلمی، بخط مصنف مملوکہ محمد اقبال مجددی۔

مآخذ: (۱) محمد صالح کنجاہی: سلسلۃ الاولیاء، قلمی، مملوکہ احمد حسین قریشی قلعداری، گجرات؛ (۲) غلام محی الدین کنجاہی، مجمع التواریخ، بخط محمد صالح کنجاہی، والد مصنف، قلمی، مملوکہ محمد اقبال مجددی؛ (۳) غلام دستگیر قصوری: ذکر خیر حضرت قصوری مشمولہ ہدیۃ المستفیدین ۱۲۹۰ھ؛ (۴) محمد قصوری سید: بستان معرفت (سوانح صاحب زادہ عبدالرسول قصوری)، لاہور ۱۳۰۳ھ؛ (۵) غلام علی دہلوی: مقامات مظہری، دہلی ۱۲۶۹ھ؛ (۶) وہی مصنف: مکتوبات شریفہ، جامع شاہ رؤف احمد رافت مجددی، لاہور ۱۳۷۱ھ؛ (۷) محمد مظہر مجددی: مناقب احمد و مقامات سعیدیہ، دہلی ۱۲۸۲ھ؛ (۸) غلام سرور مفتی لاہوری، حدیقۃ الاولیاء بہ تصحیح و حواشی محمد اقبال مجددی، لاہور ۱۹۷۵ء؛ (۹) عبدالرسول حکیم: انوار مرتضوی؛ (۱۰) محمد حسن کرتپوری: حالات مشائخ نقشبندیہ مجددیہ، مراد آباد ۱۳۲۲ھ؛ (۱۱) اقبال احمد فاروقی: تذکرہ علمائے اہل سنت لاہور، لاہور ۱۹۷۵ء؛ (۱۲) شبیر احمد شاہ: انوار محی الدین، (سوانح مولانا غلام محی الدین قصوری)، لائلپور ۱۹۶۶ء۔

(محمد اقبال مجددی)

⊗ **غُلامان (خاندان)**: الگ الگ سلاطین ایلتتمش، بلبن وغیرہ کے تحت دیکھیں۔

■ **غُلامی**: مختلف مفاہیم میں جن کا ذکر مقالہ عبد [رک بآں] میں آیا ہے، ایک غلامی بھی ہے (جس کے لیے عرب عبد (ج اَعْبُد، عبید، اَعابِد، مؤنث اَمَۃ) کے علاوہ خَوَل، اَسِیف، دَلِیدہ (مؤنث) قِنّ (مؤنث) مَولیٰ کے الفاظ بھی استعمال کرتے تھے)۔ لفظ غلامی غلام کی نسبت سے بنا ہے۔ غلامی (خرید و فروخت کے) اس معاشرتی ادارے یا رسم و رواج کا نام ہے جو رفتہ رفتہ باقاعدہ تجارت کا درجہ حاصل کر گیا۔ یہ ادارہ عربوں تک محدود نہ تھا، دنیا کی

اکثر اقوام مثلاً یونانیوں اور رومنوں کے ہاں ایسے ایک قانونی طبقے کا درجہ حاصل تھا، بہرحال غلامی کے مجرد مفہوم کو رِق یا عَبْد کے کسی مشتق سے ادا کیا جاتا ہے۔ آقا کو ''سید'' کہا جاتا ہے، اسے مولیٰ (سرپرست) یا قانونی زبان میں ''مالک'' بھی کہہ سکتے ہیں۔ عبد کی ضد حُرّ (مؤنث حُرّۃ) ہے، یعنی آزاد مرد یا عورت۔ ترکی زبان میں غلام کا مرادف قُول Kul یا قول Köle ہے۔ نیز چند الفاظ فارسی و عربی سے بھی مستعار لیے ہیں مثلاً فارسی سے بندہ، عربی سے اِسیر، (اَسیر) اور ''گلام'' (غلام) مذکر نیز جاریہ اور خلایق (خلائق = لفظی مخلوقات) مؤنث کے لیے۔ فارسی میں بندہ کے علاوہ مرد کے لیے غلام اور عورت کے لیے کنیز کے لفظ بھی استعمال ہوتے ہیں۔

(الف) ۱۔ قبل از اسلام: عرب میں غلامی کا اسی طرح رواج تھا جس طرح قرون قدیمہ و وسطی میں اس کا رواج باقی دنیا میں پایا جاتا تھا، لیکن جاہلی عرب کے متعلق ہمارے پاس مواد کم ہے اور جو ہے وہ بحث طلب ہے، جس سے ان مسائل کا تسلی بخش جواب نہیں ملتا جو اس ضمن میں ہمیں درپیش ہیں۔ البتہ یہ بات صحیح ہے کہ اسلام سے قبل مغربی عرب میں غلاموں کی اکثریت سیاہ فام حبشی الاصل لوگوں پر مشتمل تھی اور دیگر بڑے بڑے شہروں کی طرح مکّہ مکرمہ کی منڈی میں بھی ان کی خرید و فروخت ہوتی تھی اور کئی ایک تاجر اس کاروبار کی وجہ سے دولت مند ہو گئے تھے (مثلاً عبداللہ بن جُدعان [رک بآں]، دیکھیے Lammens : ...... *La Mecque*، مطبوعہ بیروت ۱۹۲۳ء، بمواضع کثیرہ)۔ اسلام کے پہلے مؤذن حضرت بلالؓ [رک بآں] بھی ایسے ہی غلاموں میں سے تھے۔ کچھ غلام سفید اور غیر عربی نسل کے بھی تھے جن کی تعداد نسبتاً کم تھی۔ انھیں بلاشبہ عرب کاروان باہر سے لاتے تھے۔ (بردہ فروشی نہایت قدیم رسم ہے)۔ پھر بعض وہ لوگ تھے جو غارت گری میں بدویوں کے ہاتھ پڑ گئے تھے (دیکھیے حضرت سلمان فارسیؓ کا قصہ)۔ بہر حال ہمارے پاس کوئی ایسے وقعی شواہد موجود نہیں جن کی بنا پر ہم عرب غلاموں کے وجود کا انکار کر سکیں [اس زمانے میں غلاموں کی تجارت ساری دنیا میں مروج تھی]۔ اگرچہ بدوی قبائل میں اسیران جنگ کو فدیہ دے کر چھڑا لینے کا رواج عام تھا۔ حضرت زید بن حارثہؓ کلبی کی مثال ہمارے سامنے ہے، جنھیں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اپنا متبنّٰی بنا کر ایک عمدہ مثال قائم کی (دیکھیے وہ فیصلہ جو حضرت عمرؓ سے منسوب ہے اور اسی امر کی ایک معقول شہادت ہے)، تاہم ہمارے پاس اس امر کا کوئی قطعی ثبوت موجود نہیں کہ قرض کے بدلے لوگوں کو غلام بنا لیا جاتا تھا یا خاندان کے لوگ اپنے بچوں کو بیچ ڈالتے تھے، ایسے واقعات کے متاخر اور شاذ بیانات (الاغانی، ۳ : ۹۷، ۱۹ : ۳ طبع ثانی) سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ غیر معمولی نوعیت کے تھے۔ ایسے واقعات تو ایشیا اور افریقہ میں بھی ملتے ہیں۔ قدیم ہندوستان میں بھی اس قسم کے واقعات کا پتا چلتا ہے۔

علاوہ ازیں جاہلی حجاز میں غلاموں کی حالت کے بارے میں ہمارے پاس جو ناکافی معلومات موجود ہیں انھیں ہر مقام اور معاشرے کے ہر طبقے پر چسپاں کرنا بھی بعید از دانشمندی ہوگا۔ ممکن ہے کہ اس میں بھی حضری اور بالخصوص بدوی لوگوں کا رویّہ بالکل مختلف رہا ہو۔ عصر جدید کا ذکر بعد میں آئے گا۔ غلام زادگی سے مستقل نفرت، (خواہ یہ غلامی ماں ہی کی جانب سے ہو) اور گرفتار شدہ لڑکی سے شادی کرنے والے کی ہجو (G. Jacob : *Altarab Beduinenleben*، مطبوعہ

براں ۱۸۹۷ء، ص ۱۳۷، ۱۳۸، ۲۱۲، ۲۱۳؛ بشر فارس: *L'honneur chez les Arabes Avant l'Islam*، پیرس ۱۹۳۲ء، ص ۷۱) شاید حضری ذہنیت کا مظہر ہونے کے بجائے بدویوں کے عام خیالات کی آئینہ دار ہے۔ عرب کے مشہور بطل شاعر عنترہ کا باپ بدوی اور ماں حبشی کنیز تھی [اسی بنا پر اسے اس کے باپ نے اپنا وارث تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا]۔ اس کے سوانح میں، جو ادبی رنگ میں مرتب کیے گئے ہیں، اسے اپنے باپ سے اپنی حریت تسلیم کرانے اور اس کا جائز وارث بننے کے لیے بعض حیرت انگیز جنگی کارنامے دکھانا پڑے تھے۔ یہ قصہ (Lammens: *La berceau de l'Islam*، روم ۱۹۱۴ء، ص ۲۹۹) صرف اس تقریبے کی تائید کے طور پر ہے [کہ عموماً دورِ جاہلیت میں باندی کی اولاد کو، سوائے شاذ صورتوں کے، حقیر اور کم تر خیال کیا جاتا تھا، بلکہ بعض صورتوں میں انھیں حقیقی غلام تصور کر لیا جاتا تھا۔ اسلام نے اس کی اصلاح کی اور واضح کیا کہ لونڈی کے بیٹوں کو وراثت سے محروم نہ کیا جائے، بلکہ انھیں حالتِ غلامی میں بھی نہ رکھا جائے [غلامی کو ختم کرنے کے لیے اسلام نے بڑے اقدامات کیے ہیں]۔

گمان غالب یہ ہے کہ عربوں میں قبل از اسلام غلاموں کے دو طبقوں میں تمیز کرنے کا دستور ایک قدیم سامی رواج کی یادگار تھا، لیکن اسے کبھی خالص قانونی شکل نہیں دی گئی تھی (دیکھیے I. Mendelsohn: *Slavery in the Ancient Near East*، نیویارک ۱۹۴۹ء، ص ۵۷ تا ۵۸)، البتہ اسلام قبول کرنے والے ممالک کے آئینِ اخلاق میں کہیں کہیں اس کے آثار پائے جاتے ہیں۔ یہ دو طبقے تھے: زرخرید غلام (عبد مملوک) اور غلام خانہ زاد (عبدِ قِنّ): (بعد میں اس اصطلاح کا استعمال ایسے غلام کے لیے ہونے لگا جس پر مالک کو ذاتی و مکمل حقوق ملکیت حاصل ہوں)۔ عام حالات میں یہ غیر اغلب تھا کہ عبد قِنّ کو مالک فروخت کر دے یا کسی اور طریقے سے الگ کرے (لسان العرب، ۱۷ : ۲۲۷ تا ۲۲۸؛ الجرجانی: التعریفات، بذیل مادہ قِنّ)۔ ہمارے پاس یہ باور کرنے کی زیادہ مستحکم دلیل موجود ہے کہ اسلام سے پہلے عرب مالی منفعت کے لیے غلاموں اور کنیزوں سے جبراً فائدہ اٹھاتے تھے۔ قرآن کریم (۲۴ [النور] : ۳۳) میں اس فعل شنیع کی مذمت کی گئی ہے [اور اس سے منع کیا گیا ہے]۔ یہ رواج بھی مشرق وسطٰی میں زمانہ قدیم سے چلا آتا تھا (Mendelsohn: کتاب مذکور، ص ۵۳)۔

۲ - قرآنی اخلاق: (الف) [پہلی صدی ہجری/ ساتویں صدی عیسوی کے جس دور میں اسلام ایک نئی طاقت بن کر ابھرا، اس دور میں پوری دنیا میں غلامی کا رواج زوروں پر تھا۔ اگر اسلام اپنے طور پر انسدادِ غلامی کی تحریک شروع کرتا تو ظاہر ہے کہ یہ یک طرفہ کاروائی ہوتی؛ اس کے نتیجے میں گویا مسلمان تو دوسروں کے قیدیوں کو رہا کر دیتے، مگر دیگر اقوام مسلم مردوں، عورتوں اور بچوں کو غلام بنائے رکھتیں؛ تاہم اسلام نے عیسائیت اور یہودیت سے زیادہ موثر انداز میں انسدادِ غلامی کا عملی کام شروع کیا: (أ) بہت سی عبادتوں (مثلاً کفّارۂ قتل خطا، کفّارۂ ظہار، کفّارۂ یمین وغیرہ) میں غلام آزاد کرنے کی شرط لگائی؛ (ب) جنگی قیدیوں کی بابت پہلی مرتبہ احسان کر کے، یا فدیہ لیکر چھوڑ دینے کا، یا جرم زیادہ ہونے کی صورت میں قتل کر دینے کا حکم دیا (۴۷ [محمد] : ۴)؛ (ج) زکوٰۃ [رک بآں] کے مصارف میں سے ایک اہم مصرف غلاموں کی آزادی کو قرار دیا (۹ [التوبة] : ۶۰)؛ (د) اسلامی حکومت کے اخراجات میں سے ایک معتدبہ حصہ غلاموں کو خرید کر آزاد کرنے پر

صرف کرنے کا حکم دیا (دیکھیے ابو عبید: کتاب الاموال)؛ (٥) انھیں کھانے پینے، رھنے سہنے، اور دیگر دنیوی معاملات میں اپنے ساتھ برابر کا شریک رکھنے کا حکم دیا.

اگر عیسائیت اور یہودیت بھی اسلام کے ساتھ اس کوشش میں شریک ہو جاتیں تو بہت عرصہ قبل دنیا سے غلامی ختم ہو چکی ہوتی ۔ اسلام میں روحانی اعتبار سے عبد و حرّ، آزاد اور غلام میں کوئی فرق نہیں رکھا گیا ۔ دونوں کو اپنے اپنے اعمال کا ذمہ دار ٹھیرایا گیا ہے اور دونوں کو نیک اعمال میں قدم بڑھانے کی تلقین کی گئی].

انسانوں کے دنیوی فرق مراتب کو قرآن مجید [ایک عارضی اور غیر حقیقی چیز قرار دیتا ہے] (١٦ [النحل]: ٧١، ٧٥؛ ٣٠ [الروم]: ٢٨) اور شروع سے آخر تک بار بار غلاموں کے آزاد کرنے کو کارثواب یعنی نیکی کا کام قرار دیتا ہے (٢ [البقرة]: ١٧٧؛ ٩٠ [البلد]: ١٣)، جس کے لیے صدقات [رك بہ زکوة] سے بھی کام لیا جا سکتا ہے (٩ [التوبة]: ٦٠)؛ بعض کبیرہ گناہوں کا کفّارہ بھی ہو سکتا ہے، مثلاً قتل (مؤمن) خطأً (٤ [النساء]: ٩٢)، جس کا کفارہ ایک مؤمن غلام کو آزاد کرنا ہے، کفّارۂ حِنث (حلف شکنی)، (٥ [المائدة]: ٨٩)، کفّارہ ظِہار (٥٨ [المجادلة]: ٣)۔ اگر کوئی غلام معاهدہ کر کے آزاد ہونا چاہے تو مالک کو چاہیے کہ (بلا حیل و حجت) مکاتبت کر لے، یعنی اسے بالاقساط یا یکمشت مقررہ رقم کے عوض آزادی مہیا کر دے (٢٤ [النور]: ٣٣)، غیر آزاد شدہ غلام کو ان لوگوں میں شمار کیا گیا ہے جن سے ''احسان'' کا سلوک کرنے کی تعلیم دی گئی ہے (٤ [النسآء]: ٣٦) ۔ مزید برآں قرآن مجید نے غلاموں کی انسانی حیثیت کی شان کو ان احکام میں برقرار رکھا ہے جو معاشرتی تعلقات کے جنسی پہلو سے متعلق ہیں، مثلاً یہ کہ لونڈیوں سے جبرًا عصمت فروشی کرانے کو سختی سے منع کر دیا گیا (٢٤ [النور]: ٣٣) ۔ مالک کے سوا کسی اور کو ان سے متمتع ہونے کی اجازت نہیں (٢٣ [المؤمنون]: ٦؛ ٣٣ [الاحزاب]: ٥٠، ٥٢؛ ٧٠ [المعارج]: ٣٠) ۔ البتہ اگر وہ کسی اور شخص کی منکوحہ ہے تو پھر نہ مالک کو یہ حق حاصل ہے اور نہ کسی دوسرے کو۔ کیونکہ غلام اور لونڈی دونوں کو باقاعدہ نکاح کی اجازت دی گئی ہے ۔ مالکوں کا یہ اخلاقی فرض ہے کہ وہ اپنے صالح غلاموں اور لونڈیوں کا نکاح کر دیں (٢٤ [النور]: ٣٢)۔ اگر ضرورت پڑے تو لونڈی یا غلام کو آزاد شخص سے بھی نکاح کی اجازت ہے (٢ [البقرة]: ٢٢١؛ ٤ [النسآء]: ٢٥) ۔ اگر کوئی لونڈی اپنے آقا کی اجازت حاصل کرنے کے بعد، جو لازمی ہے، کسی حر سے نکاح کر لے تو وہ [آزاد عورت کی طرح] اپنے شوہر سے ''معقول مہر'' پانے کی مستحق ہے ۔ اس کا بھی فرض ہے کہ شوہر سے وفا کرے اور اگر وہ بدکاری کی مرتکب ہو تو اسے آزاد شادی شدہ عورت کی بہ نسبت آدھی سزا ملے گی (٤ [النسآء]: ٢٥)۔ قرآن حکیم قصاص کے تحت غلام کی زندگی کا بھی محافظ ہے، جیسا کہ اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ، یعنی آزاد کے بدلے آزاد اور غلام کے بدلے غلام کے حکم (٢ [البقرة]: ١٧٨) سے صاف ظاہر ہے.

مآخذ: (١) R. Roberts: *Das Familien, Sklaven........Recht in Qoran*، لائپزگ ١٩٠٨ء، ص ٤١ تا ٤٧؛ (٢) *Social Laws of the Qoran*، لندن ١٩٢٥ء، ص ٤٣ ببعد.

(ب) اسلامی اخلاق، جو حدیث میں بیان ہوئے ہیں کم و بیش وہی ہیں جن کی تعلیم قرآن مجید

نے دی ہے۔ غلاموں کے متعلق قرآن مجید میں انسان دوستی کے جن میلانات کا اظہار ہوا ہے احادیث میں بالصّراحت ان پر زور دیا گیا ہے۔ امام غزالی نے (احیاء علوم الدین) مطبوعہ ۱۳۳۳ھ، ۲: ۱۹۵ تا ۱۹۷ [نیز مطبوعہ ۱۳۲۶ھ، ۲: ۱۷۸ ببعد؛ حقوق المملوک) میں متعدد مشہور و معروف احادیث کو مع امثلہ تشریحی یکجا جمع کر دیا ہے، جس سے آزاد غلاموں سے حسن سلوک پر ایک خطبہ یا درس تیار ہو جاتا ہے۔

احادیث میں اس مسئلے پر جو تاکیدی احکام دیے گئے ہیں اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ نبی کریم صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ وسلّم کی آخری وصیت میں غلاموں کی فلاح و بہبود پر خاص زور دیا گیا ہے۔ احادیث میں آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ وسلّم اور صحابہؓ سے منسوب کئی اقوال اور حکایات ملتی ہیں، جن میں معاشرے کے اس طبقے سے حقیقی لطف و کرم سے پیش آنے کی تاکید کی گئی ہے، مثلاً (ایک موقع پر آپؐ نے فرمایا): مت بھولو کہ تم اور وہ بھائی ہیں، خصوصاً جب وہ مسلمان ہوں؛ [مزید فرمایا: اِنّ اللّٰہ مَلَّکَکُمْ اِیّاھُمْ وَ لَوْ شَاءَ لَمَلَّکَھُمْ اِیّاکُمْ] یعنی اللّٰہ نے غلاموں کو تمھاری ملکیت میں دیا، وہ چاہتا تو تمھیں ان کی ملکیت میں دے دیتا'' (یہ بھی آپؐ کا ارشاد ہے: اللّٰہ اَقْدَرُ عَلَیْکَ مِنْکَ عَلٰی ھٰذا)، یعنی تمھیں غلاموں پر جتنی قدرت حاصل ہے، اللّٰہ کو اس سے زیادہ تم پر حاصل ہے۔ اسی طرح آقاؤں کو تلقین کی گئی ہے کہ وہ اپنے غلام کو حقارت سے نہ دیکھیں؛ انھیں ''میرا غلام'' نہ کہیں، بلکہ ''میرا بچہ'' یا ''میرا خادم'' کہیں؛ اسے اپنے ساتھ کھانا کھلائیں؛ اسے ویسے ہی کپڑے پہننے کے لیے دیں، جیسے خود پہنتے ہوں؛ ان سے ان کی طاقت سے زیادہ کام نہ لیں اور اگر کسی غلام سے نباہ مشکل ہو جائے تو پھر کسی اور آقا کے ہاتھ فروخت کر دیں۔

بہت سے مسائل کا خاطر خواہ حل غلاموں کو آزاد کرنا ہی تجویز کیا گیا ہے۔ اگر کوئی آقا اپنے غلام کو سخت سزا دے بیٹھے تو اس کی تلافی کے لیے بھی یہی تجویز کیا گیا ہے کہ اسے آزاد کر دے۔ نیز غلاموں کو آزاد کرنا ان صدقات میں شامل ہے جو چاند اور سورج گرہن کے وقت دیے جاتے ہیں۔ فرضی روزہ عمداً توڑنے کا ایک کفارہ غلام کو آزاد کرنا بھی ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی لونڈی کو تعلیم دینے کے بعد اسے آزاد کر کے اس سے شادی کر لیتا ہے تو حدیث کے مطابق وہ آخرت میں دوگنے ثواب کا مستحق ہوگا۔ ایک مشہور حدیث میں آیا ہے کہ جو شخص کسی مسلم (بروایت دیگر مؤمن) غلام کو آزاد کرتا ہے، اللّٰہ اسے نار جہنم سے نجات دے گا۔ غلام کا فرض ہے کہ وہ اپنی طرف سے آقا کی خدمت وفاداری سے انجام دیتا رہے۔ وہ اس کے مال کا نگہبان (راعی) ہے؛ قیامت کے روز اس مال کے متعلق مسئول، یعنی غلام سے باز پرس ہوگی۔ اگر غلام اللّٰہ کی عبادت اچھی طرح سے کرتا ہو اور اس میں یہ خوبی بھی ہو کہ وہ اپنے آقا کی خیر خواہی بھی کرتا ہو تو اسے خدا کے ہاں دوگنا اجر ملے گا [العبد اذا نصح لسیدہ و احسن عبادۃ اللّٰہ فلہ اجرہ مرّتین]۔ آپؐ نے اپنے مبارک ارشادات اور طرز عمل سے عرب میں فکّ رقبۃ (غلاموں کو آزاد کرنے) کی تحریک شروع کی، جو بڑی حد تک کامیاب رہی۔ اس تحریک کے نتیجے میں خود آپؐ نے ۶۳، حضرت عائشہؓ نے ۶۷، حضرت عباسؓ نے ۷۰، حکیم بن حزامؓ نے ۱۰۰، عبداللّٰہ بن عمرؓ نے ۱۰۰۰، ذوالکلاع حمیری نے ۸ ہزار اور حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف نے ۳۰ ہزار غلاموں کو آزادی بخشی

(ابوالاعلیٰ مودودی: تفہیم، ۳: ۲۰۳).

اگرچہ قرآن اور حدیث میں مسلم غلاموں کی جانب کسی قدر رعایت پائی جاتی ہے، تاہم حدیث ہی میں ایک اور پہلو یہ بھی موجود ہے کہ عرب مردوں کو غلامی میں رکھنا ممنوع ہے۔ اس ضمن میں حضرت عمرؓ کا ایک فیصلہ پیش کیا جاتا ہے۔ یہ ان افراد کے حق میں تھا جو "جاہلی رواجوں" کے مطابق غلامی میں تھے اور اس کی رو سے فدیہ کی ادائیگی پر ان کو آزاد کیا جا سکتا ہے (دیکھیے: ابن سلّام: کتاب الاموال، ص ۱۳۳، و ۱۳۴).

مآخذ: (۱) مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ العبید: العتق؛ (۲) معجم الفقہ الحنبلی، بذیل مادہ العتق: مکاتب، الرقیق؛ (۳) معجم فقہ ابن حزم الظاہری، بذیل مادہ رقیق؛ عبد.

۳۔ فقہ: (الف) قطع نظر اس سے کہ مسلم اور غیر مسلم غلاموں میں کبھی کبھی تمیز روا رکھی گئی ہے، فقہ اسلامی غلاموں کی صرف ایک ہی قسم کو تسلیم کرتی ہے، بلالحاظ اس کے کہ یہ غلام کس نسل سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کی غلامی کا سبب کیا تھا۔ دستور غلامی صرف دو جائز ذریعوں کے سبب زندہ ہے: اولاً اس سے کہ کوئی پیدائشی غلام ہو، ثانیاً اس سے کہ کوئی اسیر جنگ ہو اور ان میں سے بھی مؤخر الذکر کا اطلاق مسلمانوں پر نہیں ہوتا، اس لیے کہ مسلمان غلامی کی حالت میں تو رہ سکتا ہے، لیکن اسے غلام بنایا نہیں جا سکتا؛ لہٰذا قانوناً مسلم غلام صرف وہ ہیں جو ان دو حالتوں میں پیدا ہوئے، یا جو اسلام لانے سے پہلے غلام ہوں۔ ان مسلمان غلاموں کی تعداد میں گھٹنے کا رجحان موجود رہا: (۱) بوجہ "تحریر"، یعنی آزاد کرنے سے، جیسے ان حالات میں خاص طور پر مستحب قرار دیا گیا ہے؛ (۲) شریعت اسلامی کی رو سے ہر بچہ پیدائش کے وقت عموماً ماں کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے، جو خواہ حرہ (آزاد) ہو یا لونڈی۔ اس قانون میں ایک استثنا بھی ہے، جس کی اہمیت اس کی ہمہ گیری کے سبب اور بڑھ جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر باپ آزاد اور ماں اس کی مملوکہ لونڈی ہو تو بچہ آزاد سمجھا جائے گا، کیونکہ بصورت دیگر بچہ اپنے باپ کا غلام ہوتا، جو ناممکن ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلام میں غلامی کا وجود بمشکل ہی باقی رہ سکتا تھا بجز اس کے کہ محیطی یا خارجی عناصر سے غلاموں کی تعداد میں مسلسل اضافہ ہوتا رہے، اور یہ دو صورتوں ہی میں ممکن تھا، یعنی وہ یا تو جنگی قیدی ہوں، یا انہیں جہاد کے تحت علاقۂ غیر (دارالحرب) سے درآمد کیا گیا ہو۔

یہ امر باعث مسرت ہے کہ فقہا غلامی کو ایک مستثنیٰ حالت قرار دیتے ہیں: "بنیادی اصول آزادی" ہے (الاصل ہوالحریۃ)؛ چنانچہ فقہا کی اکثریت انسان کو فطرتاً آزاد مانتی ہے، حتی کہ اجماع اس امر پر ہے کہ وہ "لقیط" (بچہ جو کہیں پڑا پایا جائے) جس کی اصل نسل معلوم نہ ہو سکے، آزاد سمجھا جائے گا؛ [مگر فقہا کی اس تصریح کے باوجود بڑے افسوس سے یہ ماننا پڑتا ہے کہ اسلامی سلطنتوں میں ملوکیت کے ادوار میں مشکل سے ہی ان اصولوں پر عمل ہو سکا؛ چونکہ اب اسلامی دنیا سے غلامی کا خاتمہ ہو چکا ہے، اس بنا پر یہ مناسب سمجھا گیا کہ فقہی بحثوں کو حذف کر دیا جائے (تفصیل کے لیے دیکھیے المرغینانی: ہدایہ؛ الشافعی: کتاب الام؛ معجم الفقہ الحنبلی، بذیل مادہ عبد وغیرہ؛ فتاویٰ عالمگیری، و دیگر کتب فقہ؛ نیز کسی قدر احتیاط کے ساتھ [[آ، لائیڈن، بار دوم، بذیل مادہ عبد].

(ب) تنسیخ غلامی: اگرچہ اسلام تعلیماً و عملاً آزادی غلامان کا حامی رہا، لیکن اسے دیگر

اقوام کے زبردست اثر [اور بعض اندرونی مشکلات کی وجہ سے اپنا مقصد انجام دینے میں مسلسل مشکلات پیش آتی رہیں، لیکن جب دیگر اقوام بھی آمادہ ہو گئیں تو] آج سے ایک سو سال پہلے اسلام نے غلامی کو عملاً و قانوناً ختم کرنے کا تہیہ کر لیا [اور تھوڑے ہی عرصے میں اس کا خاطر خواہ نتیجہ غلامی کے انسداد کلی کی صورت میں نمودار ہوا].

اس میدان میں یورپی طاقتیں بھی ناتجربہ کار تھیں۔ خود یہ اقوام مدتوں بردہ فروشی کی حامی رہیں۔ ان کی اپنی نو آبادیات میں غلامی پائی جاتی تھی اور روس میں تو غلامی کا دستور برابر قائم تھا۔ اٹھارھویں صدی کے فرانسیسی فلسفیوں نے، جن میں اولیت کا سہرا مانٹیسکو (Montesquieu) کے سر ہے، اصول غلامی کے خلاف آواز بلند کی۔ فرانس کی پہلی جمہوریہ نے غلامی کا خاتمہ کر دیا، لیکن افسوس کہ یہ خاتمہ عارضی ثابت ہوا اور ان فلسفیوں کو شکست ہوئی۔ ۱۸۰۷ء سے اس تحریک کی عنان قیادت برطانیہ نے سنبھال لی۔ وہ پہلے بردہ فروشی اور پھر غلامی کو مٹانے کے لیے میدان میں اتر آیا۔ برطانیہ پر یہ الزام عائد کیا جا سکتا ہے کہ اس نے بارہا بحری و استعماری مفادات کے پیش نظر کبھی تو اس معاملے میں بڑی شد و مد سے کام کیا اور کبھی تساہل کا اظہار کیا، لیکن یہ تسلیم کرنا ہی پڑے گا کہ بحیثیت مجموعی تمام ممالک میں برطانیہ کو انسداد غلامی میں اولیت کا شرف حاصل ہے۔ [اس کی وجہ یہ ہے کہ انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی کے نصف اول تک بیشتر دنیاے اسلام پر برطانیہ کی عملداری رہی، گویا اگر برطانیہ اس مسئلے کو اپنا لیتا تو اس کا اثر نہ صرف اس کے مغربی مقبوضات پر پڑتا، بلکہ مشرق میں بھی اسلامی ممالک میں بھی اس کا نفاذ ہو جاتا]

انیسویں صدی میں بین الاقوامی تعلقات کی تاریخ، جو صحیح معنوں میں ۱۸۱۴ء-۱۸۱۵ء سے شروع ہوتی ہے، ایسے بین الاقوامی معاہدات سے بھری پڑی ہے، جن کا مقصد زنگیوں کی اس تجارت کو روکنا تھا جو سمندر کے راستے یا خود براعظم افریقہ کے آر پار جاری تھی۔ ان معاہدات کی زبان نہایت واضح اور صاف تھی۔ غلامی کے خاتمے کا پتا قرنِ مذکور کے آخر میں ملتا ہے اور وہ بھی دبی زبان میں۔ یہ درست ہے کہ اسلامی دنیا کے متعدد حصوں میں اور خصوصاً ان حصوں میں جن پر یورپی اقوام مسلط تھیں، انسداد غلامی کی تدابیر کچھ عرصے پہلے اختیار کی جا چکی تھیں۔ برطانیہ نے ۲۸ اگست ۱۸۳۳ء کے مشہور مسودۂ قانون کی رو سے اپنی نو آبادیات کے تمام غلاموں کو آزاد کر دیا اور پھر ۱۸۴۳ء میں عمومی فیصلے کے بعد ہند میں غلامی کا خاتمہ کر دیا [یہ فیصلہ طویل سلسلۂ قوانین، کے بعد، جو ۱۸۶۲ء تک جاری رہا تکمیل کو پہنچا]۔ فرانس کی دوسری جمہوریہ نے اپنے ایک اعلان، مورخہ ۲۷ اپریل ۱۸۴۸ء، کی رو سے الجزائر سمیت، اپنی تمام نو آبادیوں میں غلامی کو کاملاً منسوخ کر دیا۔ ہالینڈ نے یہ اقدام جزائر شرق الہند میں یکم جنوری ۱۸۶۰ء کو کیا۔ اس مقصد کے لیے قوانین ۱۸۵۴ء اور ۱۸۵۹ء کے مابین وضع کیے گئے تھے۔ (ہالینڈ کی نو آبادی، جزائر غرب الہند، میں انسداد غلامی کے قوانین ۱۸۵۴ء میں نافذ ہوئے تھے)۔ روس نے اپنی مرکزی ایشیا کی مقبوضہ ریاستوں میں ۱۲ جون ۱۸۷۳ء (O.S.) کو، جب کہ ابھی ترکستان کی فتح بھی مکمل نہیں ہوئی تھی، غلامی کا خاتمہ کر دیا۔

مذکورۂ بالا طاقتوں کے غیر مبہم اور حقیقت پسندانہ اقدامات کے دوش بدوش وہ آزاد مسلم

ریاستیں، جو یورپی تہذیب سے گہرے روابط رکھتی تھیں، دستور غلامی پر رفتہ رفتہ پابندیاں عائد کر رہی تھیں۔ ۱۸۳۰ء میں سلطان ترکیہ نے ان تمام سفید فام عیسائی غلاموں کو آزاد کر دیا جو ابھی تک اپنے مذہب کے پابند تھے (G. Young: *Corps de droit ottoman*، ۲ : ۱۷۱ تا ۱۷۲، آکسفرڈ ۱۹۰۵ء)۔ یہ فخر صرف تونس کو حاصل ہے کہ اس نے سب سے پہلے سیاہ فام غلاموں کی آزادی کا حکم نافذ کیا (در حقیقت یہ سیاہ فام مسلم غلاموں کی آزادی تھی؛ تونس میں سفید فام غلام موجود نہ تھے)۔ تونس کے احمد بای نے ایک حکم، مؤرخہ ۲۳ جنوری ۱۸۴۶ء، کی رو سے ہدایت کی کہ ہر اس غلام کو جو آزادی کا خواہش مند ہو، پروانۂ آزادی دے دیا جائے اور جب کسی غلام کے رہ جانے کا علم قاضیوں کو ہو جائے تو اس سے بای کو بھی مطلع کر دیا جائے۔ اس حکم کی تمہید، جسے ملک کے حنفی اور مالکی فرقوں کے بڑے بڑے مفتیوں نے صحیح قرار دیا، اس قابل ہے کہ اسے تفصیل سے بیان کیا جائے۔ اس تمہید میں غلامی کو اصولاً جائز، لیکن نتائج کے لحاظ سے افسوسناک قرار دیا گیا ہے۔ اس میں تین وجوہ کا ذکر ہے، جن میں دو مذہبی ہیں اور ایک سیاسی (المصلحة السیاسیة)؛ مذہبی یہ کہ جن لوگوں کو غلام بنایا جاتا ہے انہیں غلام بنانے کا قانونی جواز اس لیے مشتبہ ہے کہ اسلام ان کے ملکوں میں پھیل چکا ہے؛ مزید برآں آقا اس ضابطۂ حسن سلوک کی تعمیل بھی نہیں کرتے جو غلاموں کے حقوق کا محافظ اور انہیں بد سلوکی سے بچاتا ہے؛ لہٰذا ناخوش غلاموں کو غیر ممالک سے پناہ اور مدد طلب کرنے سے روکنے میں ہی مصلحت ہے اور اس خطرے سے بچنا ہی مناسب ہے (M. Bompard: *Législation de la Tunisie*، ص ۳۹۸؛ اس فیصلے کے عربی متن کے لیے دیکھیے السنوسی: مجموعة القوانین التونسیة، کراسہ اول، ص ۴)۔

تیس سال بعد ۱۹ جولائی ۱۸۷۵ء کو محمد الصادق بای نے برطانیہ سے جو معاہدہ کیا، اس میں یہ قرار پایا کہ بای نہ صرف ۱۸۴۶ء کے حکم پر پوری طرح عمل کرائے گا، بلکہ غلامی کو مٹانے اور قانون شکنوں کو سزا دینے کی ہر ممکن کوشش کرے گا۔ تونس کے فرانسیسی حمایت میں آنے کے بعد حکومت کے مختلف اعلانات (۱۸۸۷ء تا ۱۸۹۱ء) اور بای کے فرمان، مؤرخہ ۲۸ مئی ۱۸۹۰ء، نے انسداد غلامی کے کام کو تونس میں مکمل کر دیا اور سیاہ فام غلاموں کو آزاد کرنے کا کام عدالتوں اور حکام کے حوالے کر دیا گیا (M. Bompard: کتاب مذکور، ص ۴۷۳؛ P. Zeys: *Code annoté de la Tunisie*، ۱ : ۳۸۳ تا ۳۸۰)۔

استانبول سے جو شاہی فرامین بردہ فروشی کے خلاف جاری ہوئے، ان کا تعلق سلطان عبدالمجید کے عہد حکومت کے دور تنظیمات سے ہے۔ ۱۸۵۴ء میں سفید فام غلاموں اور ۱۸۵۷ء میں سیاہ فام غلاموں کی تجارت روک دی گئی (بعض دینی مصلحتوں کے پیش نظر حجاز کو اس اقدام سے مستثنٰی قرار دیا گیا)۔ شروع میں یہ احکام غلاموں کی در آمد روکنے میں بے اثر ثابت ہوئے، کیونکہ ۱۹۰۰ء تک ایسے بے شمار احکام جاری ہوئے جن میں بار بار اور وضاحت کے ساتھ ایک ہی مضمون کا اعادہ کیا گیا تھا۔ ۱۸۸۰ء میں ترکیہ نے برطانیہ سے ایک معاہدہ کیا، جس پر عمل درآمد ۱۸۸۹ء تک ملتوی رہا، ساتھ ہی ترکیہ نے برسلز کانفرنس کے مرتب کردہ قانون عمومی مجریہ ۱۸۹۰ء کو بھی تسلیم کر لیا (اس قانون اور معاہدے دونوں کا تعلق استیصال بردہ فروشی سے تھا)۔ اس طرح ترکیہ نے اس تجارت کو بند کرنے کے لیے دوسرا اقدام کیا

جو غلامی کو ختم کرنے والوں کی کوششوں سے افریقہ اور بحیرۂ قلزم میں پہلے ہی کافی کم ہو گئی تھی۔ یہ تجارت اس وقت (۱۸۹۰ء) تک کم و بیش خفیہ ہوتی تھی، لیکن بعد میں اس نے ناجائز درآمد و برآمد کا رنگ اختیار کر لیا جس کی مناسب سزا ملنے لگی (G. Yung : کتاب مذکورہ، ص ۱۷۲ تا ۲۰۶)۔ ساتھ ہی دیگر ممالک کے سفرا نے حکومت ترکیہ سے ان غلاموں کی آزادی کے پروانے حاصل کر لیے، جو ان کے ہاں پناہ گزین ہوے تھے۔ ۱۸۷۶ء کا آئین جس کی رو سے سلطنت عثمانیہ کے ہر شہری کو شخصی آزادی عطا کی گئی تھی مدتوں بے جان رہا، حتی کہ ۱۹۰۸ء میں ”نوجوان ترکوں“ نے اس میں جان ڈالی اور اسے نافذ کیا۔ اس وقت غلاموں کی تعداد دارالحکومت اور ان صوبوں میں جن پر مرکز کا مؤثر اقتدار تھا برائے نام رہ گئی تھی اور جو تھے بھی وہ صرف نوکروں کا کام کاج کرتے تھے (دیکھیے Dr. Millant : *L'esclavage en Turquie*، پیرس ۱۹۱۲ء)۔

جب سلطان ترکی نے اپنی قلمرو میں زنگی غلاموں کی تجارت کو روکنے کے لیے پہلے پہل فرمان جاری کیا تو اس غرض سے مصر کو بھی برائے نام سلطنت عثمانیہ میں شامل کر لیا تھا۔ اس شمولیت کی ضرورت کا ایک سبب یہ تھا کہ سوڈان کے وسطی علاقوں پر مصری تسلط ہوتے ہی یہ تجارت کافی پھیل گئی تھی۔ پاشاے مصر نے جو ”باب عالی“ کے تحت تھا، انسداد غلامی کے لیے چند مہمات جنوبی علاقوں میں بھیجیں، لیکن کوئی خاص نتائج برآمد نہ ہوے (دیکھیے J. Cooper : *Un Continent perdu*، فرانسیسی ترجمہ، پیرس ۱۸۷۶ء، ص ۲۵ تا ۲۸)۔ خدیو اسمعیل کے زمانے میں اسی مقصد کے لیے ایک جماعت سر سیموئل بیکر (Sir Samual Baker) کی سرکردگی میں کام کرتی رہی (۱۸۶۹ء تا ۱۸۷۳ء)۔ لیکن نتائج مایوس کن ہی رہے (S. Baker : *Ismailia*، طبع لندن ۱۸۷۴ء، فرانسیسی ترجمہ، مطبوعہ پیرس ۱۸۷۵ء)۔ ۱۸۷۴ء کے بعد جوں جوں مصر کرنل چارلس جارج گورڈن (Gordon) اور اس کے رفقا کی قیادت میں آگے بڑھتا گیا، غلامی کے خلاف جنگ تیز تر ہو گئی (دیکھیے P. Crabites : *Gordon, the Sudan and Slavery*، مطبوعہ لندن ۱۹۳۳ء؛ H. Deherain : *Histoire de la nation egyptienne*، در Hanotaux، ۷ : ۳۸۱ تا ۵۵۲)۔ یہ وہ زمانہ تھا جب خدیو مصر اس معاہدے کی رو سے جو ۴ اگست ۱۸۷۷ء کو برطانیہ سے کیا گیا تھا، زنگیوں کی تجارت پر باقاعدہ پابندیاں عائد کر رہا تھا اور مختلف صوبوں میں آزادی غلاماں کے ادارے قائم کر رہا تھا، لیکن اس سلسلے میں زبردست اقدامات اس وقت کیے گئے جب قرن مذکور کے آخر میں مصر پر برطانوی تسلط قائم ہو گیا، مثلاً ۱۸۹۵ء سے کسی فرد کی آزادی کو سلب کرنا مصر میں ایک جرم قرار دیا گیا ہے اور ۱۸۹۸ء میں تحریک مہدویت کی ناکامی کے بعد بردہ فروشی محض شاذ و نادر اور خفیہ طور پر ہوتی رہی ہے۔ برطانیہ نے (انھی دنوں بردہ فروشی کے) ایک بہت بڑے مرکز مشرقی افریقہ پر حملہ کیا۔ انیسویں صدی کے آغاز میں امام مسقط سعید کے افریقی ساحل پر قدم جماتے ہی خشکی اور تری کے راستے بردہ فروشی خوفناک حد تک بڑھ گئی۔ ۱۸۲۲ء میں امام مسقط نے صرف [یہ حکم جاری کیا] کہ وہ اپنی رعایا کو اس آبی گذرگاہ سے باہر جو عمان کو افریقہ سے ملاتی ہے، غلام برآمد کرنے کی اجازت نہیں دے گا۔ ۱۸۴۵ء میں اس نے افریقہ سے غلاموں کی برآمد عرب میں اور عرب سے آگے بند کر دی۔ اس کا بیٹا برغش، جو زنجبار کا سلطان تھا، اس معاملے میں کچھ اور آگے بڑھا۔ اس کے پاس سر بارٹل فریری

(Sir Bartle Frere) کا مشہور سفر پہنچا؛ چنانچہ ۵ جون ۱۸۷۳ء کو ایک معاہدے پر دستخط ہوے جس کی رو سے برغش نے غلاموں کی بحری تجارت اور بردہ فروشی کی عام منڈیوں کو بند کر دیا اور ۱۸۷۶ء میں بری تجارت کو بھی خلاف قانون قرار دے دیا (دیکھیے R. Coupland: *East Africa and its Invaders*، آکسفرڈ ۱۹۳۸ء؛ وهی مصنف: *The Exploitation of East Africa*، لنڈن ۱۹۳۹ء) - جب زنجبار پر برطانوی تسلط قائم ہو گیا تو ۱۸۹۷ء میں سلطان زنجبار نے اس مضمون کا ایک حکم نافذ کیا کہ جو غلام آزادی طلب کرے اسے فوراً آزاد کر دیا جائے؛ نیز عدالتوں کو ہدایت کی کہ غلاموں کے متعلق آقاؤں کے تمام مطالبات مسترد کر دیے جائیں اور پھر ۶ جولائی ۱۹۰۹ء کو اس مسئلے پر آخری حکم جاری کیا جس کی رو سے غلامی کا وجود ہی ختم کر دیا - دو سال پہلے بھی کچھ برطانوی مشرقی افریقہ کے علاقے (موجودہ کینیا Kenya) میں ہو چکا تھا، یعنی آقا کو کچھ معاوضہ دے کر غلام کو آزاد کرا لیا جاتا تھا (اس معاملے کا تصفیہ ۱۹۱۶ء میں ہوا).

یہ یقین سے کہا جا سکتا ہے کہ انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں زنگی غلاموں کی برآمد بہت کم ہو گئی تھی - یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ایران نے، جو غلام درآمد کرنے والے ممالک میں سے ایک تھا، ۱۸۸۲ء میں انگلستان سے ہونے والے ایک معاہدے کی رو سے علی رؤس الاشہاد اس تجارت سے دست کشی کا اعلان کیا تھا - اس کے بعد اکتوبر ۱۹۰۷ء میں ایرانی مجلس شورای ملی نے شخصی آزادی کا ''بنیادی قانون'' منظور کیا (E. Aubin: *La Perse d'aujourd'hui*، پیرس ۱۹۰۸ء، ص ۲۱۰)، اگرچہ ان اقدامات سے غلامی کلیةً تو ختم نہیں ہوئی، تاہم اس پر ایک کاری ضرب ضرور لگی - بحر اوقیانوس اور جھیل چاڈ (Chad) کے مغرب میں واقع ودای (Wadai) کے درمیان افریقہ کے جس وسیع علاقے کے بیشتر حصے پر بردہ فروش چھائے ہوے تھے وہ رفتہ رفتہ فرانس کے تصرف میں چلا گیا - اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس وسیع خطے میں نہ صرف یہ تجارت کلیةً ختم ہو گئی بلکہ غلامی ہی مٹ گئی - اطالیہ بھی، جس کی استعماری سرگرمیاں حال ہی میں شروع ہوئی تھیں، اپنے تمام افریقی مقبوضات (مشرق میں صومالی لینڈ اور اریتریا، شمال میں طرابلس اور لیبیا) میں اسی راہ پر چلا، لیکن افریقہ کی آخری آزاد ریاست حبشہ، جس پر ایک عیسائی خاندان بدستور حکمران تھا (نجاشی کے امتناعی احکام کے باوجود) بردہ فروشوں کا ایک زبردست اڈا بنا رہا (Trimingham: *Islam in Ethiopia*، آکسفرڈ ۱۹۵۲ء، ص ۲۰۳ تا ۲۰۴ و مواضع کثیرہ؛ Petragnani، در *L'Italia in Oriente*، فروری ۱۹۲۱ء، و ترجمہ در *L'Afrique Française*، اپریل ۱۹۲۲ء).

پہلی جنگ عظیم کے خاتمے پر جب فاتحین دنیا میں قیام امن اور معاہدۂ سان جرمان (St. Germain) (۱۰ ستمبر ۱۹۱۹ء) کے مطابق غلامی کو بہر صورت ختم کرنے کا خواب دیکھ رہے تھے تو انہیں اپنے طویل تجربے کی بنا پر ان پیچیدگیوں کا پہلے سے علم تھا جو اس قسم کے کاموں میں پیدا ہوا کرتی ہیں - بایں ہمہ وہ نہ صرف متوقع کامیابیوں سے بھی آگاہ تھے بلکہ اس مقاومت سے بھی آشنا تھے جس کا بعض ممالک میں انہیں خطرہ تھا - اس تجارت کو روکنا، جو اب عموماً خفیہ طریقے پر ہو رہی تھی، ایک تکلیف دہ کام تھا - اس کے لیے طاقتور فوج کی ضرورت تھی، نیز سمندر پر دیگر اقوام سے قانونی نزاع پیدا ہونے کا خطرہ تھا (بحر ہند میں برطانیا اور فرانس کی سرگرمیاں، ۱۹۰۵ء)-

مزید برآں غلاموں کی تجارت رک جانے سے نہ تو غلامی ختم ہو سکتی تھی، نہ ایک آقا کا دوسرے آقا کے ہاتھ کسی غلام کی فروخت کا انسداد ہو سکتا تھا۔ جہاں تک سرکاری طور پر انسداد غلامی کا تعلق ہے، اس کی کامیابی ایک ایسی سلطنت میں آسان نہیں جو کسی دوسری قوم کے زیر حمایت (Protectorate) ہو۔ اسی طرح عملی طور پر یہ اقدام قطعی اور فوری استیصال کا مترادف بھی نہیں ہو سکتا۔

انیسویں صدی کے آخر میں عصر حاضر کے حقائق و تصورات کے مطابق بعض تعلیم یافتہ مسلمانوں نے [صحیح اسلامی خیالات کے مطابق انسداد غلامی کا پرچار کیا]۔ وہ اس بات کو زور شور سے بیان کرنے لگے تھے کہ اسلام نے بحیثیت مجموعی غلاموں کی حالت کو سدھارنے کے لیے نہایت عمدہ قدم اٹھائے ہیں اور ساتھ ہی یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ غلامی کا تعلق [عارضی طور سے] ایک خاص اقتصادی و معاشرتی دور سے تھا، جو اب گذر چکا ہے۔ ہندوستان کے مصلح سرسید احمد خاں نے اپنی کتاب ابطال غلامی (مطبوعہ ۱۸۹۳ء، و عربی ترجمہ، ۱۸۹۵ء) میں یہاں تک کہہ دیا ہے کہ قرآن مجید (۴۲ [الشوریٰ]) میں نئے غلام بنانے کی ممانعت کی گئی ہے (Baljon: The Reforms .... of Sir Sayyid Ahmad Khan، لائیڈن ۱۹۴۹ء، ص ۲۸ تا ۲۹)۔ سرسید کے نامور ہم وطن امیر علی (Spirit of Islam، لنڈن ۱۸۹۳ء، نیز ۱۹۳۵ء، ص ۲۶۲) اس حد تک تو نہیں گئے، لیکن وہ بھی اتنا ضرور کہتے ہیں کہ غلامی زمانۂ جاہلیت کی ایک رسم تھی، جسے اسلام نے عارضی ضرورت کے باعث باقی رہنے دیا؛ در اصل اسلام اسے ختم کرنا چاہتا تھا، لیکن تمام غلاموں کو دفعۃً اور اچانک آزاد کرنا ممکن نہ تھا، اس لیے اسے مسلمانوں پر چھوڑ دیا گیا کہ وہ اپنے بنائے ہوئے قوانین سے اس کا خاتمہ کر دیں (دیکھیے: مصری مصنف احمد شفیق، جس کا تقریباً یہی خیال ہے: L'esclavage au point de vue musulman، قاہرہ ۱۸۹۱ء، بار دوم ۱۹۳۸ء)۔ یہ نظریہ کسی نہ کسی صورت میں رفتہ رفتہ علما کے حلقوں میں بھی جا پہنچا (محمد عبدہ [رک بآن] کے انداز فکر کے لیے دیکھیے تفسیر المنار، ۱۰: ۲۸۸ ببعد)۔ ان حلقوں میں تونسی مفتیوں کے قدیم تر دلائل، جن میں احتیاط اور ضابطہ پرستی کا رجحان نمایاں تھا، پہلے ہی پہنچ چکے تھے۔

جمعیت الاقوام [اور پھر اس کی قائم مقام اقوام متحدہ] نے شروع ہی سے ان تمام مسائل میں گہری دلچسپی لی جن کا تعلق غلامی سے تھا۔ اس دلچسپی کا قابل ذکر اظہار اس قرار داد میں ہوا جو ۲۵ ستمبر ۱۹۲۶ء کو جنیوا (Geneva) کے بین الاقوامی اجلاس میں منظور کی گئی۔ اس قرار داد میں غلامی کی قانونی تعریف بھی کر دی گئی ہے: ''کسی انسان کی وہ حیثیت یا حالت جس پر ان اختیارات میں سے کسی ایک یا سب کا اطلاق ہو، جو حق ملکیت سے وابستہ ہیں''۔ یہ تعریف فقہ اسلامی کے تصورات کے مطابق ہے۔ اس قرارداد پر دستخط کرنے والی اقوام نے اقرار کیا کہ وہ ''بتدریج، لیکن جس قدر جلد ممکن ہوا، غلامی کو مکمل طور پر ختم کر دیں گی''۔ تقریباً تمام متعلقہ ریاستوں نے اس سمجھوتے پر عمل کیا اور اس پر کار بند رہیں۔ اس وقت سے ماہرین کی ایک مشاورتی کمیٹی برابر سرکاری اعداد و شمار کی حامل رپورٹوں کو (جو زیادہ تر برطانوی اور اطالوی حکومتوں کی فراہم کردہ تھیں اور جن میں سے بعض کافی معلومات افزا تھیں) جمع کرنے اور ضخیم رپورٹیں شائع کرنے میں مصروف رہی۔ اس کمیٹی کی نگرانی کے باہر اور خود اس کی نگرانی میں انسداد غلامی کے قوانین

میں بہم اضافہ ہوتا رہا۔ ترکیہ کی نئی جمہوریہ میں غلامی کا خاتمہ ایک قدرتی امر تھا۔ یہی حال شام اور لبنان میں بھی ہوا، جنھیں سلطنت ترکیہ سے علیحدہ کر کے برطانیہ یا فرانس کے قبضے میں دے دیا گیا تھا۔ مصر میں ۱۹۲۳ء کے مجریہ آئین نے شخصی آزادی کی ضمانت دی۔ یکے بعد دیگرے افغانستان (۱۹۲۳ء، ۱۹۳۱ء)، عراق (۱۹۲۴ء)، قلات (بلوچستان: ۱۹۲۶ء)، ایران اور شرق اردن (۱۹۲۹ء) نے غلامی کے وجود کو قانوناً ختم کر دیا اور ۱۹۳۷ء میں بحرین بھی ان ملکوں کی صف میں شامل ہو گیا.

جہاں تک افریقہ کا تعلق ہے ۱۹۲۲ء میں ایک حکم کے ذریعے، جس کے ساتھ ۱۹۳۰ء میں چند تعزیری دفعات ملحق کر دی گئیں تھیں، ٹانگا نیکا (مشرقی افریقہ میں جرمنوں کی سابق نو آبادی) میں، جسے برطانوی انتداب (mandate) میں دے دیا گیا تھا، غلامی کو ختم کر دیا گیا۔ برطانوی مصری سوڈان میں بردہ فروشی کے آثار باقیہ کو بتدریج ختم کرنے اور آزاد کردہ غلاموں کی امداد کے لیے نہایت دور اندیشانہ اور دلیرانہ قدم اٹھائے گئے۔ شمالی نائیجیریا کے برطانوی مقبوضات میں تحریک انسداد غلامی ۱۹۰۷ء میں شروع ہوئی تھی۔ ۱۹۳۳ء میں بردہ فروشی کے اچانک از سر نو زور پکڑنے سے اسے عارضی طور پر نقصان پہنچا، لیکن ۱۹۳۶ء کے ایک حکم نے غلامی کا مکمل خاتمہ کر دیا۔ مرّاکش میں فرانس کی ابتدائی حکومت نے ۱۹۲۲ء میں غلاموں کی کھلم کھلا تجارت بند کر دی اور ہر اس شخص کو آزادی دے دی گئی جو آزادی چاہتا تھا۔ جب ۱۹۳۰ء میں فرانسیسی فوجیں صحرائے اعظم سے متصل مراکشی سرحدوں پر مجاہدین سے نبرد آزمائی کے لیے وارد ہوئیں تو زنگی غلاموں کی رہی سہی تجارت کو بھی ختم کر دیا گیا۔ اطالیا نے ۱۹۲۹ء میں فزّان پر دوبارہ قبضہ کر لیا اور انسداد غلامی کا قانون پھر نافذ کر دیا گیا۔ آخر کار حبشہ نے بھی نیک ارادوں کا اظہار کیا اور ۱۹۲۳ء، ۱۹۲۴ء نیز ۱۹۳۱ء کے احکام کی رو سے آزاد اشخاص کی گرفتاری اور غلاموں کی فروخت کو ممنوع قرار دے دیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی غلاموں کی ایک کثیر تعداد کو آزاد کرنے کا حکم بھی جاری ہو گیا۔ ان اقدامات کو کامیاب بنانے کے لیے اگست ۱۹۳۲ء سے آزادی غلاماں کے ادارے قائم کر دیے گئے۔ یہ کام بہت دشوار تھا، لیکن اطالیا کے حملے نے اسے آسان کر دیا۔ حبشہ کے برطانوی گورنر نے اپنے ایک حکم بتاریخ ۱۲ اپریل ۱۹۳۶ء کی رو سے حبشہ میں غلامی کا خاتمہ کر دیا.

۱۹۲۷ء میں سلطان نے جدّہ کے برطانوی سفیر کو سرکاری طور پر یہ عام حق دے دیا کہ جو غلام آزاد ہونا چاہے وہ اسے آزاد کر دے (۱۹۲۷ء اور ۱۹۳۵ء کے درمیان ایسے آزاد شدہ غلاموں کی تعداد ڈیڑھ سو تھی)، جب ۲ اکتوبر ۱۹۳۶ء کو سعودی عرب نے غلامی کے متعلق ایک ضابطہ جاری کیا، جس کے تحت سمندر کے راستے غلاموں کی درآمد روک دی گئی تو دوسرے ہی دن برطانیا اپنے مذکورہ بالا حق سے دست بردار ہو گیا (اس ممانعت کی وجہ یہ بیان کی گئی تھی کہ شریعت میں حلیف ملکوں کے باشندوں کو خریدنے یا پکڑنے کی اجازت نہیں (دیکھیے Nallino : *Scritti*، ۱ : ۴۳، ۱۲۳ تا ۱۲۵؛ نیز ضمیمہ)۔ فروری ۱۹۳۴ء میں امام یمن نے برطانیہ سے یہ طے کیا کہ وہ اپنے ملک میں افریقہ سے غلاموں کی درآمد بند کر دے گا۔ برطانیہ نے عرب کے جنوبی ساحل (برطانوی شرقی عدن) اور خلیج فارس کے سلاطین و شیوخ سے بھی اس قسم کے فیصلے منوائے، یا اگر اس قسم کا کوئی فیصلہ پہلے سے موجود تھا تو اسے دوبارہ نافذ کرایا۔

مارچ ۱۹۳۵ء میں ایک اور قدم اٹھایا گیا اور سلطان لاھج نے غلاموں کی فروخت کو کلیۃً روک دیا۔ ۱۹۳۸ء میں حضر موت کے دو سلطانوں اور کویت کے شیخ نے غلاموں کی تجارت کو خلاف قانون قرار دے دیا اور غلاموں کو آزادی حاصل کرنے کا اختیار عطا کر دیا (V. H. Ingrams: *Arabia and the Isles*، لنڈن ۱۹۴۲ء، ص ۳۴۹ تا ۳۵۰؛ نیز دیکھیے اقوام متحدہ کی اقتصادی و معاشرتی کونسل کے سرکاری ریکارڈ، ستمبر ۱۹۵۱ء، ص ۹۴۴)۔

دوسری جنگ عظیم (۱۹۳۹ء تا ۱۹۴۵ء) کے پردے میں غلام گیری میں پھر حرکت پیدا ہوئی اور مختصر سے پیمانے پر، بالخصوص حبشہ کے بعض صوبوں میں، یہ تجارت دوبارہ شروع ہو گئی۔ یہ امر قطعی اور تسلیم شدہ ہے کہ ان دنوں (۱۹۵۳ء) افریقہ سے عرب میں غلاموں کی درآمد عملاً ممنوع ہے (دیکھیے Dj. Jacques-Meunié، در *Hespéris*، ۱۹۴۷ء، ص ۲۱۰ تا ۲۴۱)۔ اس مسئلے کے آخری حل میں علما کی جماعت کوئی مزاحمت نہیں کر رہی (عصر حاضر کے قانونی پہلو کے لیے دیکھیے *Gazette des Tribunaux du Maroc*، ۱۹۴۴ء، ص ۵ تا ۷؛ *Revue Marocaine de Droit*، ۱۹۵۲ء، ص ۱۵۴ تا ۱۵۶، ۱۸۳ تا ۱۸۵)۔ ۱۹۱۶ء میں حکومت فرانس نے صحرائے اعظم کے توارگ (Teuarge) قبائل سے کھیتی باڑی کرنے والے غلام چھین لیے اور پھر ۱۹۴۶ء میں انھیں خانگی غلاموں سے بھی محروم کر دیا (R. Copot-Roy: *Le Sahara françiac*، پیرس ۱۹۵۳ء، ص ۲۸۸ تا ۲۸۹)۔ سلطنت متحدۂ لیبیا نے (جس پر پہلے اطالیا کا قبضہ تھا) اپنے آئین، وضع کردہ اکتوبر ۱۹۵۱ء میں، یہ دفعہ شامل کر دی ہے کہ اس کے ہر باشندے کو شخصی آزادی حاصل ہو گی۔

اقوام متحدہ نے، جو اخلاقی اعتبار سے سابق جمعیة الاقوام کی جانشین ہے، مسئلۂ غلامی پر دوبارہ غور کرنے کے بعد اپنے ''عالمگیر اعلان حقوق انسانی'' میں غلامی کی واضح الفاظ میں مذمت کی ہے۔ یہ اعلان اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی نے ۱۰ دسمبر ۱۹۴۸ء کو منظور کیا تھا (اگرچہ ہر حکومت نے اس کی تصدیق نہیں کی)۔ اس اعلان کی دفعہ ۴ ہے: ''کسی شخص کو نہ غلام بنایا جائے گا، نہ کسی سے جبری خدمت لی جائے گی۔ غلامی اور بردہ فروشی کی تمام صورتوں کو ممنوع قرار دیا جاتا ہے''۔ اس ادارے کی اقتصادی و معاشرتی کونسل کے تحت ایک عارضی کمیٹی مسئلۂ غلامی پر غور کرنے کے لیے تشکیل دی گئی۔ یہ کمیٹی معلومات فراھم کرنے کی غرض سے مختلف حکومتوں اور تسلیم شدہ انجمنوں کو سوالنامے بھیجتی ہے اور متفقہ حل تجویز کرتی ہے۔ اس کمیٹی نے اپنی رپورٹ مورخہ ۴ مئی ۱۹۵۱ء (نمبر ای / ۱۹۸۸) میں یہ سفارش کی ہے کہ پہلے قدم کے طور پر غلاموں کی قانونی حیثیت کو ختم کر دیا جائے اور مطالبہ کیا ہے کہ ہر حکومت آزاد شدہ غلاموں کو نئی زندگی اختیار کرنے میں سہولتیں اور مدد دے۔ اقوام متحدہ نے ابھی تک اس مسئلے کے بارے میں کوئی قرار داد منظور نہیں کی۔ چند دیگر مسائل کی طرح اس مسئلے میں بھی رکن ممالک میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اقوام متحدہ کی توجہ غلامی کے بچے کھچے آثار کی بہ نسبت (جن کا مستقبل قریب میں خاموشی کے ساتھ مٹ جانا یقینی ہے) غلامی کی ان شدید صورتوں کی طرف منعطف ہے جو موجودہ زمانے کی پیداوار ہیں، یا پہلے سے موجود اور باقی ہیں۔ [بہر حال اب یہ امر اطمینان بخش ہے کہ اسلامی ممالک سمیت تمام ممالک میں انسداد غلامی کی تحریک کامیاب ہو گئی ہے اور دنیا بھر سے غلامی کو ختم کیا جا رہا ہے]۔

مآخذ: مقالے میں مذکور حوالوں کے علاوہ دیکھیے (۱) J. H. Harris : *A Century of Emancipation*، لندن ۱۹۳۳ء؛ (۲) H. H. Wilson، در *American Journal of International Law*، ۱۹۵۰ء، ص ۵۰۰ تا ۵۲۶؛ (۳) اقوام متحده: *The suppression of slavery*، نیو یارک، جولائی ۱۹۵۱ء (انیسویں صدی کی دستاویزات اور سابق جمعیت الاقوام کی کتابیات)؛ ان کتابوں کا مطالعه بھی ضروری ہے: (۴) انسداد غلامی کی انجمن کی رودادیں (*Transactions of the Anti-Slavery Society*)؛ (۵) سابق جمعیت الاقوام کی مطبوعات (سرکاری مجلّه اور رپورٹیں جن کی اقوام متحده کے مذکورۂ بالا پمفلٹ میں موضوع بندی کردی گئی ہے)؛ (۶) اقوام متحده کی مجلس انسداد غلامی کی رپورٹیں؛ (۷) اقوام متحده کی مجلس اقتصادیات و معاشریات کے سرکاری ریکارڈ؛ (۸) نیز *United Nations Bulletin*، بابت اپریل ۱۹۵۰ء و ۱۵ مئی ۱۹۵۱ء.

(R. BRUNSHCVIG [و اداره])

٭ **غَلْچَه**: ترکی بولنے والے لوگ اس نام سے ان ایرانی الاصل قبائل کو موسوم کرتے ہیں جو دریاے جیحوں (Oxus) کے منبع کے قریب علاقۂ پامیر ہی میں نہیں، بلکه (سُرکول کی صورت میں) بالائی یارقند اور (یدغاه کی صورت میں) کوہ ہندوکش کی جنوبی حد تک کے علاقوں میں بھی آباد تھے۔ باعتبارِ نوع یه نسلیں عام بلخشانی تاجیکوں سے مختلف ہیں۔ ماہرین نسلیات نے انھیں اس کوتاه سر کوھی نسل کی ایک شاخ قرار دیا ہے، جو عام طور پر تاجیک کوھی نام سے مشہور ہے [رَكَ به افغانستان]۔ غلچه فارسی لفظ ہے، جس کے معنی Vullers کے بیان کے مطابق خانه بدوش یا غیر مہذب دھقان کے ہیں۔ اس لفظ کی شکل غرچه سے خیال گزرتا ہے که شاید اس کا تعلق غرجستان کے نام کی قدیم شکل سے ہو۔ گائگر (Geiger) نے یه خیال ظاہر کیا ہے که شاید اس کے اصل معنی پہاڑی ہوں اور یه لفظ غَرْ سے نکلا ہو، جو ان زبانوں، نیز پشتو میں پہاڑ کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ یه لوگ مذهبًا شیعه ہیں اور اس بنا پر اپنے سُنّی ہمسایوں سے بالکل مختلف ہیں۔ وہ ایک ایرانی زبان کی متعدد مختلف بولیاں بولتے ہیں اور ہر وادی کی اپنی علٰحده زبان ہے۔ یه اضلاع حسب ذیل ہیں: وخان، دریاے پنج کے بالائی حصے میں، جو افغانستان کے ماتحت ہے اور یہاں کی زبان اور باشندوں کو وَخِی کہتے ہیں۔ ایک جداگانه وخی بولی وہ ہے جو اِشکاشِم میں دریاے پنج کے زیریں علاقے میں بولی جاتی ہے اور جسے اِشکاشِمی کہتے ہیں۔ دریاے وردوج اور اس کے معاون کوکچه کی وادیوں میں سنگلیچ اور منجان کے قبائل آباد ہیں، جو علی الترتیب سنگلیچی اور منجانی زبانیں بولتے ہیں؛ وخان کی طرح یه علاقے بھی افغان حکومت کے ماتحت ہیں۔ وادی وردوج کے بالائی علاقے کے سرے پر درۂ دوراه واقع ہے، جو ہندوکش سے چترال جانے کا سب سے اہم راسته ہے۔ اس درے کے جنوب کی طرف قبیله یُدْغ آباد ہے، جو یُدغاه زبان بولتا ہے۔ ان کا علاقه حکومت انگریزی کے حلقے میں آجاتا تھا۔ دریاے پنج جہاں دریاے جیحوں کے بڑے دھارے سے ملتا ہے وہاں شُغنان اور روشان کے علاقے (سلطنت روس میں) واقع ہیں۔ یہاں شُغنانی زبان بولی جاتی ہے۔ یه سَرِکولی زبان سے بہت حد تک ملتی جلتی ہے، جو پامیر کی مشرقی ڈھلوانوں پر بسنے والے سَرِکولی قبیلے بولتے ہیں۔ شمال میں اس سے بھی آگے دریاے زرفشان کے ایک پہاڑی معاون کے کنارے وادی یغنوب واقع ہے، جہاں یغنوبی زبان بولی جاتی ہے [رَكَ به افغانستان].

اس ناقابل گزر سرزمین اور یہاں کے باشندوں کی تاریخ کے بارے میں بہت کم معلومات ملتی ہیں۔

قرین قیاس یہ هے کہ یہ لوگ قدیم زمانے میں اس سے بہت بڑے بدخشان تک کے علاقے میں آباد تھے اور اسلامی فتوحات کے زمانے میں بتدریج کھلے میدانوں سے پیچھے هٹتے گئے۔ شیعیت کی صورت میں اسلام کی اشاعت ان میں بعد کے زمانے میں هوئی۔ الادریسی علاقۂ وخان کا ذکر کرتے هوئے رقم طراز هے کہ یہ بدخشان کو مُشک نافہ مہیا کرتا تھا۔ اس کے نواح میں لاجورد بھی دستیاب هوتا تھا، جس سے اس کا اشارہ بلاشبہ مُنجان کے علاقے میں مُبرم کی ان کانوں کی طرف هے جہاں آج کل بھی کام هوتا هے [رَكَ به بدخشان]۔ وخان سے سونا، چاندی اور غلام بھی مہیا هوتے تھے۔ عصر حاضر میں Wood، Forsyth، Gordon، Bonvalot اور Sven Hedin کی سیاحتوں اور سرحدوں کی حد بندی کے ذمہ دار روسی اور انگریز اهلکاروں، خصوصاً Holdich کے دوروں سے یہاں کے حالات پر بہت روشنی پڑی هے۔ مزید برآں Shaw، Ujfalvy، Biddulph، Tomaschek اور Geiger کی تحقیقات سے پامیر کے سارے علاقے کی زبانوں اور نسلی خصوصیات کے مسائل واضح هو گئے هیں۔

مآخذ: (۱) Wood : *Journey to the Source of the Oxus*، لنڈن ۱۸۷۲ء؛ (۲) Gordon : *The Roof of the World*، ایڈنبرا ۱۸۷۶ء؛ (۳) Biddulph : *Tribes of the Hindoo Koosh*، کلکتہ ۱۸۸۰ء؛ (۴) Ujfalvy : *Les Aryens au Nord et au Sud de l'Hindou Kouch*، پیرس ۱۸۹۶ء؛ (۵) وهی مصنف : *Quelques observations sur les Tadjiks des Montagnes appelés Galtchas*، در *Bulletin soc. d'Antropologie de Paris*، ۱۸۷۷ء؛ (۶) Shaw : *High Tartary Yarkand and Kashgar*، لنڈن ۱۸۷۱ء؛ (۷) وهی مصنف : *On the Ghalchah languages*، در *Journ. As. Soc. Beng.*، ۱۸۷۶ - ۱۸۷۷ء؛ (۸) Tomaschek : *Central Asiatische Studien II. Die Pamir-Dialekte*، وی آنا ۱۸۸۰ء؛ (۹) وهی مصنف : *Yidghah*، در *Beiträge z. Kunde d. indogerm. Spr.*، ۱۸۸۳ء؛ (۱۰) Geiger : *Die Pamir-Dialekte*، در *Grundriss der Iran. Phil.*، سٹٹ گارٹ ۱۹۰۱ء؛ (۱۱) Sven Hedin : *Kirgiser och Tadschiks på Pamir*، سٹاک هالم ۱۸۹۴ء؛ (۱۲) Stein : *Sand-buried Ruins of Khotan*، لنڈن ۱۹۰۳ء، ص ۳۰ ببعد۔ غلچہ کی زبانوں سے متعلق مکمل مآخذ کے لیے دیکھیے Geiger کی محولہ بالا تصنیف۔

(M. LONGWORTH DAMES)

غَلزَئی : ایک بڑا اور اهم افغان قبیلہ، جس کی بہت سے شاخیں هیں۔ یہ غزنین کے قرب و جوار کے علاقے میں، مشرق کی جانب خوست اور وزیرستان تک، نیز ترنک، ارغنداب اور ارغسان کی بالائی وادیوں میں آباد هے [رَكَ به افغانستان]۔ یہ عام طور پر خانہ بدوش لوگ هیں اور هر سال موسم سرما شروع هوتے هی زیادہ‌تر درۂ گومل کی راہ سے نقل مکانی کر کے وادئ سندھ میں ڈیرے ڈال دیتے هیں اور ان کے تاجر بر صغیر میں سب جگہ پھیل جاتے هیں۔ موسم گرما شروع هونے پر وہ اپنے پہاڑی گھروں کو لوٹ جاتے هیں۔ یہ خانہ بدوش اور تاجر پیشہ لوگ پوندے کہلاتے هیں۔ ان میں سب سے زیادہ تعداد سلیمان خیل کی هے۔ غلزئیوں کی اصل کے متعلق وثوق سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ آج کل یہ افغان نسل کے اهم ترین قبائل میں شمار هوتے هیں۔ وہ پشتو زبان بولتے هیں، لیکن یہ یقین کرنے کی کافی وجوہ موجود هیں کہ یہ مخلوط النسل لوگ هیں اور ان میں تاجیک اور ترک خون بھی شامل هو چکا هے۔ انھیں اور اُن خلج ترکوں کو ایک ثابت کرنے کی کئی بار کوشش کی گئی هے جنھوں نے افغانستان پہنچ کر شاهان غزنویہ کی ملازمت اختیار کر لی تھا۔ اس نظریے

کی بنیاد محض خلج (بعض اوقات اسے خلجی لکھا جاتا ہے) اور غلزئی (اسے بعض اوقات غلزئی یا غلجی بھی لکھا جاتا ہے) کے ناموں کی باہمی مشابہت پر قائم ہے، لیکن اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ اگرچہ غلزئیوں کی شکل و صورت اس قیاس کی تائید کرتی ہے کہ ان کی نسل میں ترک عنصر بھی شامل ہے اور تاریخی اعتبار سے بھی یہ بات اس لیے قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ گیارھویں اور چودھویں صدی کے درمیان غزء خلج اور دوسرے قبائل کے لوگ افغانستان میں داخل ہوئے تھے اور ان میں سے بیشتر نے شاہان غزنویہ اور غوریہ کے ماتحت تنخواہ دار سپاہیوں کی حیثیت سے لڑائیوں میں حصہ لیا تھا۔

مخزن افغانی کی روایات کی رو سے غلزئی بتن کی بیٹی متو کی اولاد ہیں، اس سلسلے میں غور کے ایک مہاجر شہزادے شاہ حسین کا بھی کچھ ذکر آتا ہے جس سے شادی ہو گئی تھی۔ جن حالات میں یہ سب کچھ ہوا ان کی وجہ سے اس کا کچھ افسانہ مشہور ہو گیا۔ غرض غلزئی افغان قبیلہ ہے۔ مشہور قبیلہ لودی (جس میں سوری اور لوھانی بھی شامل ہیں) بھی اسی نسل سے تعلق رکھتا تھا [رک افغانستان]۔ اس روایت میں بلاشبہہ ان قبائل کی مخلوط افغان اور تاجیک نسل مضمر ہے۔ خالص غلزئی اس وقت تک گمنامی کے پردے میں چھپے رہے تاآنکہ لودی اور سوری قبائل نے پندرھویں صدی میں ہندوستان میں شاہی خاندانوں کی بنیاد رکھی۔ سترھویں صدی میں یہ اس وقت ہماری توجہ کا مرکز بنتے ہیں جب شاہ عباس اول کے حکم سے ابدالی ہرات بھی منتقل کر دیے گئے اور زمین داور میں ان کا اثر و اقتدار بڑھ گیا۔ پھر اٹھارھویں صدی کے آغاز میں غلزئی منظر عام پر آئے میں جب انہوں نے اپنے سردار میر ویس کے ماتحت شہنشاہ دہلی شاہ عالم اول سے ساز باز شروع کی۔ میر ویس پکڑا گیا اور قید کر کے خراسان بھیج دیا گیا اور غلزئیوں کو گرجستان کے صوبیدار گرگین خان کے جبر و تشدد کا نشانہ بننا پڑا۔

بعد ازاں میر ویس نے شاہ حسین کا اعتماد حاصل کر لیا اور اسے حج کے لیے مکے جانے کی اجازت مل گئی، جہاں سے واپس آ کر اس نے قندھار واپس جانے کی اجازت حاصل کر لی۔ گرگین خان نے اسے نیچا دکھانے کے لیے اس سے اس کی بیٹی مانگی۔ میر ویس نے بظاہر تو اس مطالبہ کو منظور کر لیا، لیکن اپنی بیٹی کی جگہ ایک اور عورت اس کے پاس بھیج دی اور پھر ایک دعوت میں مدعو کر کے گرگین اور اس کے ساتھیوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ اب غلزئیوں نے کھلم کھلا بغاوت کر دی، ایرانی فوج کو نکال کر قندھار پر قابض ہو گئے اور میر ویس صوبے کا مالک بن گیا۔ ۱۱۲۷ھ / ۱۷۱۵ء میں اس کی وفات پر اس کا بھائی عبدالعزیز اس کا جانشین ہوا، لیکن تھوڑی ہی مدت گزرنے پائی تھی کہ میر ویس کے سب سے بڑے بیٹے محمود نے اسے قتل کر کے خود حکومت سنبھال لی اور چند ہی سالوں میں کافی طاقت حاصل کر لی۔ ایرانی حکومت کی کمزوری اور ہزارہ کے ابدالیوں کی کامیابی سے، جنہوں نے ۱۱۲۹ھ / ۱۷۱۷ء میں ایک کامیاب بغاوت برپا کی تھی، اس کی ہمت بڑھی اور ۱۱۳۲ھ / ۱۷۲۰ء میں اس نے خود ایران پر حملہ کر دیا۔ اس کا بغیر کسی خاص مقابلے کے کرمان پر قبضہ ہو گیا، لیکن جلد ہی لطف علی خان نے اسے وہاں سے نکال دیا اور وہ قندھار واپس چلا آیا، تاہم اس نے اگلے سال ابدالیوں اور بلوچیوں کے ایک بڑے لشکر کے ساتھ دوبارہ ایران پر حملہ کیا اور کرمان اور یزد کو فتح کرتا ہوا جمادی الآخرہ ۱۱۳۳ھ /

مارچ ۱۷۲۲ء میں اصفہان پہنچ گیا اور جنگ گلناباد میں ایرانی فوج کو شکست فاش دی؛ تاہم اس نے اصفہان پر قبضہ نہیں کیا، حتی کہ اکتوبر میں شاہ حسین تخت سے دستبردار ہو گیا اور ۱۱۳۵ھ / ۱۷۲۲ء میں خود شاہ حسین کے ہاتھ سے خلعت پہن کر محمود ایران کا بادشاہ بن گیا۔ ایران میں غلزئی حکومت سات سال تک (۱۱۳۵ھ/۱۷۲۲ء تا ۱۱۴۲ھ/۱۷۲۹ء) قائم رہی۔ اس دوران میں طہماسپ ثانی تخت ایران پر اپنے حق سے کبھی دست بردار نہیں ہوا اور بالآخر نادر شاہ کی مدد سے اسے اپنی حکومت واپس مل گئی۔ محمود نے حکومت کا آغاز بہت خوش اسلوبی سے کیا تھا، لیکن جلد ہی وہ ایک سفاک اور جابر حکمران بن گیا۔ ترکوں اور روسیوں کے حملوں کی وجہ سے اسے اپنے آپ پر قطعاً قابو نہ رہا، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس نے اصفہان میں قتل عام کا حکم دے دیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے ہوش و حواس جاتے رہے تھے اور وہ حالت جنون میں مرا (یا مار ڈالا گیا)۔ اس کی جگہ اس کے چچا عبداللہ کا بیٹا اشرف تخت نشین ہوا۔ اس کے عہد حکومت میں ترکیہ اور روس سے لڑائیاں جاری رہیں۔ ایران کے کئی صوبے اس کے ہاتھ سے جاتے رہے۔ آخر اس نے یہ کہہ کر کہ وہ دین حق پھیلا رہا ہے ترکوں کی ہمدردی حاصل کر کے ان کے ساتھ صلح کر لی۔ اس دوران میں قندھار پر محمود کا بھائی قبضہ جما بیٹھا تھا۔ اس وجہ سے غلزئی خود اپنے وطن میں بٹ کر رہ گئے اور ایران میں ان کی طاقت کمزور ہو گئی۔ ۱۱۳۵ھ / ۱۷۲۹ء میں دامغان اور پھر اسی سال مرچہ خرت میں نادر کی فتوحات نے غلزئی حکومت کا خاتمہ کر دیا۔ اشرف بھاگ نکلا، اس کی فوج منتشر ہو گئی، مقامی قبائل ہی جنکہ اس پر حملے کرنے لگے اور بالآخر وہ عبداللہ خان بلوچ کے ہاتھوں موت کے گھاٹ اتر گیا۔ وہ ایک بہادر مرد میدان تھا، لیکن فطرتاً ایک وسیع ملک کی فرمانروائی کے لیے غیر موزوں تھا۔ غلزئیوں کی بہت ہی قلیل تعداد اپنے وطن واپس پہنچنے میں کامیاب ہو سکی۔ اب اس قبیلے پر گمنامی کے بادل چھا گئے اور آج تک آزاد خان کے علاوہ اس نسل سے کوئی اور بادشاہ پیدا نہ ہو سکا۔ آزاد خان سلیمان خیل کا ایک غلزئی تھا، جس نے ۱۱۶۶ھ / ۱۷۵۳ء اور ۱۱۶۹ھ / ۱۷۵۶ء کے درمیان تبریز میں چند روزہ حکومت قائم کر لی تھی۔ اس کی کریم خان زند سے حصول اقتدار کے لیے لڑائی ہوئی، جس میں کریم خان نے اسے شکست دے کر گرفتار کر لیا، لیکن اس کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آیا۔ نادر شاہ کے بعد جب افغانستان میں اقتدار درانیوں کے ہاتھ میں آ گیا تو غلزئیوں کو ان کی اطاعت قبول کرنا پڑی اور احمد شاہ کے زمانے سے لے کر آج تک حالات وہی ہیں۔ نادر شاہ نے درانیوں کی قدر افزائی کی اور غلزئیوں کو قندھار کے مضافات سے نکال دیا، جن پر وہ قابض تھے۔ وہ پرانے نام ہرات کے علاقے میں جلا وطن کیے گئے تھے، لیکن در اصل معلوم یہ ہوتا ہے کہ وہ غزنین کے قرب و جوار میں اپنے قدیم گھروں میں واپس لوٹ آئے تھے۔ ان کی ایک کثیر تعداد صوبۂ کابل میں جا کر آباد ہو گئی، جو اس وقت تک ہندوستان کی مغلیہ سلطنت کا ایک حصہ تھا۔ ان کی اسی نوآباد کاری کے باعث نادر کابل پر حملہ آور ہوا اور بعد ازاں اس نے ہندوستان کا رخ کیا۔ تیمور شاہ کی وفات کے بعد سدوزئی قبیلے کے ارکان میں جو جھگڑے ہوئے ان میں غلزئیوں نے محمود کے مقابلے میں شاہ شجاع کا ساتھ دیا اور ۱۲۱۸ھ / ۱۸۰۳ء میں اسے کابل فتح کرنے میں مدد دی۔ بارک زئی کے نامور سردار اور پائندہ خاں

جو دوست محمد کا باپ تھا، کی ایک بیوی غلزئی تھی، جس کے بیٹے کوہندل، پُردل، شیر دل، اور مہر دل ایک مدت تک قندھار پر قابض رہے اور انھیں غلزئی قبیلے میں بڑا اثر و رسوخ حاصل رہا ۔ غلزئیوں کے بعد کے مشہور واقعات میں سے ایک تو احمد خیل کی لڑائی (۱۸۸۰ء) ہے، جس میں Stuart کے ماتحت قندھار سے کابل کی طرف جانے والی ایک انگریزی فوج پر ان کے ایک لشکر نے حملہ کر کے شکست کھائی تھی اور دوسرا واقعہ ۱۸۸۶ء میں امیر عبدالرحمن کے خلاف بغاوت ہے [رک بہ عبدالرحمٰن خان] .

غلزئی ایک انتہائی جمہوری دستور پر عمل پیرا ہیں ۔ وہ اپنے برائے نام سرداروں کی بہت کم اطاعت کرتے ہیں ۔ ان کے دو بڑے فریق ہیں، جو توران اور برھان (یا ابراہیم زئی) کے نام سے مشہور ہیں (توران کے نام میں شاید ان کے ترکی نسل سے ہونے کا اشارہ پایا جاتا ہے) ۔ ان میں سے ہر فریق کئی بڑے بڑے قبائل پر مشتمل ہے ۔ توران کے ممتاز ترین قبائل ھوتک (جن میں سے ایرانی حملہ آور پیدا ہوئے) اور توخی ہیں ۔ بعض اوقات ناصر اور خروتی بھی ان میں شامل کر لیے جاتے ہیں، لیکن عام طور پر انھیں قطعاً غلزئی نہیں سمجھا جاتا ۔ برھان کے مشہور قبائل سلیمان خیل (جو آج کل غلزئیوں کا اہم‌ترین قبیلہ ہے)، ترکی، اندڑ، اسحق اور چند دیگر کم اہمیت کے قبائل ہیں .

مآخذ : (۱) محمد حیات خان : حیاتِ افغانی (انگریزی ترجمہ : Afghanistan، لاھور ۱۸۷۶ء)؛ (۲) Bellow : Races of Afghanistan، ۱۸۸۰ء؛ (۳) نعمت اللہ : مخزنِ افغانی (مخطوطہ R. As. Soc)؛ دیکھیے Dorn : History of the Afghans، لنڈن ۱۸۳۶ء؛ (۴) Elphinstone : Caubul، (طبع سوم، لنڈن ۱۸۴۲ء)؛ (۵) Hanway : Travels in Persia، (لنڈن ۱۷۶۲ء)؛ (۶) Pere Krusinski : Memoires؛ (۷) Malcolm : History of Persia، طبع دوم، لنڈن ۱۸۲۹ء؛ (۸) J. Marquart : Ērānšahr، ص ۲۰۴.

(M. LONGWORTH DAMES)

غَلَطاتِ مشہورہ : غلط العوام کی ترکی اصطلاح، یعنی وہ جانی پہچانی غلطیاں، جو روز مرہ کے استعمال سے استناد کا درجہ حاصل کر چکی ہیں ۔ ترکی زبان میں عربی اور فارسی الفاظ اپنے ہجے برقرار رکھتے ہیں، لیکن ترکی تلفظ اور لب و لہجہ سے ہم آہنگ کرنے کے بعد ان کے حروف صحیحہ اور حروف علت میں کچھ تبدیلیاں کی جاتی ہیں ۔ بعض اوقات عربی اور فارسی سے مستعار الفاظ میں صوتی اعتبار سے بہت سی تبدیلیاں رونما ہو جاتی ہیں، جنھیں خالص اور صحیح زبان کے علمبردار غلطات مشہورہ کے نام سے تعبیر کرتے ہیں ۔ بعض اوقات صرف ایک حرف علت کے بدلنے سے عوامی لفظ بن جاتا ہے، مثلاً جِنازہ کے بدلے جَنازہ، تَرجمہ کے بجائے تِرجمہ، قِندیل کے بدلے قَندیل، قِماش کے بجائے قُماش وغیرہ ۔ اکثر اوقات اس سے بھی بڑی تبدیلیاں واقع ہو جاتی ہیں، مثلاً مردِبوں (نرد بان)، مشنبہ (مشمع)، سپیا (سپا)، پابوج (پاپوش)، چما شیر (جامہ شوی)، چرشف (چادر شب)، بیداوا (باد ھوا) وغیرہ ۔ عربی کی جموع مکسّرہ ترکی زبان میں لفظ واحد کے طور پر بولا جاتا ہے، مثلاً طلبہ، البسہ، خدمہ، عملہ، اشتیا، اشیا، اعضا (ازا) وغیرہ ۔ علاوہ ازیں عربی اوزان پر قیاس قائم کر کے بعض نئے الفاظ بھی وضع کر لیے گئے ہیں ۔ عربی اور فارسی الفاظ کے لواحق لگا کر نئے ترکی الفاظ بھی وضع کر لیے گئے تھے، مثلاً ورِیت، گدیشات، عیون باز، ابمکدار، سنجق‌دار، اشکوزار .

دسویں صدی ھجری / سولھویں صدی عیسوی سے عثمانی علما اور زبان شناسوں نے غلطات مشہورہ

پر رسائل لکھے ہیں ، جیسے میں قابل ذکر کمال پاشا زادہ : التنبیہ علی غلط الجاہل والنبیہ (براکلمان، ۲ : ۴۵۲، تکملہ ۲ : ۲۷۱، عدد ۱۰۶؛ ترکی ترجمہ، بعنوان ترجمۂ غلطات العوام، ۱۲۸۹ھ) اور ابو سعود اور خسرو زادہ کے رسائل ہیں ۔ اسی قسم کے بہت سے رسائل عہد 'تنظیمات' اور مابعد کے دور میں لکھے گئے، جبکہ الفاظ کے صحیح اور غلط استعمال کے بارے میں بحث و مباحثہ ہو رہا تھا : اب جدید عربی میں بھی ترکی زبان کے غلطات مشہورہ کو قبول کر لیا گیا ہے اور ان کا استعمال جاری ہے ۔

مآخذ : علی سیدی : دفتر غلطات، استانبول ۱۳۲۲ھ؛ (۲) مصطفی عزت : تصحیح الغلطات و المحرفات فی اللغات، استانبول ۱۳۰۳ھ؛ (۳) علی ہمت : ناصلین غلطات دفتری، مامون ۱۳۲۸ھ ؛ (۴) بسری : غلطات ، استانبول ۱۳۰۱ھ؛ صوتی مظاہر (امتزاج، تفرق، تفوت) کے لیے دیکھیے J. Deny : *Principes de grammaire turque*، پیرس ۱۹۵۵ء؛ (۲) T. Banguoglu : *Türk grameri*، i : *Sesbilgesi*، انقرہ ۱۹۵۹ء.

(G. ALPAY)

- **غَلَطَہ** : (galata) قسطنطنیہ کی ایک مضافاتی بستی [رک بہ قسطنطنیہ].
- **غَلَطَہ سرای** : بیرا (بای اوغلو) کے شاہی محل میں ایک مکتب، جو استانبول سے کچھ آگے "شاخ زرین" کے قریب واقع تھا ۔ بعد میں یہ ثانوی مکتب بن گیا ۔ اس کی تاسیس عثمانی سلطان بایزید ثانی کے عہد حکومت کے ابتدائی سالوں (۸۸۶ھ / ۱۴۸۱ء تا ۹۱۸ھ / ۱۵۱۲ء) میں ہوئی تھی ۔ یہ استانبول اور ادرنہ کا ایک شاہی مکتب تھا، جو عجمی اوغلان [رک بآں] کی تعلیم کے لیے قائم کیا گیا تھا ۔ مکتب کا احاطہ وسیع تھا ۔ اس میں بہت سی عمارتیں، قیام گاہیں، ایک ہسپتال، ایک مطبخ، مساجد اور سلطانی قصر بھی تھا ۔ مکتب کا منتظم ایک آغا (باباشی آغا) تھا، جس کے ماتحت تدریسی عملہ اور کثیر تعداد میں ملازم ہوتے تھے ۔ طلبہ کے تین درجے تھے، جو علی الترتیب کوچک، اورتہ اور بویوک کہلاتے تھے ۔ ابتدا میں ہر درجے میں دو سو طلبہ ہوتے تھے ۔ بعد ازاں مختلف اوقات میں ان کی تعداد میں کمی بیشی ہوتی رہی ۔ شروع میں یہ طلبہ دیو شرمہ [رک بآں] کی وساطت سے لیے جاتے رہے، لیکن سلیمان عالیشان کے زمانے سے مسلم طلبہ بھی داخل ہونے لگے ۔ طلبہ کو علوم اسلامیہ، فنون رسمیہ اور قصر شاہی کے آداب و رسومات کی تعلیم کے علاوہ فوجی تربیت بھی دی جاتی تھی ۔ مدت تعلیم سات سے چودہ برس تھی ۔ اس کے بعد لائق ترین طلبہ قصر شاہی توپ قپی سرای [رک بآں] میں خدمات کے لیے منتخب کیے جاتے تھے، جہاں وہ "اندرون" میں اپنی تعلیم جاری رکھتے تھے ۔ دوسرے طلبہ گھڑ سواروں کے دستوں (سپاھیوں) میں شامل ہو جاتے تھے .

غلطہ سرای میں کئی دفعہ تبدیلی کر کے اسے مدرسہ بنا دیا گیا ، لیکن جب احمد ثالث کے عہد میں اسکو دوبارہ اپنی اصل صورت میں قائم کیا گیا تو وہ ۱۲۵۱ھ/ ۱۸۳۵ - ۱۸۳۶ء میں بند ہونے تک شاہی مکتب ہی رہا ۔ اس عرصے میں سلطان محمود نے ۱۲۷۶ھ / ۱۸۶۳ء میں کتابخانے کا اضافہ کیا ۔ محمود ثانی کے ابتدائی زمانے میں مدرسہ میں آگ لگ گئی تو اسے ۱۲۳۵ھ/ ۱۸۱۹ - ۱۸۲۰ء میں دوبارہ تعمیر کیا گیا ۔ غلطہ سرای ۱۲۴۴ھ / ۱۸۲۸ء میں طبیہ عدلیہ شاہانہ کے نام سے ایک طبّی مدرسہ بن گیا ۔ یورپی اور ترکی ڈاکٹر یہاں دس برس تک جدید طبی تعلیم دیتے تھے ۔ اگست ۱۸۴۸ء میں عمارت میں آگ لگ گئی تو طبیہ مدرسہ وہاں سے شاخ زرین پر خلیج اوغلو میں آ گیا .

کچھ عرصے کے بعد مدرسہ کی دوبارہ تعمیر پتھر سے کی گئی اور وہاں فوجی مدارس میں داخلے

کی تیاری کے لیے ایک ابتدائی مدرسہ قائم کیا گیا، لیکن تھوڑے ہی عرصے کے بعد یہ مدرسہ بند کر دیا گیا ۔ بکم ستمبر ۱۸۶۸ء کو یہاں مکتب سلطانی جاری کیا گیا ۔ صدر اعظم علی پاشا اور وزیر خارجہ فواد پاشا کی مساعی سے اس نئے مدرسے کو فرانسیسی حکومت کی تائید و حمایت حاصل ہوگئی ۔ مدرسے کا نظام تعلیم فرانس کے ثانوی مدارس جیسا تھا اور یہ طے پایا تھا کہ مدرسے کا منتظم اعلی فرانسیسی اور ذریعۂ تعلیم فرانسیسی زبان ہو گا ۔ مدرسے کا مقصد عثمانی انتظامیہ کے لیے مغربی تعلیم یافتہ عہدے دار پیدا کرنا تھا ۔ مدرسے کے افتتاح کے وقت عثمانی مملکت کی تمام قوموں سے ۳۴۱ لڑکے لیے گئے ۔ ۱۸۷۲ء میں فرانسیسی ناظم نے مدرسے کو خیرباد کہا تو اس کی جگہ ایک عیسائی ناظم مقرر کیا گیا ، البتہ اس کے بعد ترک ہی نظامت پر فائز ہوتے رہے ۔ دو مختصر سے وقفوں کے سوا یہ مدرسہ اپنی موجودہ جگہ ہی پر قائم رہا ہے ۔ ستمبر ۱۸۷۴ء میں شعبۂ طب میں گنجائش پیدا کرنے کے لیے یہ مدرسہ گل خانہ میں منتقل ہو گیا، لیکن تین برس بعد، یعنی ۱۸۷۶ء میں ، اپنی پہلی جگہ پر واپس آ گیا ۔ ۶ مارچ ۱۹۰۷ء کو مدرسے میں آگ لگ گئی تو جماعتیں کھلے میدان میں لگتی رہیں ۔ اگلے برس نئی عمارت تیار ہو گئی، جو پہلے کی نسبت زیادہ کشادہ تھی ۔

۱۹۲۳ء میں جمہوریہ کے اعلان کے بعد مدرسے کے طریق کار پر نظر ثانی کی گئی ۔ اس اثنا میں فرانسیسی اساتذہ فرانسیسی زبان میں تعلیم دیتے رہے اور بہت قابل منتظمین اور ممتاز اساتذہ، جن میں مشہور ترک شعرا، علما اور سائنس دان شامل تھے ، مدرسہ غلطسرای کی خدمت بجا لاتے رہے ہیں ۔ مدرسے کے فارغ التحصیل ہونے والوں نے ترکیہ، بلقان اور عرب ممالک کے ہر شعبۂ زندگی میں قابل قدر خدمات انجام دی ہیں ۔ ترکیہ کی تجدید میں غلطہ سرای نے اہم حصہ لیا ہے ۔ اس میں آج بھی مغرب پرست نوجوان تعلیم پاتے ہیں ۔

مآخذ : D 'Ohsson : Tableau général de l'Empire Othoman، پیرس ۱۷۸۸ تا ۱۸۲۴ء، ۷ : ۴۷ تا ۹۳؛ (۲) عطا : تاریخ، استانبول ۱۲۹۳ھ، ۵ جلدیں، بمواضع کثیرہ؛ (۳) عثمان ارگن : ترکیہ معارف تاریخی، استانبول ۱۹۳۹ تا ۱۹۴۳ء، ۱ : ۲۳ تا ۹۹ و ۲ : ۳۰۱ تا ۳۰۵؛ (۴) B. Miller : The Palace School of Muhammad the Conquerer، مخطوطہ، کیمبرج ۱۹۴۱ء، بمواضع کثیرہ؛ (۵) احسان حقی اوزون چارشیلی : عثمانلی دولتنین سرای تشکیلاتی، انقرہ ۱۹۴۵ء، ۱ : ۲۳ تا ۱۲۹، ۳۰۰ تا ۳۰۵؛ (۶) وہی مصنف : کتاب مذکور، انقرہ ۱۹۴۵ء، ص ۳۰۲ تا ۳۰۶؛ (۷) خمی اسفند یار اوغلو : غلطہ سرای تاریخی، استانبول ۱۹۵۲ء، ج ۲؛ (۸) Ed. Engelhardt : la Turquie et le Tanzimat، پیرس ۱۸۸۴ء، ۲ : ۱۲ تا ۱۶، ۱۰۸ تا ۱۱۰؛ (۹) De La Jonquière : Histoire de l'Empire Ottoman، بار ثانی، پیرس ۱۹۱۴ء، ۲ : ۵۶۳ تا ۵۶۴؛ (۱۰) حسن علی یوجل : تورکیہ دہ اورتہ اوغرتیم، استانبول ۱۹۳۸ء، ص ۵۲۲ تا ۵۲۵؛ (۱۱) Ihsan Sungu : Ghlatasaray Lisesinin Kurulusu، در Belleten، ۷ (۱۹۴۳ء) : ۳۱۵ تا ۳۴۷؛ (۱۲) وہی مصنف : Galatasaray lisesi، در Aylik Ansiklopedi، استانبول ۱۹۴۵ء، ۱ : ۱۲۸ تا ۱۳۰؛ (۱۳) Bernard Lewis : The Emergence of Modern Turkey، بار سوم، لنڈن ۱۹۵۵ء، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ غلطہ سرای و Imperial ottoman Lycée؛ (۱۴) R. Davison : Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876، پرنسٹن ۱۹۶۳ء، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ Galatasaray Lycée.

(E. Kuran)

* **غُمارَہ**: (Leo Africanus [= حسن الوزّان] کے هاں Gomera)، المغرب کے مغربی علاقے کا ایک بربر قبیلہ۔ ابن خلدون نے اسے مصمودی قبائل میں شمار کرتے ہوے اس کا سلسلہ غمار سے ملایا ہے، جو مصمود کا، اور ایک اور روایت کی رو سے مِسطاف بن ملیل بن مصمود کا بیٹا تھا۔ غمارہ بہت سی شاخوں (بنی حمید، متیوۃ، بنی نال، اغصاوۃ، بنی وزروال، مجکسۃ، وغیرہ) میں بٹے ہوے ہیں، جن کے نام ہمیں آج بھی ریف کے متعدد قبائل میں ملتے ہیں۔ صحیح طور سے یہ بتانا مشکل ہے کہ غمارہ کس علاقے میں آباد تھے۔ ابن خلدون کی راے میں اس علاقے کا طول اتنا تھا کہ پانچ گھنٹے کی مسافت میں طے ہوتا تھا ("مغرب کے میدانوں" سے طنجہ تک) اور اتنا ہی اس کا عرض تھا (قصر کتامۃ سے وادی ورغۃ تک)۔ یہ علاقہ اصیلا اور انفا کے درمیان بحراوقیانوس کے کنارے کنارے چلا جاتا تھا اور یہاں برغواطۃ کی سرزمین سے جا ملتا تھا۔ البکری طنجہ اور سبتہ کے ضلع کو غمارہ کے علاقے میں شامل نہیں سمجھتا اور ان کی سرحد مشرق میں نکور اور مغرب میں گروشت قرار دیتا ہے.

ان علاقوں میں اسلام پھیلنے سے بہت عرصہ پہلے ہی غمارہ المغرب کے اس حصے میں آباد ہو چکے تھے۔ موسی بن نصیر سے مغلوب ہونے کے بعد انھوں نے اسلام قبول کر لیا تھا، لیکن دوسری صدی ہجری میں انھوں نے خارجی عقائد اختیار کر لیے اور میسرہ کی بغاوت میں حصہ لیا۔ خارجیوں کی شکست کے بعد بھی وہ ملحدانہ عقائد کی طرف اپنے رجحان طبع کا اظہار کرتے رہے۔ ابن خلدون لکھتا ہے کہ "ان کا اکھڑ پن اور غیر متمدن ہونا مسائل دین کے حقائق کو تسلیم کرنے میں رکاوٹ بنا رہا"۔ یہی وجہ تھی کہ وہ بہت بڑی تعداد میں نبی کاذب حامیم [رک بآں] المعروف بہ المفتری (دھوکے باز) سے جا ملے، جو مجکسہ قبیلے سے تعلق رکھتا تھا۔ ۳۱۳ھ/۹۲۵ء میں تیتوان کے ضلع میں ظاہر ہوا اور ۳۱۵ھ/۹۲۷-۹۲۸ء میں مصمودہ کے خلاف لڑتا ہوا مارا گیا۔ حامیم نے اپنے پیروؤں کے لیے مدنی اور مذہبی قوانین وضع کیے۔ اس نے رمضان کے روزوں کی حد صرف تین دن مقرر کی، فریضۂ حج منسوخ کر دیا اور بربر زبان میں ایک قرآن تالیف کیا، جس کے چند اقتباسات البکری اور ابن خلدون نے دیے ہیں۔ کچھ زمانہ گزرنے کے بعد یہاں عاصم بن جمیل الیزدجومی نے بطور نبی کاذب خروج کیا۔ ۶۲۵ھ/۱۲۸۸ء میں یہاں ایک بغاوت رونما ہوئی، جس کا کرتا دھرتا ایک شخص ابوالطَّواجن تھا۔ اسے دعوٰی تھا کہ وہ پیغمبر اور ساحر ہے۔ غمارہ ہمیشہ سے سحر کے خاص طور پر شائق رہے تھے۔ البکری نے متعدد مقامات پر اس بارے میں اشارے کیے ہیں اور ابن خلدون نے لکھا ہے کہ نوجوان عورتیں خاص طور پر جادو کیا کرتی تھیں.

جہاں تک غمارہ کی سیاسی تاریخ کا تعلق ہے وہ کئی انقلابات سے گزرتے رہے ہیں۔ دوسری سے چوتھی صدی ہجری تک (آٹھویں سے دسویں صدی عیسوی تک) ان کے ملک کا مشرقی حصہ نکور کی حکومت میں شامل رہا۔ ۱۳۳ھ/۷۶۱ء میں ان کے ایک سردار سوگن (Soggen) نامی نے عنان حکومت سنبھالنے کی کوشش کی، جو ان دنوں سلطنت نکور کے بانیوں کے جانشین بنی صالح کے ہاتھ میں تھی، لیکن ناکام رہا۔ بنو ادریس کی سلطنت کے تقسیم ہو جانے پر مشرقی قبائل عمر بن ادریس اور اس کے وارثوں کے قبضے میں آ گئے۔ وہ ہمیشہ ان کے وفادار رہے، حتی کہ جب فاطمیوں نے ادریسیوں کو فاس سے نکال دیا تو اس وقت بھی انھوں نے روگردانی نہیں کی اور جب ان کی اندلس کے بنو امیہ سے جنگ

ہوئی تو غماره نے آخر دم تک ان کا ساتھ نہیں چھوڑا۔ بنو ادریس کا خاتمہ ہو جانے کے بعد (۳۶۳ھ / ۹۷۴) غماره نے پہلے تو بنو امیہ کی اطاعت قبول کر لی اور پھر سبتہ (Ceuta) کے بنو حمّاد کی، تاآنکہ المرابطون کا تسلط قائم ہو گیا۔ الموحدون کا عروج شروع ہوتے ہی غماره نے فوراً ہی نئی تعلیمات قبول کر لیں اور عبدالمؤمن کو سبتہ پر چڑھائی (۵۴۱ھ / ۱۱۴۶ع) میں مدد دی۔ بہرحال ان کی یہ وفاداری، جس کی بنا پر انہیں خلیفہ کا خصوصی قرب حاصل ہو گیا تھا، زیادہ عرصے تک قائم نہ رہی۔ ۵۶۲ھ/ ۱۱۶۶ - ۱۱۶۷ میں ایک بغاوت کو فرو کرنے کی خاطر ابو یعقوب کو بذات خود میدان میں اترنا پڑا، جس کا عَلَم غماره کے ایک سردار سبع بن منغفاد نے اٹھا رکھا تھا۔ باغی سردار شکست کھا کر مارا گیا اور ابو یعقوب نے سبتہ کی حکومت اور ربف کی حفاظت کے لیے اپنے بھائی کو مامور کر دیا۔

سرکش غماره کو مغلوب کرنے کے سلسلے میں بنو مرین کو بھی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ مختلف صفوں [گروہوں] کی باہمی خانہ جنگیوں سے فائدہ اٹھا کر ہی انہیں ان لوگوں کو زیر کرنے میں کامیابی حاصل ہو سکی؛ لیکن یہ فتح کسی طرح بھی مستقل ثابت نہیں ہوئی۔ ابن خلدون لکھتا ہے (ترجمہ de Slane، ۲ : ۱۰۷ ببعد) ''کہ آج کل غماره بہت طاقت پکڑ گئے ہیں اور ان کی تعداد بڑھ گئی ہے۔ وہ صرف اسی حد تک بنو مرین کی اطاعت کرتے اور انہیں خراج دیتے ہیں جس حد تک وہ ان پر دباؤ ڈال سکیں، لیکن جونہی حکومت سے اس بارے میں کمزوری کا اظہار ہونے لگتا ہے تو انہیں غماره کو دوبارہ حلقہ اطاعت میں لانے کے لیے دارالحکومت سے فوج روانہ کرنا پڑتی ہے؛ چونکہ یہ علاقہ ناقابل عبور پہاڑوں سے گھرا ہوا ہے، اس لیے شاہی خاندان کے جو ارکان یا باغی ان سے پناہ کی درخواست کرتے ہیں انہیں غماره بغیر کسی ھچکچاہٹ کے جائے پناہ مہیا کر دیتے ہیں''۔ پندرھویں صدی کے بعد غماره کے تاریخی حالات قطعاً دستیاب نہیں ہوتے، تاہم سولھویں صدی میں حسن الوزان (Leo Africanus) نے ان کا نام لیا ہے اور آج بھی جبالة کا ایک طاقتور قبیلہ اس نام سے موسوم ہے۔

مآخذ : (۱) البکری، ص ۲۸۸ ببعد؛ (۲) ابن خلدون : تاریخ البربر، ترجمہ de Slane، ۲ : ۱۳۳، ۱۴۴، ۱۰۶ ببعد، ۱۹۴۷ع؛ (۳) Leo Africanus، طبع Schefer، ۱ : ۹۱ ببعد؛ (۴) E. Fagnan : L'Afrique Septentrionale Siècle de notre ère (کتاب الاستبصار)، قسنطینہ ۱۹۰۰ع، ص ۵۳ ببعد، ۱۴۴ تا ۱۴۷؛ (۵) Mouliéras : Maroc inconnu، ۲ : ۲۹۱ تا ۳۵۵۔

(G. YVER)

غُمْدَان : ایک قلعہ، جو یمن کے صوبہ صنعاء میں واقع تھا اور اپنی وسعت اور شان و شوکت کی وجہ سے مشہور تھا۔ الھمدانی اور دوسرے ہم عصر جغرافیہ نگاروں نے اس کا حال بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے، لیکن اس وقت تک یہ عرصے سے محض ایک عظیم کھنڈر کی شکل اختیار کر چکا تھا؛ کہا جاتا ہے کہ جب حبشہ نے ۵۲۵ء میں یمن فتح کیا تو یہ پہلے ہی سے تباہ و برباد ہو چکا تھا، تاہم اس وقت یہ از سر نو تعمیر کیا گیا کیونکہ ایک شعر کی رو سے، جس کا بارہا حوالہ دیا جاتا ہے اور جو مشہور [شاعر] امیّہ بن ابی الصّلت کے باپ سے منسوب ہے، یہ قلعہ ذُویزن کے بیٹے کا مسکن تھا، جو ایرانیوں کے جنوبی عرب کو فتح کرنے کی تاریخ یعنی ۵۷۰ء سے بعد کے زمانے میں ہوا ہے۔ کئی مصنفین کہتے ہیں کہ اسے آخری مرتبہ حضرت عثمانؓ کے عہد میں تباہ کیا گیا تھا، لیکن D. H. Müller کے نزدیک یہ غالباً ان کے دشمنوں کی من گھڑت روایت ہے۔ بہر حال اس کی تباہی کا تعلق فتوحات

اسلامی ہے ۔ کئی نظموں سے جن کے متعلق بڑے دلچسپ طریقے سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ یہ جنوبی عرب میں لکھی گئیں؛ کیونکہ ان کی متعدد اصطلاحات اور الفاظ ایسے ہیں جو سبائیوں کے کتبوں میں ملتے ہیں، ہمیں پتا چلتا ہے کہ یہ قلعہ ایک چٹان پر تعمیر کیا گیا تھا ۔ اس کا زیرین حصہ ریتلے پتھر سے اور بالائی حصہ چکنے سنگ مرمر سے بنایا گیا تھا۔

الھمدانی کی روایت کے مطابق اس کے کھنڈر جامع مسجد کے دونوں مشرقی صدر دروازوں کے سامنے واقع تھے ۔ اس نے ان دنوں ان کھنڈروں کے اوپر ایک کمین گہ بھی دیکھی جہاں ۹۰۸ء میں قرامطہ نے پڑاؤ ڈالا تھا ۔ E Glaser نے جامع مسجد کے شمال مشرق میں کھنڈروں کے ایک بہت بڑے ڈھیر کو فی الواقعہ دریافت کیا ہے جس کے زیرین حصے میں ریتلے پتھر کے تراشے ہوئے کئی خوبصورت ٹکڑے لگے ہوئے تھے ۔ جامع مسجد قدیم قلعے کے ملبے سے تعمیر ہوئی ہے، کیونکہ پتھروں کی جسامت اور وضع سے بھی ظاہر ہوتا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام (طبع Wüstenfeld)، ص ۲۶ ببعد؛ (۲) الطبری: تاریخ الرسل والملوک (طبع de Goeje)، ۱ : ۹۲۸ ببعد، ۹۵۷ (دیکھیے شرح تحت نہم nhm)؛ (۳) الکامل (طبع Wright)، ص ۲۲۹، س ۱۲، ۱۶؛ (۴) D. H. Müller: *Burgen und Schlösser Sudarabiens* (*Sitzungsberichte der wiener Akadamie, Phil Hist. Cl.*، ج ۹۴، ۱۸۷۹ء، ص ۳۵۵ تا ۴۰۱، ۳۸۰ تا ۴۱۰؛ (۵) البکری: *Geogr. Wörterbuch* (طبع Wüstenfeld)، ص ۲۹۹، ۳۶۴، ۶۹۸؛ (۶) *Biblioth- Geogr. arab.*، ۱ : ۲۰، ۲ : ۲۹، ۵ : ۳۰ (دیکھیے شرح تحت جرب)، ۶ : ۱۳۶، ۲۰، ۱۱۰ ببعد؛ (۷) یاقوت: المعجم (طبع Wüstenfeld)، ۳ : ۸۱۱ ببعد؛ (۸) *Corpus inscriptionum Semitcarmu*، ج [illegible] ص ۳ ببعد؛ (۹) Niebuhr: *Reisebeschreibung nach Arabien*، ۱ : ۴۱۸، ۴۲۱۔

(FR. BUHL)

⊗ **غمگین**: سید علی بن سید محمد متخلص بہ غمگین ملقب بہ حضرت جی، نسبًا حسنی و حسینی سید مشربًا قادری اور مولدًا دھلوی تھے ۔ موصوف کے مورث اعلی سید الھدی خواجہ احمد (م ۱۰۹۰ھ / ۱۶۷۹ء) بغداد سے ھندوستان تشریف لائے اور برھان پور میں سکونت اختیار کی ۔ ان کے پوتے سید عبدالرزاق (م ۱۱۳۰ھ / ۱۷۱۷ء) جو سید علی غمگین کے اجداد میں سے ھیں، برھان پور سے دھلی آ کر بس گئے ۔ سید علی غمگین بارہ سال کے تھے کہ ان کے والد ماجد کا انتقال ھوگیا ۔ ۲۰ سال کی عمر میں باقاعدہ تعلیم شروع کی جو چار سال تک جاری رھی ۔ ان کے عم محترم نظام الدین احمد (م ۱۲۲۲ھ / ۱۸۰۷ء) صوبہ دھلی کے حاکم تھے، اس لیے جوانی آرام و راحت کے ساتھ گزاری، شعر و شاعری کا شوق پیدا ھوا تو سعادت یارخان رنگین (م ۱۲۵۱ھ / ۱۸۳۵ء) سے شرف تلمذ حاصل کیا اور مشق سخن کے بعد استادوں میں شمار ھونے لگے؛ چنانچہ نواب الٰہی بخش خان معروف باوجود کبر سن ان سے اصلاح سخن لیا کرتے تھے ۔ جوانی ھی میں ایک دیوان ریختہ مرتب کر لیا تھا جو بعد میں خود تلف کر دیا اور چند منتخبہ غزلیں ~~دوسرے~~ دیوان مخزن الاسرار میں شامل کر لیں۔

۲۹ سال کی عمر میں میر فتح علی گردیزی (م ۱۲۲۵ھ / ۱۸۰۱ء) سے سلسلہ قادریہ میں بیعت ھو گئے مگر صرف ایک سال مستفیض ھو سکے ۔ بیعت کے بعد ایک عرصے تک ریاضت و مجاھدے میں مصروف رھے اور شعر و شاعری کی طرف سے طبیعت اچاٹ ھوگئی۔

شیخ طریقت کی وفات کے بعد سید علی غمگین

دهلی سے ترک سکونت کر کے مہاراجا گوالیار دولت راؤ سندھیا (م ۱۲۴۲ھ/۱۸۲۶ء) کی درخواست پر گوالیار جا کر آباد ہو گئے۔ گوالیار کے زمانۂ قیام میں دیرینہ تعلقات کی بنا پر میرزا اسد اللہ خان غالب (م ۱۲۸۵ھ/۱۸۶۹ء) سے مراسلت رہی؛ چنانچہ ان رقعات کا ایک قلمی مجموعہ غمگین اکادمی گوالیار میں موجود ہے۔ ان میں متصوفانہ مباحث اور کہیں کہیں ادبی نکات ہیں۔ ان کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ میرزا اسد اللہ خان غالب سید علی غمگین سے کافی متأثر تھے۔ ان کے روحانی، علمی اور ادبی کمال کے معترف تھے، استفادہ بھی کیا تھا اور موصوف کی غزلوں پر غزلیں بھی کہی تھیں.

سید علی غمگین ۱۲۳۶ھ/۱۸۲۰ء میں گوالیار سے گیا تشریف لے گئے اور شاہ ابوالبرکات (م ۱۲۵۶ھ/۱۸۴۰ء) کی صحبت سے مستفیض ہوے۔ پھر عظیم آباد تشریف لائے اور موصوف کے صاحبزادے خواجہ ابوالحسین (م ۱۲۶۲ھ/۱۸۴۶ء) سے استفادہ کیا جنھیں وہ بعد میں مہاراجہ گوالیار کی خواہش پر اپنے ہمراہ گوالیار بھی لائے۔ غمگین نے سات سو (۷۰۰) غزلیات پر مشتمل ایک دیوان مخزن الاسرار کے نام سے ۱۲۵۳ھ/۱۸۳۷ء میں مرتب کیا۔ پھر دو سال بعد اٹھارہ سو (۱۸۰۰) رباعیات پر مشتمل دوسرا دیوان مکاشفات الاسرار (۱۲۵۵ھ/۱۸۳۹ء) مرتب کیا۔ اس خصوصیت میں اردو شعرا میں موصوف کا کوئی ثانی نہیں۔ دو سال بعد دیوان رباعیات کی ایک ضخیم فارسی شرح مرآة الحقیقة (۱۲۴۷ھ/۱۸۳۱ء) تصنیف کی۔ مذکورہ بالا دونوں دیوان اور شرح ادبی شاہکار کی حیثیت رکھتی ہیں۔ دیگر تصانیف میں سے یہ قابل ذکر ہیں: کلمات قدسیہ، کشف الانوار، سرالمصحف، سمیع القلوب، حقیقت خلافت، اسرار الصلوة، حقیقت الایمان وغیرہ.

سید علی غمگین اپنے زمانے کے مشہور عالم اور شاعر تھے، ۱۲۶۸ھ/۱۸۵۱ء میں گوالیار میں انتقال ہوا۔ نواب مصطفے خان شیفتہ (م ۱۲۸۶ھ/۱۸۶۹ء) نے یہ مادہ تاریخ نکالا:

"بہ برد او را صداے لن ترانی" (۱۲۶۸ھ)

مآخذ: (۱) غلام حسین: ارشاد الحسین (۱۱۹۲ھ/۱۷۷۸ء) (قلمی) غمگین اکادمی گوالیار: (۲) علی غمگین: مکاشفات الاسرار ۱۲۵۵ھ/۱۸۳۹ء: (قلمی) غمگین اکادمی گوالیار؛ (۳) وہی مصنف: مرآة الحقیقة ۱۲۴۷ھ/۱۸۳۱ء (قلمی) غمگین اکادمی، گوالیار؛ (۴) هدایت النبی: مجموعہ مکاتیب غالب و غمگین، ۱۲۴۷ھ/۱۸۳۱ء) (قلمی) اکادمی گوالیار؛ (۵) سعادت یار خان رنگین، مجالس، طبع مسعود حسن رضوی، لکھنو ۱۳۴۸ھ/۱۹۲۹ء؛ (۶) اسد اللہ خان غالب: کلیات نثر غالب، لکھنو، ۱۲۹۲ھ/۱۸۷۵ء ص ۱۸۳؛ (۸) وہی مصنف: کلیات غالب، لکھنو، ص ۴۶۹؛ (۹) نواب مصطفے خان، شیفتہ: گلشن بے خار، لکھنو، ۱۲۸۷ھ/۱۸۷۰ء، ص ۱۴۴؛ (۱۰) عبدالغفور نساخ: سخن شعرائے ہند، لکھنو، ۱۲۹۱ھ/۱۸۷۴ء، ص ۳۵۳؛ (۱۱) قدرت اللہ قاسم: مجموعۂ نغز، طبع حافظ محمود شیرانی ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء، لاہور، ۲: ۳؛ (۱۲) عمدۂ منتخبہ، عکس مخطوطہ انڈیا آفس لائبریری، لندن، ورق ۳۹۲؛ (۱۳) خوب چند ذکاء: عیار الشعراء، ۱۲۴۷ھ/۱۸۳۱ء (قلمی)؛ (۱۴) محمد حسین آزاد: دیباچہ دیوان ذوق، دهلی، ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء؛ (۱۵) اشپرنگر Sprenger، یادگار شعرای هند، بترجمہ طفیل احمد، ص ۴۳۸؛ (۱۶) رگھوناتھ داس: تاریخ سندھیا، آگرہ ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء؛ (۱۷) شاہ عطا حسین: کیفیة العارفین و نسبة العاشقین پٹنہ، ۱۳۵۰ھ/۱۹۳۱ء، ص ۲۰۳؛ (۱۸)

مرزا ابراہیم بیگ چغتائی: سیرۃ الصالحین، آگرہ، ۱۳۴۸ھ/۱۹۲۹ء، ص ۸؛ (۱۹) صابر علی: سعادت یار خان رنگین، کراچی ۱۹۵۶ء؛ (۲۰) سلام سندیلوی: اردو رباعیات، لکھنؤ ۱۹۶۳؛ (۲۱) محمد یونس خالدی: مطالعۂ حضرت غمگین، دہلی ۱۹۶۳ء؛ (۲۲) عبدالشکور: حضرت غمگین شاہ جی اور ان کا کلام، دہلی ۱۹۶۳ء؛ (۲۳) F. Fallon و کریم الدین طبقات الشعراء، دہلی، ۱۲۶۵ھ / ۱۸۴۸ء، (ترجمہ تذکرۂ گارساں د تاسی)، ص ۱، ۱۹۰؛ (۲۴) H. G. Keen: *The Fall of the Mughal Empire*، ۱۲۹۳ھ/۱۸۷۶ء، ص ۱۰۹؛ (۲۵) *The life of Nawab S. Mohiy-ud-Din Khan*، ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء؛ (۲۶) *Catalogue of Hindustani Manuscripts in the Library of the India Office*، لندن ۱۹۲۶ء/۱۳۴۵ھ، ص ۱۱۹۔

مفصل حالات کے لیے ان مقالات کا مطالعہ کیا جائے: (۱) محمد یونس خالدی: حضرت غمگین دہلوی اور ان کا غیر مطبوعہ کلام، مطبوعہ رسالہ آج کل (دہلی) اپریل ۱۹۵۶ء، ص ۲۰ - ۲۳؛ (۲) راقم سطور: حضرت غمگین غالب کی نظر میں، مطبوعہ رسالہ اردو (کراچی) اکتوبر ۱۹۵۹ء، ص ۱۳۷ - ۱۵۹؛ (۳) میکش اکبر آبادی: میرزا غالب صوفی کی حیثیت سے، مطبوعہ رسالہ آج کل (دہلی) فروری ۱۹۶۰ء، ص ۱۲ - ۱۹؛ (۴) خواجہ احمد فاروقی: غالب کے چند غیر مطبوعہ فارسی رقعات حضرت غمگین کے نام، مطبوعہ رسالہ اردوے معلّٰی (دہلی یونیورسٹی) فروری ۱۹۶۰ء، ص ۱۲۰ - ۱۵۵؛ (۵) راقم سطور: حضرت غمگین شاہ جہان آبادی، مطبوعہ رسالہ اردو جنوری - اپریل ۱۹۶۰ء، ص ۱۳۵ - ۱۸۶؛ (۶) راقم سطور: حضرت غمگین شاہ جہان آبادی، مطبوعہ برہان (دہلی) مئی، جون، جولائی ۱۹۶۰ء اپریل و مئی ۱۹۶۱ء؛ (۷) قاضی عبدالودود: غمگین دہلوی مطبوعہ برہان (دہلی) اکتوبر ۱۹۶۰ء، ج، ص ۲۳۸ - ۲۴۸؛ (۸) راقم سطور: حضرت غمگین اور میرزا غالب کے جواب میں ان کا ایک اہم غیر مطبوعہ مکتوب، در معارف (اعظم گڑھ) مئی ۱۹۶۱ء، ص ۳۸۰ - ۳۹۲؛ (۹) راقم سطور: غالب کے متصوفانہ خیالات، صریر خامہ ستمبر ۱۹۶۲ء، شعبۂ اردو سندھ یونیورسٹی حیدر آباد؛ (۱۰) راقم سطور: مکاتیب غالب (بنام میر سید علی غمگین)، لطیف، ۱۹۶۳ء گورنمنٹ کالج میر پور خاص؛ (۱۱) سیّد عبداللہ: غمگین و غالب کے فارسی خطوط در اورینٹل کالج میگزین، فروری ۱۹۶۳ء۔

(محمد مسعود احمد)

غناء: رکّ بہ فن موسیقی۔ *

غنی: (عربی) ''خود کفیل'' اللہ تعالیٰ کے اسماے حسنی میں سے ہے، رکّ بہ الاسماء الحسنی۔ ■

⊗ **غنی کشمیری**: محمد طاہر نام، غنی تخلص، ملا لقب، کشمیر کے معتبر اشائی قبیلے سے تعلق رکھتے تھے۔ تعلیم فغانی کشمیری اور محسن فانی سے حاصل کی۔ محسن فانی علم و فضل کے لحاظ سے ممتاز ہونے کے علاوہ شاعر بھی تھے۔ انہیں اپنی روشندلی پر ناز تھا۔

غنی نے تحصیل علوم میں بڑی محنت کی اور فضل و دانش کے اعتبار سے امتیاز حاصل کیا۔ تمام عمر درس و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا۔ شعر گوئی میں بھی مہارت پیدا کی۔ اپنے استاد محسن فانی کی شخصیت سے متاثر تھے۔ ابتدا میں تخلص طاہر رکھا مگر بعد میں غنی اختیار کیا اور اسے اپنی ذات کا وصف قرار دیا۔ بے دستگاہی کے باوجود جمعیت اور کمال بے تعلقی سے زندگی بسر کی۔ تذکرہ نصر آبادی میں لکھا ہے کہ ان کے دل میں مال و زر کی محبت نہ تھی اس لیے وہ غنی مشہور ہوئے۔

زیادہ تر زاویہ نشین رہے ۔ گھر میں ہوتے تو اندر سے دروازہ بند کر لیتے، باہر جاتے تو کھلا چھوڑ دیتے ۔ کہتے تھے متاع خانہ صرف غنی ہے، اس لیے اس کی حفاظت چاہیے ۔ علامہ اقبال نے پیام مشرق میں ان کی اس روش کے متعلق بڑا نفیس قطعہ لکھا ہے۔

تذکرہ گل رعنا میں غنی کی قناعت اور استغنا کا ذکر کرنے کے بعد کہا گیا ہے کہ مدت العمر اپنے وطن کشمیر سے باہر نہ گئے، لیکن ان کے دیوان سے پتا چلتا ہے کہ وہ ہندوستان گئے اور وہاں کی آب و ہوا سے سخت دلگیر ہوئے جس کا ذکر انھوں نے ایک رباعی میں کیا ہے۔

غنی کے سفر ہند کی طرح ان کی شعر گوئی کی ابتداء کے متعلق بھی کچھ اختلاف ہے ۔ محمد افضل سرخوش اپنے تذکرہ کلمات الشعراء میں کہتا ہے کہ لفظ "غنی" ان کی شاعری کی ابتدا کی تاریخ ہے، جس کے اعداد ۱۰۶۰ ہیں، لیکن واقعات بتاتے ہیں کہ غنی نے اس سے پہلے شعر کہنے شروع کر دیے تھے ۔ کشمیر رہتے ہوئے صائب کی صحبتیں غنی سے رہیں اور غنی کے دیوان سے دو سو شعر کا انتخاب اس نے اپنی بیاض میں شامل کیا ۔ اس بیاض کا ایک نسخہ شبلی نعمانی کے کتابخانے میں بھی تھا (دیکھیے شعر العجم، ج ۳، بیان صائب) ۔ صائب نے غنی کی ایک غزل کا جواب بھی لکھا تھا۔

محمد افضل سرخوش نے بیان کیا ہے کہ صائب کو غنی کے ایک شعر پر رشک تھا اور کہا کرتا تھا کہ کاش میرا سارا دیوان اس کشمیری کو دے دیا جاتا اور اس کا یہ شعر مجھے مل جاتا ؎

حسن سبزی بخط سبز مرا کرد اسیر
دام همرنگ زمین بود گرفتار شدم
(غنی)

صائب کے علاوہ نواب ظفر خان احسن سے بھی غنی کے مراسم تھے ۔ اس نے مشہور مصور بشن داس سے کشمیر کے شعرا کے ساتھ اپنی ایک شبیہ بنوائی تھی ۔ اس میں جو سب سے کم عمر ہے، گمان گزرتا ہے وہ غنی کشمیری ہے (دیکھیے: نذر رحمن، لاهور ۱۹۶۶ء، مقالہ: "ظفر خان اور اس کا مصور کلام" تصاویر ۶، ۷) ۔ غنی کی عمر اس وقت پچیس سال کے لگ بھگ تھی۔

ان واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ غنی نے ۱۰۶۰ھ سے بہت پہلے شعر کہنا شروع کر دیا شعر گوئی میں نام پیدا کر لیا تھا اور اس کا دیوان بھی تیار ہو چکا تھا ۔ غنی کے دیوان سے بھی داخلی شہادت ملتی ہے کہ وہ ۱۰۵۴ھ-۱۰۵۵ھ میں ایک پختہ مشق شاعر تھا ۔ اس سال کشمیر میں قحط پڑا جس کی سرگزشت اس نے اشعار میں بیان کی ہے۔

نواب ظفر خان احسن کے علاوہ غنی کے مراسم دیگر مغل امراء سے بھی پیدا ہوئے۔

غنی کے شعرائے معاصر کے ساتھ مراسم تھے جن میں صائب کے علاوہ قدسی اور ابو طالب کلیم خاص طور سے قابل ذکر ہیں کلیم ۱۰۶۱ھ میں فوت ہوئے تو غنی نے تاریخ کہی ؎

طور معنی بود روشن از کلیم

کلیم کو سری نگر کے مزار الشعرا میں دفن کیا گیا ۔ قدسی اور سلیم پہلے وہاں مدفون تھے ۔ ظفر خان احسن دوسری مرتبہ کشمیر کا ناظم ۱۰۵۳ھ سے ۱۰۵۷ھ تک رہا تھا ۔ ایک شاعر میر الہی همدانی اس کی مصاحبت میں رہا اور اس کے روابط غنی سے بھی قائم ہوئے ۔ ۱۰۶۳ھ میں اس کا کشمیر میں ہی انتقال ہوا غنی نے تاریخ کہی ؎

برد الہی زجہان گوے سخن

غنی نے ایک شاعر قلندر کا بھی ایک رباعی میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اہل سخن میں

سے کوئی اس کا ہم پایہ نہیں۔ اصلح میرزا نے تذکرہ شعرائے کشمیر میں قلندر کے دیوان کا انتخاب پیش کیا ہے۔ اس تذکرہ میں شیخ محمد مسلم صنعی کا بھی ذکر موجود ہے جو غنی کا شاگرد تھا اور جس نے اس کا دیوان مرتب کر کے اس کا دیباچہ بھی لکھا۔

جن امراء اور شعراء سے غنی کا واسطہ رہا ان کے حالات کے مطالعہ سے پتا چلتا ہے کہ وہ بڑے صاحب ذوق تھے۔ اس لیے جس ماحول میں اس نے زندگی بسر کی وہ بڑا ذہن افروز اور باآبرو تھا۔ غنی نے اس ماحول میں تادم آخر قناعت اور استغنا کی روش قائم رکھی۔ اس کے باوجود اس کے کلام میں احساس غم جھلکتا نظر آتا ہے، بلکہ بعض اوقات یہ احساس خاصہ شدید ہو جاتا ہے۔ یہ شاید ان کے اپنے طالع برگشتہ کی وجہ سے ہو جسے تمام اہل کشمیر کا طالع کہنا چاہیے کیونکہ کشمیر میں قحط کے اثرات تقریباً مسلسل جاری رہتے تھے نیز وہاں سرما کی تکالیف کا کوئی مداوا نہیں۔ غنی نے غالباً اسی وجہ سے دو قطعات بھی ”در صفت زمستان“ لکھے ہیں۔ ان حالات کے علاوہ اقدار کے قحط کا بھی غنی کو غم ہے جو ذیل کے پر درد شعر سے ظاہر ہے ؎

خوشا عہدی کہ مردم آدم بے سایہ را دیدند
غریب است این زمان گر سایہ آدم شود پیدا

دوسرے صوفیوں کی طرح اس غم انگیز لے اور دکھ کے مضمون سے غنی نے بھی تلقین کا کام لیا ہے (سید عبداللہ: فارسی زبان و ادب، لاہور ۱۹۷۷ء، ص ۹۱)۔

کہا جاتا ہے کہ غنی کی ایک آنکھ بصارت سے محروم تھی۔ اس بات کی تصریح نہیں کی گئی کہ یہ تکلیف کب ہوئی۔ اگر شروع ہی سے ہوتی تو کسی نہ کسی رنگ میں غنی خود یا قریب تر زمانے کے تذکرہ نویس اس کا ضرور ذکر کرتے۔ ان کی وفات کے متعلق تذکرہ نصر آبادی میں ایک واقعہ ملتا ہے، جو بعد میں صاحب تذکرہ ہفت اقلیم نے بھی نقل کیا۔ اس میں درج ہے کہ ”ایک صحیح القول شخص کی زبانی سننے میں آیا ہے کہ ہندوستان کے بادشاہ اورنگ زیب نے سیف خان حاکم کشمیر کو لکھا کہ ملا محمد طاہر غنی کو پایہ تخت روانہ کیا جائے۔ سیف خان نے انہیں بلا کر شاہجہان آباد جانے کے لیے کہا۔ غنی نے انکار کر دیا اور کہا کہ ”عرض کر بھیجیں دیوانہ ہے“۔ سیف خان نے کہا ”عاقل کو کیسے دیوانہ کہوں“ انہوں نے فی الفور اپنا گریبان چاک کیا اور دیوانہ وار گھر بھاگ گیا اور تین روز بعد فوت ہو گیا“۔ یاد رہے کہ شاہجہان ایک صاحب ذوق بادشاہ تھا۔ اس شہنشاہ نے کشمیر میں عالی شان عمارات تعمیر کرائیں، باغات لگوائے، زراعت اور صنعت و حرفت کو ترقی دی، قحط کے ایام میں کشمیر سے پنجاب جلد واپس جا کر غلہ بھجوایا۔ کشمیر کے مدارس کی طرف بھی خصوصی توجہ دی۔ اور تعلیم و تدریس کو فروغ دیا۔ علاوہ بریں دارا شکوہ کے ساتھ غنی کے استاد محسن فانی کے پر خلوص روابط تھے اور آپس میں خط و کتابت تھی۔ غنی کی خود ساختہ دیوانگی میں شاہ جہان اور دارا شکوہ کے انجام کا اثر محسوس ہوتا ہے۔ سیف خان کو اورنگ زیب عالمگیر نے پہلی مرتبہ ۱۰۷۶ھ تا ۱۰۷۸ھ حاکم کشمیر مقرر کیا تھا۔

تین روز بعد غنی کی وفات کا بیان صحیح نظر نہیں آتا۔ وہ خناق یا اسہال کی مرض میں مبتلا رہ کر فوت ہوئے تھے اور پھر جیسا کہ دوسرے تذکرہ نگار لکھتے ہیں وہ عین عالم جوانی میں فوت نہیں

ہوئے بلکہ پیری میں ان کا انتقال ہوا۔ اپنی پیری کے متعلق انھوں نے متعدد شعر کہے ہیں۔ ان میں سے صرف دو درج کیے جاتے ہیں :-

زپیری ربخت دندانم، ندادم من بیاد حق
بیازی آخر این تسبیح چون اطفال گم کردم
زپیری چنان گشتہ ام ناتوان
کہ دندان بجنبند جای دہان

۱۰۷۹ھ میں ان کی وفات ہوئی اور سری نگر میں مزار الشعراء کے علاوہ کسی اور جگہ مدفون ہوئے۔ قبر کے صحیح مقام کے متعلق اختلاف پایا جاتا ہے۔ ان کی پیدائش کا سال ۱۰۱۷ھ درست نظر آتا ہے، جو علی جواد زیدی نے تحقیق کے بعد متعین کیا ہے (دیکھیے : معارف، اعظم گڑھ، جون ۱۹۶۶ء، مقالہ ''غنی کشمیری'')۔ اس طرح عمر ۶۲ سال بنتی ہے۔

غنی کے دیوان میں کم و بیش دو ہزار اشعار ہیں۔ کہا گیا ہے کہ جب مرض کا غلبہ تھا تو انھوں نے اپنے تمام کلام کو بڑے تامل سے سنا۔ جو اشعار موزوں نظر آئے انہیں رہنے دیا، باقی پانی میں پھینک دیے۔ اسی لیے ان کی بعض غزلیں ایک ایک یا دو دو اشعار پر مشتمل ہیں اور بعض تو مطلع کے بغیر ہیں۔ ان کا دیوان میر محمد علی طاہر نے ترتیب دیا تھا۔ لیکن جو مطبوعہ صورت میں ملتا ہے، وہ ان کے دو شاگردوں محمد مسلم صنعی اور ملک شہید نے مل کر مدون کیا تھا۔ غزلوں کے علاوہ اس میں رباعیات، قطعات تاریخ اور چند دیگر قطعات بھی ہیں۔ مقام حیرت ہے کہ جب شاہجہان اور مغل امراء کی شان میں مدحیہ قصاید خود غنی کے سامنے کہے جا رہے تھے اور شعرا کو سونے چاندی سے تولا جا رہا تھا، اس کی زبان سے مدح کا ایک شعر بھی نہ نکلا۔ اس لحاظ سے وہ اپنے عہد کے شعرا سے کسی قدر بالا تر نظر آتے ہیں۔

غنی کی شاعری پر غور کرنے سے پہلے ان کے دیباچۂ دیوان سے شیخ محمد مسلم صنعی کا یہ قول پڑھ لینا چاہیے کہ اگرچہ ملّا محمد طاہر کی شہرت شاعری کی وجہ سے ہوئی ہے، لیکن ان کے شاعرانہ کمالات ان کے حقیقی کمالات کا صرف ایک نمونہ ہیں۔ ان کے علم و فضل نے ان کے عرفان پر پردہ ڈالا اور ان کی شاعری نے ان کے علم و عرفان کو چھپا دیا۔ جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے وہ ترک و تجرید کے لحاظ سے ممتاز نظر آتے ہیں۔ اس لحاظ سے ان کے اپنے زمانے میں ان کے معاصر بزرگ لاہور کے حضرت میاں میرؒ (م ۱۰۴۵ھ) [زرک بان] کی واحد مثال ملتی ہے۔ اپنے چھوٹے بھائی محمد زمان نافع کے غنی پیر طریقت بھی تھے۔ ان کے علم و عرفان نے انہیں روشن دل کی صفت عطا کی تھی۔ یہ عہد روشن دلی کا عہد ہے۔ محمد علی صائب کو بھی روشندلی اور روشنی کا نمائندہ شاعر کہا گیا ہے (دیکھیے سید محمد عبداللہ : فارسی زبان و ادب، لاہور ۱۹۷۷ء، مقالہ : صائب روشن دل شاعر، ص ۱۹۷ - ۲۱۱)۔ محسن فانی بھی اپنے آپ کو روشندل اصحاب میں شمار کرتے تھے۔ البتہ محسن فانی کی روشندلی میں اس بے راہ روی (جسے وہ آزاد مشربی قرار دیتے تھے) کا عنصر بھی دکھائی دیتا ہے جو شاھجہانی دور میں دارا شکوہ کی وجہ سے ایک بار پھر معاشرے میں داخل ہونا چاہتی تھی (دیکھیے ظہور الدین : پاکستان میں فارسی ادب کی تاریخ، لاہور ۱۹۷۴ء، مقالہ : محسن فانی، ص ۳۳۷ - ۳۴۷)۔ اور صائب کی روشندلی میں اس فلسفیانہ لہر کا بھی دخل محسوس ہوتا ہے جو ایران کے رستے ہند میں پہنچی تھی۔ مگر ایسا نظر آتا ہے غنی کی اس صفت پر اسلامی علم و عرفان کی چھاپ غالب ہے۔

شعر گوئی میں غنی کی عظمت کا یہ بہت بڑا ثبوت ہے کہ ایران کے ایک سربرآوردہ شاعر صائب تبریزی نے ان کے فنی کمالات کا اعتراف کیا ورنہ ایران کے شعراء برصغیر پاک و ہند کے کسی فارسی گو (امیر خسرو کے علاوہ) کو درخور اعتنا سمجھنے کے لیے آمادہ نہیں تھے۔ صائب اپنے مثالیہ کی وجہ سے شہرت رکھتے ہیں اور غنی کی وجہ امتیاز بھی یہی ہے۔ مثالیہ وسعت مشاہدہ، دقت نظر، منطقی استدلال اور شاعرانہ اسلوب میں مہارت کا متقاضی ہوتا ہے۔ ان عناصر کے بغیر شاعر کا مقولہ یا حکمت و نصیحت پر مبنی مضمون توجہ کے قابل نہیں ہوتا اور نہ ہی دل میں اترتا ہے۔ غنی کے مثالیہ میں یہ تمام خوبیاں پائی جاتی ہیں اور اس کے ذریعے وہ اپنے افکار و خیالات کو بڑے دلنشین انداز میں بیان کرتے ہیں۔ اسی لیے ان کے کلام میں حقائق عالم کی طرف بڑے اشارے ملتے ہیں۔ مثالیہ سے انہوں نے حقائق اخلاق کی بھی توثیق کی ہے۔

غنی نئے مضامین پیش کرتے ہیں۔ جو کچھ کہنا ہوتا ہے، اس کے متعلق پہلے اچھی طرح غور و فکر کرتے ہیں۔ اسی لیے ان کے اشعار تہ دار ہوتے ہیں اور صنعت ایہام سے بھی انہیں لگاؤ ہے۔ وہ نہ تو کسی اور کی زمین یا مضمون میں تصرف کرتے ہیں اور نہ ہی اپنے مضمون کو مکرر باندھتے ہیں۔ تذکرہ نگار انہیں ایک خوش خیال، نازک بند اور معنی یاب شاعر کہتے ہیں۔ ان کے اشعار کی طراوت اور کلام کی حلاوت کی تعریف کرتے ہیں۔ ان کی بلند خیالی اور طبع عالی کو سراہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ درستی زبان، روانی الفاظ اور لطافت معنی کے لحاظ سے کشمیر میں ان کے پائے کا اور کوئی شاعر نہیں ہوا۔ بلکہ تذکرہ ہمیشہ بہار میں تو یہاں تک کہا گیا ہے کہ تمام سواد ہند میں ان کی طرح کا معنی بند شاعر پیدا نہیں ہوا۔ غنی کو بھی دوسرے شعراء کے مقابلے میں اپنی برتری کا احساس ہے اور جن اسالیب شعری کا یہاں ذکر ہوا ہے ان تمام کا ان کے زمانے میں بڑا رواج تھا۔

عہد حاضر میں علامہ اقبال (م ۱۹۳۸ء) غنی کشمیری کے بڑے مداح تھے۔ غنی کے متعلق پیام مشرق میں علامہ کے قطعہ کا ذکر سطور بالا میں ہو چکا ہے۔ بانگ درا میں بھی انہوں نے اس عظیم المرتبت شاعر کے ایک شعر پر تضمین کی ہے۔

مندرجہ بالا مطالب کے زیر نظر یہ کہنا بجا ہے کہ ملا محمد طاہر غنی نے کئی لحاظ سے اپنے معاشرے اور زمانے کی عکاسی کی۔

مآخذ: (۱) اصلح متخلص بمیرزا: تذکرہ شعرای کشمیر، کراچی ۱۹۶۷ء؛ (۲) حسام الدین راشدی: تکملہ تذکرہ شعرای کشمیر از اصلح، کراچی ۱۹۶۷ء۔ ج ۱-۴، بمدد اشاریہ؛ (۳) سرخوش، محمد افضل: کلمات الشعراء، لاہور ۱۹۴۲ء؛ (۴) آزاد بلگرامی، غلام علی: خزانۂ عامرہ، کان پور ۱۸۷۱ء؛ (۵) وہی مصنف: سرو آزاد، حیدرآباد دکن، ۱۹۱۳ء؛ (۶) محمد طاہر نصر آبادی: تذکرہ نصر آبادی، طہران، چاپخانہ ارمغان؛ (۷) صدیق حسن خان نواب: روز روشن، بھوپال ۱۲۹۷ھ؛ (۸) محمد صالح کنبو: شمع انجمن، بھوپال ۱۲۹۳ھ؛ (۹) محمد صالح کنبو: عمل صالح، ج ۱-۳، کلکتہ ۱۹۱۴ء، ۱۹۲۷ء، ۱۹۳۹ء؛ (۱۰) محمد اقبال، علامہ: بانگ درا و پیام مشرق؛ (۱۱) غنی کشمیری: دیوان، مطبع مصطفائی ۱۲۶۱ھ؛ (۱۲) وہی مصنف: دیوان، مطبع نولکشور، کان پور ۱۲۸۸ھ؛ (۱۳) خافی خان: منتخب اللباب، ج ۱-۲، کلکتہ ۱۸۶۹ء؛ (۱۴) شبلی نعمانی: شعر العجم، ج ۳، انجمن حمایت اسلام، لاہور؛ (۱۵) محمد اکرام: رود کوثر،

لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۱۶) سید عبداللہ : فارسی زبان و ادب، لاہور ۱۹۷۷ء؛ (۱۷) وہی مصنف : ارمغان علمی، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۱۸) غلام حسین ذوالفقار : نذر رحمن، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۱۹) قدرت اللہ گوپاموی : تذکرہ نتائج الافکار، طبع بمبئی؛ (۲۰) محمد عبداللہ قریشی : آئینہ کشمیر، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۲۱) محمد الدین فوق : تواریخ اقوام کشمیر، لاہور ۱۹۳۴ء؛ (۲۲) ظہور الدین : پاکستان میں فارسی ادب کی تاریخ، لاہور ۱۹۷۴ء؛ (۲۳) مقبول بیگ بدخشانی، میرزا : تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، فارسی ادب جلد ۴، مقالہ غنی کشمیری؛ (۲۴) G. M. D. Sufi : *Kashir*، ج ۱، ۲، لاہور ۱۹۴۸ء؛ (۲۵) Zafar Khan : *Persian Poets of Kashmir of Moghal Period, Punjab University Library Mss.* *No. : P. IV 2*؛ (عبدالغنی رکن ادارہ نے لکھا)۔

[ادارہ]

غنی بن أعصر : شمالی عرب کا ایک قبیلہ جو قیس بن عیلان کی ایک شاخ اور غطفان [رک باں] کا قرابت دار ہے۔ یہ لوگ نجد میں حمی ضریة کے قریب آباد تھے اور طی کے ہمسایے تھے، اور جن سے ہمیشہ جھگڑتے رہتے تھے۔ دور جاہلیت میں وہ لات، منات اور عزی کو پوجتے تھے۔ ان سب کا ذکر قرآن مجید میں موجود ہے (سورة ۵۳ [النجم] آیہ ۱۹ و ۲۰)۔ زمانہ قبل از اسلام کا نامور شاعر طفیل بن عوف جو (گھوڑے کی تعریف میں کمال حاصل کرنے کی وجہ سے) طفیل الخیل کے نام سے مشہور ہے غنی قبیلہ سے تعلق رکھتا تھا۔

غنی جن مقامات پر سکونت رکھتے تھے ان میں سے مشہور یہ ہیں : ایہب، اوعال، اذرعات، بطن ذی عاج، عمود غمریفة، جریر، غمرة، حزیز (جو حمی ضریة کے مغرب میں خاصا بڑا قطعہ اراضی تھا)، کناس، معدن الموسجہ، منی، متالع، شرج، الشباک (ابرق العزاف اور مدینے کے درمیان) تعار، جو پہاڑیاں ان کے قبضے میں تھیں ان میں سے حسب ذیل کا ذکر ملتا ہے : ضاخ (ایک بڑا پہاڑ)، کبد، کبشة لقیطہ (؟) قنبع، نضادالنیر (غاضرة بن صعصعة کی شرکت میں)، رابغة، سواج (ایک بڑا پہاڑ)، سوادیة (مع اسی نام کی ندی کے)، ثہمد (سرخ مٹی کی پہاڑی)؛ وادیوں اور چشموں میں سے : اباتر (وادی)، عاقل (وادی، صرف بالائی حصہ)، الاخصة، العناق، البطعة، الجثجاثة، ذوبحار، الجتوقة، غمر، غزیة (جبلة کے نزدیک، یہ قبیلہ غنی کا سب سے بڑا چشمہ تھا)، الجنبج، الحنبج، الحنیبج (الحنابج)، حلیة، عرس، خدعة، امرہ، مذعا، مزللة، سلمان (کوہ سواج کی دو وادیاں)، نبان، الاودیة، الاراطة، اربنیہ، رقا۔

مآخذ : (۱) الہمدانی : جزیرة (طبع D.H. Müller)، ص ۱۵۳، س ۲۶؛ ص ۱۷۰، س ۵؛ ص ۱۷۳، س ۴، ۸، ۱۳، ۱۸ تا ۲۰، ۲۳؛ ص ۱۷۵، س ۳؛ ص ۱۷۷، س ۷، ۱۵؛ (۲) یاقوت : معجم (طبع Wüstenfeld)، ۱ : ۲۷، ۱۳۸، ۱۸۱، ۱۹۱، ۳۰۰ تا ۳۹۸، ۹۴۳؛ ۲ : ۶۸، ۱۹۹، ۲۶۳، ۳۳۷، ۳۴۵، ۳۹۷، ۷۲۸، ۹۳۶؛ ۳ : ۱۲۱، ۱۷۴، ۱۸۰، ۲۳۸، ۳۷۳، ۵۸۹، ۶۶۷، ۷۲۰، ۷۳۳، ۸۰۱؛ ۴ : ۱۸۳، ۲۲۲، ۲۳۳، ۳۰۷، ۶۹۰، ۸۵۵ و اشاریہ بذیل مادہ؛ (۳) الاغانی ۷ : ۱۳۷؛ ۱۰ : ۹ تا ۱۰، ۱۳ تا ۱۹؛ ۱۴ : ۸۸ تا ۹۰؛ ۱۶ : ۵۲ و اشاریہ بذیل مادہ؛ (۴) F. Wüstenfeld : *Geneal. Tabellen der arab Stamme und Familien*، (Cottingen ۱۸۵۲ء)، 2 Abt : *Ismailitische Stamme*، Tafel D 9؛ (۵) وہی مصنف : *Register zu den geneal. Tabellen*، Cottingen (۱۸۵۳ء)، ص ۱۷۰۔

(J. SCHLEIFER)

غَنِیْمَة : [ع ؛ مادہ غ ـ ن ـ م = غنم غنما و غنما و غنما و غنیمة و غنمانا، بمعنی بغیر معاوضے کے کوئی چیز لینا؛ اصطلاحی طور پر اس سے مراد] وہ مال

ہے جو لڑائی میں ہاتھ آئے، اس میں اسلحہ، گھوڑے اور ہر منقولہ سامان شامل ہے جو لڑائی میں شکست خوردہ دشمن (کافروں) سے چھینا جائے۔ [اس کے مقابلے میں فَیْ [رَکَ بآں] کا اطلاق بقول بعض، بغیر لڑائی کے حاصل کیے ہوئے سامان پر ہوتا ہے جبکہ بعض علماء فَی میں غنیمت، جزیہ اور خراج کو شامل سمجھتے ہیں۔ غنیمت اسلام سے قبل کسی شریعت میں حلال نہ تھی۔ خدا تعالی نے صرف اس اُمّت کے لیے مباح فرمائی ہے (مسلم، ۳: ۳۶۶ ببعد، عدد ۱۷۴۷)۔ اس کی حلّت کا حکم غزوۂ بدر کے بعد نازل ہوا: فَکُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلٰلًا طَیِّبًا (۸ [الانفال]: ۶۹)، پس کھاؤ اس مال میں سے جو تم نے حاصل کیا ہے کہ وہ تمھارے لیے حلال اور پاکیزہ ہے (نیز رَکَ بہ الْاَنْفَال)۔ مال غنیمت کے چار حصے (۴/۵) مجاہدین میں تقسیم ہوتے تھے جو لڑائی میں موجود ہوتے، خواہ انھوں نے اس میں عملی حصہ لیا ہوتا یا نہ، پیادہ سپاہیوں کی نسبت سوار تین گنا (امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف دو گنا) حصے کے حقدار تھے۔ [بعض صورتوں میں] جس شخص نے دشمن کے کسی آدمی کو میدان جنگ میں قتل کیا ہو، اسے مقتول کا سازو سامان (سَلَب) بھی مل جاتا تھا۔ باقی پانچواں حصہ اللہ کا ہے۔ ارشاد ہے وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَ الْمَسٰکِیْنِ وَ ابْنِ السَّبِیْلِ اِنْ کُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِاللّٰہِ (الْاَنْفَال): ۴۱، یعنی اور جان رکھو کہ جو کچھ تم غنیمت میں حاصل کرو اس میں سے پانچواں حصہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ، اس کے قرابت والوں، یتیموں، محتاجوں اور مسافروں کے لیے ہے، اگر تم اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔

[مال غنیمت کے چار حصے تو بلا اختلاف جنگ میں شریک مجاہدین میں تقسیم کر دیے جاتے ہیں البتہ پانچواں حصہ بحث طلب ہے۔ دور نبوی میں اس پانچویں حصے کو آپؐ اپنی صوابدید کے مطابق خرچ فرماتے جس میں آپؐ اپنے رشتہ داروں اور خود اپنی ذات سے زیادہ فقراء اور مساکین کو نوازتے تھے۔ ایک موقع پر آپؐ نے اپنی بیٹی حضرت فاطمہؓ کو یتامی بدر کے مقابلے میں محروم رکھا (ابو داؤد، ۵: ۲)]۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی وفات کے بعد خلیفۂ اسلام کو اس امر کا مجاز ٹھہرایا جاتا رہا کہ مال غنیمت کے خمس کو جس طرح چاہے مسلمانوں کے مفاد عامہ کے لیے خرچ کرے۔ ائمہ میں سے امام مالکؒ کا یہی مذہب ہے، لیکن علمائے متأخرین میں سے اکثر نے مذکورہ بالا آیت کے لفظی معنی لیے ہیں: ان کے نزدیک مال غنیمت کا خُمس پانچ برابر حصوں میں تقسیم ہونا چاہیے تاکہ اسے ان پانچ مدوں میں [برابر] بانٹ دیا جائے جو اس [مذکورہ بالا آیۃ] میں صراحتًہ مذکور ہیں (امام ابو حنیفہ کی رائے ہے کہ اسے ان پانچ مدوں میں سے صرف تین، یعنی یتامی، مساکین اور مسافروں میں، تقسیم کرنا چاہیے)۔ شافعی مذہب کی رو سے خمس کا وہ حصہ جو ابتدا میں رسول کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے لیے مخصوص تھا ملت اسلامیہ کے مفاد کے لیے صرف ہونا چاہیے۔

[مال کے مقابلے میں افراد کو مال غنیمت میں شامل کرنے کی بابت آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے کافی احتیاط سے کام لیا ہے۔ اسی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ عہد نبویؐ اور عہد خلفائے راشدین میں بہت کم جنگی قیدیوں کو لونڈی غلام بنایا گیا۔ گیا۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے حکم خداوندی (۴۷ [محمد]: ۴) کے مطابق غزوۂ بدر میں جنگی

٭ یہ آیہ غزوۂ بدر سے تھوڑے ہی دنوں بعد نازل ہوئی تھی۔

قیدیوں کو فدیہ لے کر چھوڑ دیا اور غزوۂ حنین [رک بہ غزوات] میں تقریباً ۶ ہزار کے قریب جنگی قیدیوں کو بغیر معاوضہ لیے رہا کر دیا۔ بنابریں یہ کہا جا سکتا ہے کہ آپؐ نے اکثر موقعوں پر افراد کو مال غنیمت میں شامل کرنے کی حوصلہ افزائی نہیں کی۔ اسی بنا پر غزوۂ حنین میں فتح کے کئی دن بعد تک آپؐ نے دشمن کے وفد کے آنے کا انتظار کیا۔ صرف چند ایک موقعوں پر بتقاضائے مجبوری کہ دشمن مسلم قیدیوں کو لونڈی غلام بنا لیتے تھے، انتہائی محدود تعداد میں افراد کو مال غنیمت میں شامل کیا گیا].

[مال غنیمت کو ایک بے ترتیب لوٹ مار سمجھنا غلطی ہے۔ قائد جیش اسلامی پوری تنظیم اور دیانت داری سے فتح کے بعد مجاہدین کو مال غنیمت جمع کرنے کی اجازت دیتا۔ اس میں خیانت کرنے سے سختی سے روکا جاتا۔ جب تمام مال جمع ہو جاتا تو پھر دشمن کی طرف سے کسی سفارت کا انتظار کیا جاتا۔ اگر اس سے مایوسی ہو جاتی تو پھر حسب دستور مال کو تقسیم کر دیا جاتا۔ مال غنیمت کی معاشرتی اہمیت یہ تھی کہ ابتدائی اسلامی دور میں مجاہدین کو تنخواہیں اور وظائف نہیں دیئے جاتے تھے۔ اس اجازت کی بدولت ان کی دفاعی و معاشی اخراجات پورا کرنے میں مدد ملتی۔ اسی سے مجاہدین خود اپنی اور اپنے اہل و عیال کی ضروریات کی کفالت کرتے تھے].

اکثر علماے اسلام کے نزدیک مال غنیمت کی تقسیم کے ان احکام کا اطلاق مفتوحہ ممالک کی زمینوں پر نہیں ہوتا (نیز رک بہ فیٔ؛ خراج؛ عشر؛ مالیات؛ علم (معاشیات) وغیرہ).

مآخذ: (۱) تفاسیر قرآن، بذیل ۸ [انفال]: ۱، ۴۱، ۶۹؛ (۲) کتب حدیث و فقہ، کتاب الجہاد؛ (۳) الماوردی: احکام السلطانیة (طبع M. Enger، بون Bonn ۱۸۵۳ء)، ص ۲۱۴، ۲۲۶ ببعد؛ (۴) F. F. Schimdt: *Die Occupatio im Islamsichen Recht*، (*Der Islam*، ص ۳۰۰ ببعد)؛ اور (۵) وہ فہرست مآخذ جو T. W. Juynboll: *Handbuch des Islām Gesetzes*، لائیڈن ۱۹۱۰ء) کے ص ۳۵۵ اور ۳۶۳ پر دیے گئے ہیں: (۶) ابوعبید: کتاب الاموال، اردو ترجمہ ادارہ تحقیقات اسلامیہ، اسلام آباد؛ (۷) یحیٰی بن آدم: کتاب الخراج؛ (۸) ابو یوسف: کتاب الخراج.

(TH. W. JUYNBOLL [و ادارہ])

غنیمت کُنجاہی: محمد اکرم غنیمت کنجاہ میں پیدا ہوا۔ یہ قصبہ گجرات سے مغرب کی طرف سات میل کے فاصلے پر آباد ہے۔ تذکرہ نویسوں نے غنیمت کے سال پیدائش کا ذکر نہیں کیا، صرف یہی بیان کیا ہے کہ غنیمت اورنگ زیب عالمگیر کے عہد (۱۶۵۸-۱۷۰۷ء) میں لاہور کے گورنر مکرم خان کا ندیم تھا۔ مکرم خان کے متعلق تاریخی طور پر اس کی لاہور میں گورنری کی اطلاع کتب تواریخ میں ۸۶-۱۶۸۵ء میں ملتی ہے۔ وہ اس عہدہ کے لیے شہزادہ محمد اعظم کا جانشین ہوا اور اس سے خان جہان بہادر کے بیٹے سپہدار خان نے ۱۵ ذوالحجہ ۱۰۹۷ھ (۲ نومبر ۱۶۸۶ء) کو پنجاب کی حکومت سنبھالی (مآثر عالمگیری، صفحہ ۲۸۳)۔ مکرم خان سے غنیمت کے مخلصانہ مراسم تھے اور وہ ایک عرصہ تک نواب کی مصاحبت میں رہا.

غنیمت کے آباو اجداد شام سے ہجرت کر کے آئے اور کنجاہ میں بس گئے۔ والد کا نام نذر محمد تھا۔ وہ کنجاہ کے مفتی تھے اور دنیوی جاہ و منصب کے علاوہ عالم دین اور صاحب دل بزرگ تھے۔ چچا کا نام شیخ ابوالبقا تھا۔ یہ دونوں بھائی سید العارفین حاجی محمد نوشہ گنج بخش کے مرید اور خلیفہ تھے اور صاحب کشف و کرامات شمار ہوتے تھے.

غنیمت خود لکھتا ہے کہ مجھے بچپن میں پڑھنے لکھنے سے کچھ لگاؤ نہ تھا۔ دن رات کھیل کود اور لہو و لعب میں رہتا۔ اسی اثنا میں مجھے سید صالح محمد صاحب کا مرید ہونے کا موقع ملا۔ سید موصوف حضرت غوث الاعظم شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کی اولاد سے تھے اور گجرات سے چار میل مشرق کو سادہ نامی ایک گاؤں میں رہتے تھے۔

سید صاحب صاحب کمالات بزرگ تھے، چنانچہ ان کے فیض صحبت سے غنیمت کی کایا پلٹ گئی اور تھوڑے ہی عرصے میں اس کی شاعری اور روحانیت کا شہرہ دور دور تک پھیل گیا۔ غنیمت عقیدے کے لحاظ سے سنی المذہب اور قادری سلسلۂ طریقت سے وابستہ تھا۔ حضرت غوث الاعظم سے اس کی گہری وابستگی تھی چنانچہ جب بھی کسی محفل میں اس کے سامنے حضرت غوث الاعظمؒ کا نام لیا جاتا، فوراً سجدہ میں گر پڑتا۔ یہ خبر عالمگیر تک پہنچی تو فوراً طلبی ہوئی۔ شہنشاہ نے پوچھا: ”ہمیں معلوم ہوا ہے جب بھی تمھارے سامنے حضرت غوث الاعظمؒ کا نام لیا جاتا ہے تم سجدے میں گر پڑتے ہو۔ یہ حرکت اسلامی عقیدہ توحید کے منافی ہے۔ کیا تم اس فعل کے جواز میں کوئی دلیل پیش کر سکتے ہو“؟۔ ادھر سے کوئی جواب نہ ملا تو شہنشاہ نے دیکھا کہ غنیمت سجدے میں پڑا ہے۔ حقیقت شناس تھا، مزید تعرض نہ کیا۔

ملکی سیاحت کے دوران غنیمت دلی پہنچا اور وہاں معاصر شعراء بالخصوص سرخوش کی مجالس میں شریک ہوتا رہا۔ غنیمت نے کشمیر کی بھی سیاحت کی۔

غنیمت لاهور میں نواب مکرم خان کے ہاں مقیم تھا کہ مرض الموت میں مبتلا ہوا۔ چھوٹے بھائی کو اطلاع دی تو وہ اسے کنجاہ لے آیا۔ غشی طاری تھی اور حالت غیر۔ غشی میں کسی قدر افاقہ ہوا تو پھر کچھ دیر کے بعد غشی کا دوسرا دورہ پڑا اور روح قفس عنصری سے پرواز کر گئی۔ تاریخ وفات معین طور پر کسی نے نہیں لکھی، البتہ تذکرہ نویس اس پر متفق ہیں کہ وہ گیارھویں صدی هجری کے اواخر میں فوت ہوا (نتائج الافکار، ص ۵۱۲؛ شمع انجمن، ص ۳۵۹).

کنجاہ کے جنوب کی طرف باغ دیوانان کے متصل اس نامور شاعر کا مزار ہے۔ یہ تقریباً ساٹھ سال پہلے بڑی خستہ حالت میں تھا۔ بخشی منظور علی رهتاسی ان دنوں کنجاہ کا تھانے دار تھا۔ اس نے بعض مخیر حضرات کے تعاون اور چند هزار روپوں کے مصرف سے مزار کی مناسب مرمت کرائی۔ اب (بوقت تحریر مقالہ) یہ پھر خستہ حالت میں ہے.

غنیمت نے فارسی میں شعر کہنا شروع کیا تو برصغیر پاکستان و ھند میں اس وقت نظیری نیشاپوری، صائب، کلیم، فغانی، ناصر علی سرھندی، جلال اسیر اور قاسم دیوانہ وغیرہ کی شہرت تھی۔ اس فضا میں غنیمت کا فارسی میں شعر کہہ کر اپنا مقام پیدا کرنا کوئی آسان بات نہ تھی، لیکن حسن اتفاق سے اس جوہر قابل کو ایک ایسا موضوع ہاتھ آ گیا جو اس کے نام کو ابدی زندگی بخش گیا۔ بیشتر تذکرہ نویسوں نے لکھا ہے کہ غنیمت کے مربی نواب مکرم خان کا بیٹا عزیز ایک بھگت باز بنام شاهد کے عشق میں گرفتار ہو گیا اور غنیمت نے اس داستان عشق کو اس طرح نظم کیا کہ وہ شہرت دوام کا مالک بن گیا۔ اس مثنوی کا نام نیرنگ عشق ہے (کلمات الشعراء، ص ۸۲؛ ریاض الفصحاء، ص ۳۷؛ تذکرۂ حسینی، ص ۲۳۰؛ نتائج الافکار، ص ۵۱۲؛ شمع انجمن؛ ص ۲۵۶ اور تذکرۃ الشعراء، ص ۱۹۶)۔ بندرابن داس خوشگو (سفینہ خوشگو) نے لکھا ہے کہ غنیمت چند

دن سیالکوٹ کے فوجدار میرزا زبردست بیگ کے همراه رها۔ انهیں دنوں میرزا کا خلف ارشد میرزا عبدالعزیز ایک رقاص شاهد نامی پر فدا هو گیا۔ غنیمت اس کا دوست اور هم‌عمر تها اور اس نے غنیمت سے فرمائش کی که اس کے معاشقے کو نظم کرے؛ چنانچه غنیمت نے ۱۵۰۰ اشعار پر مشتمل یه مثنوی ۱۰۹۲ھ میں لکهی، ایک دیوان بهی اس کی یادگار ہے، جسے پنجابی ادبی اکیڈیمی لاهور نے مختلف خطی نسخوں سے مرتب کر کے ۱۹۵۸ء میں شائع کیا تها۔

غنیمت اپنے عهد کا اونچے درجے کا غزل گو شاعر تها۔ اس نے فغانی، نظیری، صائب، قاسم دیوانه، ناصر علی سرهندی اور جلال اسیر کے تتبع میں بهی غزلیات کهی هیں۔

مآخذ: (۱) دیوان غنیمت، بتصحیح غلام ربانی عزیز، لاهور ۱۹۸۸ء؛ (۲) بندراین داس خوشگو: سفینهٔ خوشگو، پٹنه ۱۹۵۹ء؛ (۳) محمد افضل سرخوش: کلمات الشعراء، لاهور ۱۹۴۲ء؛ (۴) علی قلی واله داغستانی: ریاض الشعراء، نسخهٔ خطی، دانشگاه پنجاب؛ (۵) غلام همدانی مصحفی: ریاض الفصحاء، دهلی ۱۹۳۴ء؛ (۶) میر حسین دوست سنبهلی: تذکرهٔ حسینی، لکهنؤ ۱۸۷۵ء؛ (۷) قدرت الله گوپاموی: نتائج الافکار، بمبئی ۱۳۳۶ھ؛ (۸) صدیق حسن خان: شمع انجمن، بهوپال ۱۲۹۲ھ۔

(محمد باقر)

الغُوّار: شکسته چونے کے پتهروں والا ایک کوهستانی علاقه، جو اب مشرقی عرب میں تیل پیدا کرنے کا اهم مقام ہے۔ الغوار الهفوف سے تیس کیلومیٹر دور شمال۔ جنوب میں ایک سطح مرتفع پر واقع ہے، جو شمال۔ جنوب کی طرف چلی گئی ہے۔ یه علاقه جس کے شمال میں جو اُم عذق کی گهاٹی ہے، وادی القصور کے جنوب میں پچاس کیلومیٹر تک پهیلا هوا ہے۔ اس کی اوسط چوڑائی بیس کیلومیٹر ہے۔ الغوار میں جو چند کنوئیں هیں، ان میں سے پانی بهت کم نکلتا ہے۔ بدو اس علاقے کو چرائی کے لیے بهی ناموزوں خیال کرتے هیں۔ العضیلیه کے تیل والے مقام کے قریب هی کنوئیں هیں، جهاں مشینوں سے پانی نکالا جاتا ہے۔ ان کنوؤں سے المره اور الدواسر کے قبائل کی قلیل تعداد کو سارے موسم گرما میں پانی بهم پهنچتا ہے۔ درب مزالیج، جو کبهی الاحساء اور مرکزی نجد کے درمیان اونٹوں کے قافلوں کا راسته تها، شمال مشرق سے جنوب مغرب کی طرف الغوار سے هو کر گزرتا ہے۔ اس راستے کے نزدیک هی العثمانیه کا پهاڑ اور غار الشیوخ واقع هیں، جو ممتاز سرحدی نشانات هیں۔ کها جاتا ہے که الغوار، غار کی جمع ہے (جمع = غیران)، جس کے معنی پهاڑی پناه گاه یا غار هیں۔ اسے غور کی جمع بهی بتایا جاتا ہے، جو نشیبی زمین یا وادی کے معنوں میں مستعمل ہے۔ الغوار خاص هی سے تیل نکلتا ہے۔ تیل کی پیداوار کا یه میدانی علاقه شمال میں فزران اور جنوب میں وادی سهباء تک پهیلا هوا ہے، جس کی اوسط چوڑائی بیس کیلومیٹر ہے اور وسعت میں دنیا کے کسی دوسرے تیل والے مقام سے کهیں زیاده ہے۔ یهاں "عربین آئل کمپنی" نے ۱۹۴۸ء میں تیل دریافت کیا تها۔ ۱۹۶۰ء میں تیل کی روزانه پیداوار ۷،۱۵۲۰۰ بیرل تهی، جو کمپنی کی مجموعی پیداوار کا نصف تها۔

مآخذ: J. Lorimer: *Gazetteer of the Persian Gulf, Omon and Central Araiba*، کلکته ۱۹۰۸ - ۱۹۱۵ء، ۲: ۵۸۱ تا ۵۸۲؛ (۲) نقشه تیار کرده U. S. Geoglogical Survey: *Geographic map of the Western Persian Gulf quadrangle*، *Kingdom of Saudi Arabia*، مختلف طبقاتی الارضی تحقیقات، نقشه I-۲۰۸ ب، ۱:۵۰۰۰۰۰، ۱۹۵۸ء۔

(J. MANDAVILLE)

غُوازی : (عربی) رَكْ به غازیة .

غَوث : (دستگیری، نجات) قُطب [رَكْ بآں] کا ایک لقب جو اولیا کے سلسلے میں سب سے اونچے درجے پر فائز ہوتا ہے ۔ یہ لقب اس وقت استعمال ہوتا ہے، جب قطب کا تصوّر بحیثیت دستگیر کیا جائے، لیکن چونکہ یہ خصوصیت قطب کی فطرت میں مضمر ہے، لہٰذا دستگیری اس کے تصوّر میں ہمیشہ شامل ہوتی ہے اور اس طرح یہ قطب ہونے کا ایک لازمی نتیجہ ہے، لیکن بعض لوگوں کا قول ہے کہ غوث کا درجہ قطب سے عین نیچے ہے .

مآخذ : (۱) الجُرجانی : تعریفات (مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۱ھ)، ص ۱۰۹؛ (۲) *Dict. of Tech Terms*، ص ۱۰۹۱، ۱۱۶۷؛ (۳) Lane 'تحت لفظ مذکور' ص ۲۳۰۹ - الف؛ (۴) Hughes : *Dict. of Islam*، ص ۱۳۹ - الف؛ (۵) الهجویری : کشف المحجوب، ترجمہ نکلسن، ص ۲۱۳ .

(D. B MACDONALD)

غُور : ایک پہاڑی علاقہ جو اب افغانستان [رَكْ بآں] میں شامل ہے اور جو ہِلمند کی وادی اور ہرات کے درمیان واقع ہے ۔ یہ علاقہ تقریباً وہی ہے جسے آج کل ہزارستان کہتے ہیں اور جہاں ہزارہ اور ایماک قبائل آباد ہیں ۔ غوریوں [رَكْ بآں] کا نام جو غزنویوں کے بعد برسر اقتدار آئے، اسی علاقے کی نسبت سے ہوا ۔ غور سامانیوں اور غزنویوں کی سلطنت میں شامل رہا ۔ خود غوریوں کو شاہان خوارزم نے مغلوب کیا، پھر کچھ عرصے بعد ساتویں صدی هجری / تیرھویں صدی عیسوی میں یہاں مغلوں کی حکومت قائم ہو گئی اور اس کا دارالحکومت فیروز کوہ تباہ کر دیا گیا ۔ اس کی آبادی جو پہلے ایرانی النسل تھی، اب زیادہ تر منگولی نسل کے باشندوں پر مشتمل ہو گئی اور تاحال یہی صورت قائم ہے (رَكْ تحت مادہ افغانستان) ۔ غور کا نام بتدریج تاریخ کے صفحات سے مٹتا گیا ۔ موجودہ زمانے میں یہ نام مستعمل نہیں رہا .

مآخذ : اسناد کے لیے دیکھیے تحت مادہ فیروز کوہ و غوری . . . .

(M. LONGWORTH DAMES)

الغَوْر : الغَوْر "نشیب" "پہاڑوں کے درمیان نشیبی زمین" جو بسا اوقات عربوں کے ہاں ایک جغرافیائی اصطلاح کے طور پر استعمال ہوا ہے .

مشہور ترین غور فلسطین میں واقع ہے جسے یونانی Αὐλών کہتے تھے، یعنی وہ عمیق کھائی جس میں دریاے اردن بہتا ہے ۔ اس کا جنوبی سرا بحیرہ مُردار کی شکل اختیار کر لیتا ہے عرب جغرافیہ نویسوں نے اس کی حدود یوں بیان کی ہیں کہ اس کے شمال میں طبریہ Tiberias اور جنوب میں زُغَر ہے، بیسان کے شمال کا علاقہ صوبہ الْاُرْدُنّ میں شامل تھا اور باقی فِلسْطِین [رَكْ بآں] میں .

بیان کیا گیا ہے کہ اس ضلع کی آب و ہوا بہت گرم اور مضر صحت ہے اور پانی خراب ہے، لیکن یہاں متعدد چشمے، دریا، کھجوروں کے نخلستان اور دیہات پائے جاتے تھے ۔ یاقوت یہاں کی بڑی پیداوار نیشکر بتاتا ہے اور الادریسی نیل ۔ اریحا (Jericho) کے علاوہ جو اس کا صدر مقام ہے، اس کے حسب ذیل شہروں کا ذکر ملتا ہے، طبریہ، بیسان، عمتا، اور زُغَر ۔ العَربات جو فِلسطین کے غور میں واقع ہے اور جہاں ابن اسحٰق کی روایت کے مطابق (الطّبری، ۱ : ۲۱۲۵، س ۶: اس کے برعکس، ص ۲۱۰۷، س ۱۰ : غور العربات وہ مقام ہے جہاں جنگ اَجنادین سے پہلے عَمرو بن العاص اُرْدُن کے مشرق سے آنے والی فوجوں کے ساتھ آ ملے تھے، غالباً یہ بحیرہ مُردار کے جنوبی سرے پر واقع ہوگا .

۲ - ایک اور غور تہامۃ الیمن، یا غور

تہامة (الفرزدق، طبع Boucher، ص ۲۰، س ۱۲) ہے، جسے بشکل مثنّی غَورا تہامة بھی کہتے ہیں (الطبری ۲ : ۲۱۰، س ۱۱) اس کے بارے میں جغرافیہ نویسوں کے بیانات بہت غیر واضح اور مبہم ہیں؛ بعض اوقات اسے اور تہامة کو ایک ہی مقام تصور کیا جاتا ہے اور کبھی بمایک ضلع کا نام بتایا جاتا ہے جو اس کے قریب واقع تھا ؛ مثلاً قدامہ بن جعفر کے نزدیک یہ علاقہ نجد سے لے کر تہامة کی آخری حدود تک پھیلا ہوا تھا اور البکری کی ایک روایت کے مطابق یہ تہامة (یعنی وہ مقام جو مکّے سے پرے ذات العرق سے دو دن کی مسافت پر واقع ہے) اور السّراب کے درمیان تھا۔

مآخذ : (۱) Bible. Geog. Arab. (طبع de Goejo) ۱ : ۵۹، ۵۸ ببعد، ۲ : ۱۱۱، ۱۱۳، ۷ : ۳۶۶؛ (۲) البکری : Geogr. Wörterbuch (طبع Wüstenfeld)، ص ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۲۲؛ (۳) یاقوت : المعجم (طبع Wüstenfeld)، ۳ : ۸۲۲؛ (۴) Bibl. Geogr. Arab، ۶ : ۲۳۸، الہمدانی : جزیرہ، ص ۴۶، س ۲۴، ص ۴۸، س ۳ و ۶، ص ۲۱۰، س ۱، ص ۲۳۳، س ۱۹؛ (۵) البکری : Geogr. Wörterbuch (طبع Wüstenfeld)، ص ۷، ۱۱، ۳۶، ۸۱۷؛ (۶) یاقوت : المعجم (طبع Wüstenfeld)، ۳ : ۸۲۱۔

(Fr. Buhl)

• **غوری خاندانِ مالوہ** : اس کی بنیاد دہلی کے بادشاہ فیروز شاہ تغلق کے ایک امیر حسین نامی نے رکھی تھی، جس کا لقب دلاور خان تھا اور جسے شہاب الدین محمد بن سام کی نسل سے ہونے کا دعوی تھا۔ فیروز شاہ کے بیٹے محمد شاہ نے دلاور خان کو مالوے کا صوبیدار مقرر کیا تھا اور جب تیمور نے ۱۴۰۱ء میں سلطنت دہلی کا تختہ الٹ دیا تو وہ خود مختار ہو گیا۔ اس نے ۱۴۰۵ - ۱۴۰۶ء میں وفات پائی اور اس کا جانشین اس کا بیٹا ہوشنگ قرار پایا، جس کے متعلق شبہ کیا جاتا ہے کہ اس نے دلاور خان کو زہر دے دیا تھا۔ ہوشنگ نے مانڈو کا قلعہ تعمیر کرایا اور اس کے عہد کا بیشتر حصہ گجرات کی ناکام لڑائیوں میں بسر ہوا۔ ۱۴۲۰ء میں اس نے کھرلہ کی گونڈ ریاست کو مغلوب کر کے اسے اپنا باجگذار بنا لیا اور ۱۴۲۲ء میں جاج نگر کی دور دراز ہندو ریاست پر چڑھائی کر دی اور وہاں سے بہت سا مال غنیمت لے کر واپس ہوا۔ ۱۴۲۳ء میں اس نے گوالیار کا محاصرہ کر لیا لیکن کوئی نتیجہ برآمد نہ ہوا۔ ۱۴۲۸ء میں اس نے شاہ بہمنی اول کو کھرلہ کا محاصرہ اٹھا لینے پر مجبور کیا اور پھر اس کا تعاقب کیا لیکن شکست کھائی۔ ۱۴۳۲ء میں اس نے کالپی کو سر کیا۔ اس کے عہد حکومت کے آخری ایام اس کے بیٹوں کے باہمی جھگڑوں کی وجہ سے بہت تلخ ہو گئے تھے۔ جولائی ۱۴۳۵ء میں ہوشنگ کے انتقال پر اس کا بڑا بیٹا غزنین خان محمّد شاہ کا لقب اختیار کر کے تخت نشین ہوا، لیکن اسے کئی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ محمّد شاہ کی عیاشی اور ان مظالم کے باعث جو اس نے اپنے بھائی بھتیجوں پر ڈھائے تھے، اس کی رعایا اس کے خلاف ہو گئی۔ علاوہ ازیں وہ اپنے بااثر عم زاد اور نسبتی بھائی محمود خان خَلج سے بھی جھگڑ بیٹھا، جس نے اسے تخت حاصل کرنے میں مدد دی تھی۔ محمود خان نے اسے زہر دلوا دیا، اور امرائے سلطنت نے محمد شاہ کے بڑے بیٹے مسعود کی بادشاہت کا اعلان کر دیا جو محض تیرہ سال کا تھا، لیکن مسعود اور اس کا بھائی عمر خان وہاں سے بھاگ نکلے اور جب محمود کے باپ ملک مغیث نے تخت پر بیٹھنے سے انکار کر دیا تو خود محمود نے اس پر غاصبانہ قبضہ جما لیا اور اس طرح ۱۴۳۶ء میں غوریوں کی سلطنت خلجیوں کے ہاتھ آ گئی۔

مآخذ: (۱) فرشتہ؛ (۲) طبقات اکبری۔

(T. W. HAIG)

• **غوری**: ملوک غور کے خاندان کو ایک عالی نسب ایرانی نسل سے ہونے کا دعوی تھا۔ انھوں نے شنسب کی نسبت سے، جس کے بارے میں قیاس کیا جاتا ہے کہ وہ ضحّاک کی اولاد میں سے تھا شنسبانی کا نام اختیار کیا، لیکن صفاریوں کے زمانے سے پہلے، یعنی جب یعقوب بن لیث نے زمینداور اور بست پر حملہ کیا تھا، ان کی اصل تاریخ کا کچھ پتا نہیں چلتا۔ اس زمانے میں غور کا پہاڑی علاقہ (جسے بعض اوقات مندیش بھی کہتے ہیں) سوری نام کے ایک ملک کے ماتحت تھا۔ یہاں کے لوگ اس وقت تک مشرف باسلام نہیں ہوے تھے۔ روضۃ الصفا میں سوری کے بیٹے محمّد کے بارے میں جس پر محمود غزنوی نے حملہ کیا تھا، لکھا ہے کہ وہ اپنے (اسلامی) نام کے باوجود ابھی تک مشرک تھا، اور العتبی اسے ہندو کہتا ہے۔ محمود نے اس کا قلعہ ۴۰۰ھ/۱۰۰۹ء میں فتح کیا اور اسے قید کرکے اپنے ہمراہ لے گیا۔ کہا جاتا ہے کہ وہیں قید میں وہ زہر کھا کر مر گیا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے بیٹے ابو علی نے جسے محمود نے اس کی جگہ مسند حکومت پر بٹھایا تھا، اسلام قبول کر لیا تھا، اور بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے مساجد بھی تعمیر کروائی تھیں۔ باایں ہمہ غزنہ میں مسعود کی تخت نشینی کے بعد ابو علی کے بھتیجے عباس نے اسے گرفتار کرکے قید کر دیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ عباس ایک طاقتور حکمران تھا۔ اس نے مندیش کے پہاڑوں میں اپنے لیے ایک مضبوط قلعہ تعمیر کروایا۔ بیہقی کے بیان کے مطابق خود مسعود نے سرداران غور ابوالحسن اور ورمیش نامی کے خلاف فوجی کارروائیاں کیں، لیکن محمّد، ابو علی یا عبّاس کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا گیا۔ اس کی وجہ غالبا یہ تھی کہ اس زمانے میں غور کے متعدّد قبائل مختلف سرداروں کے ماتحت تھے اور کوئی مرکزی حکومت قائم نہیں تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ عباس سلطنت غزنہ کے زیر اقتدار حکومت کرتا رہا، حتّٰی کہ سلطان ابراہیم نے اسے معزول کرکے اس کے بیٹے محمّد کو اس کی جگہ بٹھا دیا۔ اس کے نسبۃً پر امن عہد میں بھی جب کہ سلجوقیوں کے حملے رک گئے تھے، غزنوی بادشاہوں میں ابھی اتنی طاقت باقی تھی کہ پہاڑی سرداروں کو اپنا مطیع و منقاد بنائے رکھیں۔ جن ملوک نے محمّد کی جگہ سنبھالی وہ قطب الدّین حسن اور عزالدّین حسین تھے۔ مؤخرالذّکر کا ۵۰۱ھ/۱۱۰۷ء میں سلجوق بادشاہ سلطان سنجر سے ٹکراؤ ہوا اور وہ گرفتار کر لیا گیا لیکن دو سال بعد اسے رہا کر دیا گیا (یہ عجیب بات ہے کہ یہی کہانی علاءالدین حسین جہانسوز کے بارے میں بھی بیان کی جاتی ہے اور چونکہ دونوں حسین کے نام سے مشہور تھے، اس لیے ممکن ہے کہ التباس ہو گیا ہو۔ اس کے بعد اس کی وفاداری بٹ کر رہ گئی، یعنی ایک طرف تو وہ مغرب کے حکمرانوں یعنی سلجوقیوں کی اطاعت کا دم بھرتا تھا اور دوسری جانب مشرق کے غزنویوں کو اپنا فرمانرواے اعلٰی تسلیم کرتا تھا۔ ۴۹۳ھ/۱۰۹۹ء میں مسعود سوم نے اسے غور کا سردار اعلٰی ہونے کی توثیق کر دی، اس کے عہد کے بعد یہ خاندان غور اور بامیان کی دو شاخوں میں تقسیم ہو گیا۔ فصیحی کے بیان کے مطابق عزّالدین ۵۴۵ھ/۱۱۵۰ء میں فوت ہوا تھا، لیکن جیسا کہ صاف ظاہر ہے یہ بہت بعد کی تاریخ ہے۔ اس کا بیٹا سیف الدّین سوری اس کی جگہ سردار اعلٰی بنا، کیونکہ وہ اس کے ان تمام بیٹوں میں سب سے بڑا تھا جو ایک بلند مرتبہ خاتون کے بطن سے تھے۔ تاہم ان کا ایک اور بڑا بھائی فخر الدّین مسعود بھی تھا جو ایک ترک عورت کے

بطن سے تھا۔ ایک اور بھائی قطب الدین محمد تھا جو ایک کنیز کے بطن سے تھا۔ سوری نے اپنے باپ کے ملک کو (اپنے بھائیوں میں) تقسیم کر دیا۔ غور کے پہاڑی علاقے کا ایک حصہ جسے ورشادہ کہتے تھے (غالباً وہی علاقہ ہے جسے آج کل تیمنی کہتے ہیں) قطب الدین کو دے دیا۔ اس نے وہاں قلعہ فیروز کوہ کی بنیاد رکھی اور ملک الجبال کے نام سے مشہور ہوا۔ فخر الدین کو طخارستان کے ساتھ بامیان کا شمالی علاقہ اور طبقات ناصری کی رو سے شغنان نیز وخش اور بدخشان کی سرحد تک کا ملک مل گیا، لیکن ظاہر ہے کہ اس علاقے کے دور دراز حصوں میں اس کا اقتدار لازمی طور پر بہت ہلکا ہوگا۔ اصل غوری خاندان کا حال بیان کرنے سے پہلے یہاں بامیان کی آیندہ تاریخ مختصر طور پر بیان کر دینا چاہیے۔ فخر الدین کے بعد شمس الدین محمد اس کا جانشین ہوا، کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنا حلقۂ اقتدار بلخ اور بدخشان تک وسیع کر لیا اور طخارستان کو جو اس سے پہلے صحیح معنوں میں مفتوح نہیں ہوا تھا، مغلوب کر لیا۔ اس نے اپنے چچاؤں کی منظوری سے جو غزنہ میں حکومت کر رہے تھے اور جنھوں نے جیسا کہ آپ آگے چل کر دیکھیں گے، اس دوران میں بڑا اقتدار حاصل کر لیا تھا، اس نے سلطان کا لقب اختیار کر لیا۔ ٥٨٨ھ/ ١١٩٢ء میں اس کا بیٹا بہاء الدین سام اس کا وارث ہوا، اور ٦٠٢ھ/ ١٢٠٥ تک تادم مرگ (معزالدین محمد بن سام کے قتل کے چند روز بعد ہی) حکومت کرتا رہا۔ اس کے بیٹے جلال الدین علی نے اس کے بعد عنان حکومت سنبھالی اور اپنے بھائی علاء الدین کو غزنہ فتح کرنے میں مدد دی، اور خود بھی بہت سا مال غنیمت حاصل کیا۔ جب یلدز نے علاء الدین کو غزنہ سے نکال دیا تو جلال الدین نے ایک بار پھر فوج جمع کی۔ کہا جاتا ہے کہ یہ فوج غوری، غُز اور ییتو (یا مشرقی ترک) قبائل پر مشتمل تھی، لیکن اس مہم میں وہ کامیاب نہ ہو سکا۔ یلدز نے اسے قید کر لیا، لیکن بعد ازاں اسے رہا کر دیا گیا۔ اس نے بامیان پر جسے اس دوران میں اس کے چچا علاء الدین مسعود نے لے لیا تھا، دوبارہ قبضہ کر لیا۔ جلال الدین علاء الدین خوارزم شاہ کے حملے تک حکومت کرتا رہا، جب کہ اسے شکست ہوئی اور ٦١٢ھ/١٢١٥ء میں اسے موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ بہاء الدین اور جلال الدین بڑے اہم فرمانروا گزرے ہیں۔ وہ شنسبانی نسل کے آخری بادشاہ تھے، جنھیں حقیقی اقتدار حاصل تھا۔ ان دونوں کے سکے معروف ہیں۔ اب ضروری ہے کہ ہم سیف الدین سوری کے بیان کی طرف لوٹیں اور اس خاندان کی بڑی شاخ کی سرگزشت جاری رکھیں۔

یہ بات کچھ اچھی طرح سے واضح نہیں ہوتی کہ غوری ملوک کی بغاوت کا آغاز کیسے ہوا، لیکن بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ملک الجبال نے اپنے سوتیلے بھائیوں سے لڑ جھگڑ کر بہرام شاہ کے پاس غزنہ میں پناہ لے لی تھی۔ ممکن ہے کہ اس کا تعلق بہرام شاہ اور سنجر کی باہمی عداوت سے ہو جو غوری ملوک پر ڈورے ڈالتا رہا تھا۔ بہر حال وجہ کچھ بھی ہو [امر واقعہ یہ ہے کہ] بہرام شاہ ملک الجبال سے بدظن ہو گیا اور اس نے اسے ٥٣١ھ/ ١١٣٦ء میں زہر دے کر مار ڈالا۔ اس خبر کے سنتے ہی سوری نے غزنہ پر چڑھائی کر دی اور اسے فتح کر لیا۔ بہرام شاہ کُرّم میں ہٹ آیا اور وہاں افغانوں اور خلجیوں کی ایک فوج جمع کر لی۔ اس دوران میں سوری نے اپنے سلطان غزنہ ہونے کا اعلان کر دیا اور غور کی حکومت اپنے بھائی بہاء الدین سام کے سپرد کر دی، لیکن بہرام شاہ کی آمد کی اطلاع پا کر غزنہ کے سرکردہ لوگ

اس کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے ۔ اس نے چاہا کہ غور کی جانب پسپا ہو جائے، لیکن دشمنوں نے اسے گھیر کر گرفتار کر لیا اور موت کے گھاٹ اتار دیا۔

اس کا بھائی بہاءالدین سام ۵۴۴ھ / ۱۱۴۹ء میں اس کا جانشین ہوا ۔ اس نے اس کی عدم موجودگی میں ہی غور کی حکومت سنبھال لی تھی اور فیروز کوہ کے نامکمل شہر اور قلعے کی تعمیر مکمل کر لی تھی، جسے ملک الجبال غزنہ جانے سے پہلے یونہی چھوڑ گیا تھا ۔ سوری کی موت کی خبر پاتے ہی اس نے لشکر جمع کیا اور غزنہ کی جانب کوچ کر دیا، لیکن راستے میں وہ کیدان کے مقام پر اپنے سن جلوس ہی میں وفات پا گیا ۔ اس کی جگہ اس کا بھائی علاءالدین حسین تخت نشین ہوا اور اس نے اپنے بھائیوں کا انتقام لینے کا بیڑا اٹھایا ۔ زمینداور کے میدانی علاقے میں تنین آباد کے نزدیک بہرام شاہ کی فوج نے اس کا مقابلہ کیا ۔ بہرام کا بیٹا دولت شاہ مارا گیا اور اس کی فوج کو شکست ہوئی ۔ وقائع نویسوں نے علاءالدین حسین کی فوج کے دو بہادروں کی جانبازی کا ذکر بڑی تفصیل سے کیا ہے ۔ ان دونوں کا نام خرمیل تھا اور وہ بہرام شاہ کے جنگی ہاتھیوں سے جا بھڑے تھے۔ غزنہ کے قریب بہرام شاہ کے لشکر نے دوبار مزاحمت کی کوشش کی لیکن علاءالدین نے انہیں پسپا کر کے غزنہ پر قبضہ کر لیا اور ہیبت ناک انتقام لیا؛ شہر کو تاخت و تاراج کر دیا گیا اور اہل شہر کا قتل عام ہوا ۔ خاندان غزنویہ کے آخری بادشاہوں کی ہڈیاں ان کی قبروں سے نکال کر جلا دی گئیں ۔ اسی خوفناک واقعے کی وجہ سے علاءالدین کو ”جہانسوز“ کا لقب ملا ۔ اس نے غزنہ پر قبضہ قائم رکھنے کی کوشش نہیں کی، کیونکہ اسے اپنی سلطنت کے مغربی حصے پر سلجوق سلطان سنجر کی طرف سے حملے کا خطرہ محسوس ہو رہا تھا ۔ بعض وقائع نگار اس بات پر زور دیتے ہیں کہ سقوط غزنہ سے پیشتر بہرام شاہ وفات پا چکا تھا اور اس کی جگہ خسرو شاہ تخت نشین تھا، لیکن یہ غیر اغلب ہے ۔ طبقات ناصری کا مصنف بیان کرتا ہے کہ اس نے علاءالدین کی روانگی کے بعد غزنہ کو دوبارہ لے لیا تھا ۔ علاءالدین نے غزنہ سے چل کر بست کے راستے کوچ کیا ۔ اس شہر کو اس نے یکسر تباہ کر ڈالا ۔ اس وقت سے لے کر اب تک اس کے محض کھنڈر ہی نظر آتے ہیں ۔ بعد ازاں اس نے کچھ عرصے تک اپنے دارالحکومت فیروز کوہ میں قیام کیا، تاآنکہ سنجر کے حملے نے اسے پھر میدان میں آنے پر مجبور کر دیا ۔ دونوں فوجوں کا مقابلہ ناب میں ہوا، جو ہری رود کی وادی میں واقع ہے ۔ علاءالدین کے ترک، خلج اور غز دستوں نے اس کا ساتھ چھوڑ دیا ۔ غوریوں کو شکست ہوئی اور علاءالدین اسیر ہو گیا ۔ کچھ وقت گزرنے پر اس نے سنجر کی عنایت و شفقت حاصل کر لی جس نے اسے غور کا تخت دوبارہ عطا کر دیا ۔ علاءالدین نے ازسرنو اپنی حکومت قائم کی اور وادی مرغاب (غرجستان) اور تولک کا مستحکم قلعہ فتح کر کے اپنی سلطنت شمال کی جانب وسیع کر لی ۔ غالباً سلطنت میں یہ وسعت اس وجہ سے ممکن ہو سکی کہ غزوں نے سنجر کو شکست دے کر اسے گرفتار کر لیا تھا ۔ علاءالدین جب ۵۵۱ھ / ۱۱۵۶ء میں فوت ہوا، تو وہ اس وقت ہرات میں تھا ۔ اس کا بیٹا سیف الدین محمد فیروز کوہ میں اس کا جانشین بنا ۔ اس نے سام کے دو بیٹوں، یعنی غیاث الدین اور معزالدین کو جنہیں اس کے باپ نے قید کر رکھا تھا، رہا کر دیا ۔ اس نے ملاحدہ [اباحتیہ یا قرامطہ] کے خلاف بھی داروگیر کا سلسلہ جاری کر دیا، جو علاءالدین کے عہد میں کافی زور پکڑ گئے تھے ۔ [تخت نشین ہونے کے] تھوڑے عرصے بعد ہی اسے غزوں کے حملوں کو روکنے کے لیے

نکلنا پڑا جو روز بروز طاقتور ہوتے جا رہے تھے۔ مرو کے نزدیک ۵۵۸ھ/ ۱۱۶۳ء میں غزوں سے لڑائی ہوئی جس میں اسے شکست ہوئی اور وہ میدان جنگ میں مارا گیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی موت اس کے سپہ سالار ابوالعباس کی غداری کی وجہ سے واقع ہوئی کیونکہ وہ اس سے اپنے بھائی ورمیش کا انتقام لینا چاہتا تھا، جسے سیف الدین نے از راہ حسد مار ڈالا تھا۔ اس وقت غیاث الدین بن سام اس کے ہمراہ تھا۔ فوج اسے فیروز کوہ میں واپس لے آئی اور تخت پر بٹھا دیا۔ معزالدین جو فخرالدین کے ساتھ بامیان میں تھا، اپنے بھائی سے آملا اور اس کا دست راست بن گیا۔ انہوں نے بہت جلد ابوالعباس کو موت کے گھاٹ اتار دیا، پھر انہیں اپنے چچا فخرالدین کے حملے کا مقابلہ کرنا پڑا جس کی امداد ہرات کا حاکم تاج الدین یلدز کر رہا تھا۔ فخر الدین سمجھتا تھا کہ غور کے علاقوں پر اس کے بھتیجے کا نہیں بلکہ خود اس کا حق ہے، چنانچہ اس نے فرمانروایان ہرات (یلدز) و بلخ (کماج) کی حمایت حاصل کر لی جو یقینا ترک سردار تھے۔ سلوک غور نے وادی ہری رود میں راغ زربر کے مقام پر ان کی فوج کا مقابلہ کیا اور انہیں شکست دی۔ یلدز اور کماج دونوں مارے گئے۔ کماج کا سر فخرالدین کے پاس بھیج دیا گیا۔ شکست خوردہ چچا کا اس کے بھتیجوں نے بڑے طعن آمیز طریقے سے استقبال کیا اور ۵۵۹ھ/۱۱۶۳ء میں اسے دوبارہ بامیان کے علاقے پر بحال کر دیا۔ اس سے فراغت پا کر غیاث الدین نے اپنے ملک کے دوسرے حصوں کو حملہ آور غزوں کے پنجے سے آزاد کرانے کی طرف متوجہ ہوا۔ غزوں نے ایک سال قبل سیف الدین محمد کی وفات کے بعد غزنہ پر قبضہ جما لیا تھا اور وہ ۵۶۹ھ/ ۱۱۷۳ء تک اس پر قابض رہے، تاآنکہ معزالدین نے آ کر انہیں مغلوب کر لیا اور غزنویوں کے پرانے دارالحکومت پر قبضہ جما لیا۔ غزنوی خاندان کے آخری بادشاہوں نے غزنہ کو خیر باد کہہ کر لاہور کو اپنا صدر مقام بنا لیا تھا۔ اب غیاث الدین نے اپنے بھائی معزالدین کو غزنہ کا سلطان بنا دیا اور خود اس سلطنت کے فرمانروائے اعلی کی حیثیت سے غور کی اصل حکومت پر قابض رہا۔ یہ بات سکوں سے بھی ثابت ہوتی ہے جن پر غیاث الدین کو السلطان الاعظم اور معزالدین کو السلطان المعظم لکھا جاتا تھا۔ غیاث الدین نے بذات خود ہرات پر چڑھائی کی جو سلطان سنجر کے ایک ترک غلام طغرل نامی کے قبضے میں چلا گیا تھا۔ غیاث الدین نے یہ شہر ۵۷۱ھ / ۱۱۷۵ء میں فتح کر لیا، لیکن اس میں شبہ نہیں کہ طغرل نے اسے دوبارہ چھین لیا اور ۵۸۸ھ/ ۱۱۹۲ء تک، یعنی جب تک اس کا قطعی طور پر قلع قمع نہیں کر دیا گیا، وہ اس پر قابض رہا۔ غیاث الدین کو سجستان کے ملک تاج الدین حرب کی وابستگی بھی حاصل ہو گئی اور حرب نے اس کے اقتدار اعلی کو تسلیم کر لیا۔ لیکن ریورٹی Raverty نے طبقات ناصری کا ترجمہ کرتے ہوئے، ص ۱۹۲ پر ایک حاشیے میں یہ تحریر کیا ہے کہ اس کے سکوں پر سلطان غیاث الدین کا نام ضرب ہوتا تھا جو امر واقعہ نہیں ہے (رک بہ *B. M. Cat Oriental Coins. Additions*، ج ۱ تا ۴، ص ۲۶۸)۔ معزالدین نے غزنہ میں اپنا اقتدار اچھی طرح جما لینے کے بعد ہندوستان پر چڑھائیوں کا سلسلہ شروع کر دیا، جہاں لاہور میں ابھی تک غزنوی سلطان خسرو ملک حکومت کر رہا تھا اور ملتان پر قرامطہ، جنہیں محمود نے نکال دیا تھا، دوبارہ قابض ہو گئے تھے۔ معزالدین نے ۵۷۱ھ/ ۱۱۷۵ء میں ملتان اور اس کے فورا بعد اوچ [رک بہ اچ] فتح کر لیا۔ اوچ پر بھٹی قبیلے کا ایک راجا حکومت کر رہا تھا اور فرشتہ کی روایت کے مطابق معزالدین

نے راجا کی بیوی سے ساز باز کر کے اس شہر کو فتح کیا تھا۔ ۵۷۴ھ میں اس نے نہروالہ (ساحل گجرات پر، انہلواڑہ) کے راجا بھیم دیو پر چڑھائی کی، مگر شکست کھائی اور مجبوراً پسپا ہوگیا۔ ۵۷۵ھ/۱۱۷۹ء میں اس نے پشاور پر قبضہ کیا اور خسرو ملک کو لاہور میں بھی خطرہ لاحق ہوتا نظر آنے لگا۔ ۵۷۸ھ/۱۱۸۲ء میں وہ پھر جنوب کی طرف بڑھا اور اس نے دیبل فتح کیا، جو سندھ میں ساحل سمندر پر واقع تھا۔ ۵۸۲ھ/۱۱۸۶ء یا اس سے اگلے سال اس نے خسرو ملک کو شکست دی اور لاہور پر قبضہ کر لیا [رک بہ غزنوی]۔ اس کے بعد غوری بادشاہ، سلطان محمود کے خاندان کے بچے کھچے آثار کو تباہ کرنے کے بعد اپنے آپ کو اس کی ساری سلطنت کا وارث سمجھنے لگے۔ ۵۸۸ھ/۱۱۹۲ء میں معزالدین نے خوارزم شاہ کے ایک بیٹے سلطان شاہ کا حملہ پسپا کرنے میں اپنے بھائی کی مدد کی۔ سلطان شاہ نے دریاے مرغاب کے کنارے رود بار کے مقام پر شکست کھائی۔ ہرات کا طغرل جو سلطان شاہ سے مل گیا تھا، اس لڑائی میں مارا گیا، اسی سال بدنصیب خسرو ملک کو بھی ہمیشہ کی نیند سلا دیا گیا۔ ۵۹۵ھ/۱۱۹۹ء یا اگلے سال اس نے خوارزم شاہیوں کے ہاتھ سے نیشا پور چھین لیا، لیکن اس پر زیادہ عرصہ حکومت قائم نہ رہ سکی، اور علاءالدین بن تکش خوارزم شاہ کی ترقی پذیر طاقت خراسان میں بہت جلد غالب آ گئی، تاہم غیاث الدین اور معزالدین نے جب تک وہ زندہ رہے، اسے آگے نہ بڑھنے دیا اور معزالدین ہندوستان میں فتوحات حاصل کرتا رہا۔

غیاث الدین نے ۵۹۹ھ/۱۲۰۲ء میں ہرات میں وفات پائی اور اپنے پیچھے ایک بہت وسیع سلطنت چھوڑ گیا۔ اس کا بھائی معزالدین [غیاث الدین محمد غوری] ان دنوں خراسان میں تھا؛ تخت نشین ہونے کے بعد اس نے غور کی حکومت اپنے عم‌زاد بھائی ضیاءالدین کو دے دی، جس نے علاءالدین محمد کا نام اختیار کر لیا۔ معز الدین اپنے بھائی کی زندگی ہی میں آخری غزنوی بادشاہ کو مغلوب کرنے کے بعد سے ہندوستان میں ایک سلطنت قائم کرنے کی کوشش کرتا رہا تھا۔ ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء میں لاہور فتح کرتے ہی اس نے دریاے ہاکرا کے کنارے بھٹنڈہ کا مضبوط قلعہ تسخیر کیا اور وہاں کا انتظام ضیاء الدین کے سپرد کر کے دہلی کے راجا پر حملہ کرنے کے لیے دریاے جمنا کی جانب بڑھا (یہاں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ اس زمانے کی متعدد تواریخ میں معزالدین کو اس کے ابتدائی نام شہاب الدین سے یاد کیا گیا ہے)۔

محمود کے حملوں کے وقت سے گھڑوار خاندان کے ماتحت جو پرتھی ہارا خاندان کے وارث قرار پائے تھے، قنوج کی ریاست نے کسی حد تک اپنی گذشتہ خوشحالی دوبارہ حاصل کر لی تھی۔ دہلی جو ابھی حال ہی میں بسایا گیا تھا، اسے کچھ عرصہ پیشتر چوہانوں نے جن کا صدر مقام اجمیر تھا، توماره یا تورا قبیلے سے چھین لیا تھا۔ معزالدین کے حملے کے وقت چوہان راجا پرتھوی راج تھا، جسے عام طور پر راے پتھورا کہا جاتا ہے۔ اس کی شادی قنوج کے راجا کی بیٹی سے ہوئی تھی، جسے وہ بھگا کر لے آیا تھا۔ وہ ایک بہادر اور کامیاب سپاہی تھا۔ عوامی گیتوں میں اس کا نام آج تک آتا ہے۔ شمال مغرب سے آنے والے حملہ آور کے راستے میں دہلی اور اجمیر کی ریاست حائل تھی اور ملک کے مشرقی علاقوں کو فتح کرنے سے پہلے اسے مغلوب کرنا ضروری تھا۔ اس لیے معزالدین کی تمام تر کوششیں اسی ریاست پر مرکوز ہوگئیں۔ کسی حد تک پرتھوی راج بھی برابر کی ٹکر کا حریف ثابت ہوا۔ پرتھوی راج نے اپنے بھائی گوبند راے

(یا کھانڈا راے) حاکم دہلی کے ہمراہ تراوڑی کے میدان میں اس کا مقابلہ کیا۔ گھمسان کا رن پڑا جس میں معزالدین گوبند راے کے ہاتھ سے زخمی ہوا اور اس کے خلجی سپاہیوں میں سے ایک نے بڑی مشکل سے اس کی جان بچائی۔ اس کی فوج کو شکست ہوئی اور وہ لاہور کی جانب پسپا ہو جانے پر مجبور ہو گیا۔ پرتھوی راج بھٹنڈہ کی طرف بڑھا اور اس کا محاصرہ کر لیا، لیکن ۵۸۸ھ/ ۱۱۹۲ء میں معزالدین پھر میدان جنگ میں آ پہنچا۔ پرتھوی راج جس نے ابھی ابھی بھٹنڈہ فتح کیا تھا، یہ خبر سنتے ہی واپس ہوا اور تراوڑی میں اپنی پرانی جگہ پر ڈیرا ڈال دیا۔ (تراوڑی کو بعض وقائع نویسوں نے ترائن اور بعض نے تلاوڑی لکھا ہے، لیکن اصل نام تراوڑی ہی ہے اور فرشتہ کے زمانے میں اسی نام سے مشہور تھا، یہ مقام کرنال اور تھانیسر کے درمیان واقع ہے)۔ یہاں اس پر معزالدین نے پھر حملہ کیا، اس بار اسے مکمل فتح حاصل ہوئی۔ گوبند راے میدان جنگ میں اور پرتھوی راج تعاقب کے دوران میں مارا گیا۔ اس لڑائی سے ساری مدافعانہ قوتیں تباہ ہو گئیں۔ جنوب میں اجمیر تک سوالک کا تمام علاقہ جس میں ہانسی اور سرستی (موجودہ سرسہ) بھی شامل تھے، فاتح کے قبضے میں آ گیا۔ سلطان اپنی فتوحات کی تکمیل کے لیے اپنے سپہ سالار قطب الدین ایبک کو یہاں چھوڑ کر غزنہ واپس چلا گیا۔ اس سپہ سالار نے بہت جلد میرٹھ اور اگلے ہی سال دہلی فتح کر لیا۔ ۵۹۰ھ/۱۱۹۳ء میں معزالدین پھر میدان میں اترا اور قنوج کی جانب بڑھا۔ اس کا مقابلہ راجہ جے چند سے اٹاوہ کے نزدیک چندوار کے مقام پر ہوا، جو قنوج سے زیادہ فاصلے پر نہیں ہے اور دریائے جمنا کے کنارے واقع ہے۔ جے چند لڑائی میں مارا گیا اور ۳۰۰ ہاتھی فاتح کے ہاتھ لگے۔ اگلے سال اس نے تھنکیر (موجودہ بھیانہ) فتح کیا اور اسکے بعد ہی گوالیار کی باری آ گئی۔ قطب الدّین نے ریاست اجمیر کے جنوب میں آجین اور انہلواڑہ میں فتوحات کا سلسلہ جاری رکھا۔ یہاں بھیم دیو کو جس نے ایک بار معزالدّین کو پسپا کر دیا تھا، شکست دے دی گئی۔ ایک اور سپہ سالار اختیار الدّین خلجی نے بہار میں میدان کارزار گرم کر رکھا تھا، اس نے بہار فتح کر لیا۔ اس نے نودیہ (ندیہ) پر بھی قبضہ کر لیا اور وہاں کے راجا راے لکھمنیا کو وہاں سے نکال دیا۔ راجہ نے بنگ (بنگال) میں جا کر پناہ لی۔ اب لکھنوتی اسلامی حکومت کا صدر مقام قرار پایا۔ ۵۹۹ھ/ ۱۲۰۲ء میں قطب الدّین نے کالنجر بھی فتح کر لیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان مؤخرالذکر فتوحات میں معزالدین نے بذات خود حصہ نہیں لیا تھا۔ دراصل اس زمانے میں وہ اپنے بھائی غیاث الدّین کے ہمراہ خراسان کے معاملات میں الجھا ہوا تھا اور خوارزم شاہوں کی بڑھتی ہوئی طاقت کو روکنے میں مصروف تھا۔ جب اس کے بھائی نے ۵۹۹ھ / ۱۲۰۲ء میں وفات پائی تو وہ خراسان میں تھا۔ اب وہ فرمانرواے اعلٰی کی حیثیت سے جانشین ہوا۔ ۶۰۱ھ/ ۱۲۰۴ء میں اس نے ایک زبردست لشکر منظم کیا، تاکہ خوارزم پر حملہ کر کے علاءالدین محمد کی غارت گری کا خاتمہ کر دے۔ لیکن اسے کامیابی نصیب نہ ہوئی اور دشمن کے تعاقب سے بچتا ہوا پیچھے ہٹ آیا۔ عزالدین حسین اس کا ایک ممتاز ترین ملک اسے چھوڑ کر بھاگ گیا اور کچھ عرصے کے لیے معزالدین کو بے انتہا خطروں سے دوچار ہونا پڑا۔ وہ اپنی بچی کھچی تباہ شدہ فوج کے ساتھ غزنہ کو لوٹا۔ اس کے بعد پنجاب کے بعض قبائل خصوصاً لاہور کے قریب کھوکھروں نے شورش برپا کر دی۔ یہ وہی قوم تھی جس نے خسرو ملک کی مخالفت میں

معزالدین کا ساتھ دیا تھا۔ سلطان نے پنجاب پہنچ کر اس قوم کی سرکوبی کی۔ یہاں سے واپسی کے وقت جب وہ دریاے سندھ کے کنارے دَمْیَک میں خیمہ زن تھا تو ایک جنونی شخص نے جو ملاحدہ سے تعلق رکھتا تھا، اسے قتل کر دیا کیونکہ اپنے ابتدائی دور حکومت میں اس نے اس فرقے پر بہت سختی کی تھی۔ اس حرکت کا الزام کھوکھروں پر بھی لگایا جاتا ہے اور ناموں کے التباس کی وجہ سے اس کی ذمہ‌داری گکھڑوں پر بھی عائد کی جاتی ہے، لیکن طبقات ناصری سے جو سب سے زیادہ مستند کتاب ہے مندرجہ بالا بیان ہی کی تائید ہوتی ہے۔

معزالدین کی وفات سے غوری سلطنت کے ٹکڑے ٹکڑے ہو گئے۔ ہندوستان میں اقتدار ترک غلاموں اور فوجی سرداروں کے ہاتھ میں چلا گیا قطب الدین ایبک بدستور دہلی میں جما رہا اور تاج الدین یلدز نے جو کُرّمان (وادی کُرّم) میں تھا غزنہ پر قبضہ جما لیا اور بامیان کے غوری ملوک کو شکست دی۔ غیاث الدین محمد کا بیٹا غیاث الدین محمود غور کے سردار اعلیٰ کی حیثیت سے جانشین ہوا جس کی اہمیت اب اتنی ہی باقی رہ گئی تھی جتنی اسے آغاز سلطنت کے وقت حاصل تھی۔ اس نے علاء الدین کو، جسے معزالدین نے وہاں مامور کر رکھا تھا، معزول کر کے قید کر دیا۔ سلطان محمود بدستور فیروز کوہ میں حکومت کرتا رہا اور اس نے خوارزم شاہ کی درخواست پر اس کے بھائی علی شاہ کو وہاں قید کر لیا۔ وہ ٦٠٩ھ/ ١٢١٢ء میں علی شاہ کے حامیوں کے ہاتھوں مارا گیا۔ اس کا بیٹا بہاء الدین اس کا جانشین قرار پایا اور شاہِ خوارزم کی خواہش کے علی الرغم علی شاہ کو رہا کر دیا گیا۔ اس پر شاہ خوارزم نے حملہ کر کے فیروز کوہ پر قبضہ کر لیا اور غور کا سارا علاقہ اپنی سلطنت میں شامل کر لیا۔ خوارزم کے شاہی اقتدار کے ماتحت جہانسوز کا ایک بیٹا علاء الدین اتسز براے نام بادشاہ مقرر کر دیا گیا۔ اس پر تاج الدین یلدز کے حکم سے ٦١١ھ/ ١٢١٤ء میں غزنہ کی فوجوں نے حملہ کیا اور اسے مار ڈالا۔ یلدز نے علاء الدین محمد کو جسے ٦٠٢ھ میں قید کر دیا گیا تھا دوبارہ براے نام بادشاہ بنا دیا، لیکن اگلے ہی سال یلدز کی وفات کے بعد اس نے خوارزم شاہ کے سامنے ہتھیار ڈال دیے۔ ٦١٢ھ/ ١٢١٥ء میں اسے خوارزم لے جایا گیا، جہاں کچھ مدت بعد وہ فوت ہو گیا۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، اسی سال خوارزم شاہ نے خاندان غوری کی اس شاخ کا خاتمہ کر دیا جو بامیان میں موجود تھی اور اس طرح یہ خاندان صفحۂ ہستی سے مٹ گیا۔

غور، غزنہ اور خراسان کے علاقے خوارزمی سلطنت میں شامل تو ہو گئے تھے، لیکن جلد ہی مغولوں کے حملے نے اس سلطنت کا بھی خاتمہ کر دیا۔ ہندوستانی مقبوضات اگرچہ اس خاندان کے ہاتھ سے نکل گئے، پھر بھی ان کی حیثیت نسبتاً مستقل اور مستحکم تھی۔ ترک غلام سپہ سالار اس کی روایات پر عمل پیرا رہے؛ انھوں نے معزالدین کی نسبت سے اپنا لقب معزّی سلاطین مقرر کیا۔ ان غلاموں میں سب سے زیادہ وفادار تاج الدین یلدز تھا جس نے ٦١٢ھ/ ١٢١٥ء تک غزنہ، کُرّمان اور بنیان (بنون) پر حکومت کی۔ وہ اپنے سکّوں پر ہمیشہ اپنے فرمانروائے اعلیٰ کی حیثیت سے معزالدین کا نام ثبت کراتا رہا اور ہمیشہ اپنے آپ کو اس کا غلام (عبد) کہتا رہا۔ قطب الدین نے اپنے نام کے سکّے کبھی ضرب نہیں کرائے۔ وہ اپنے آپ کو معزی کہلواتا رہا، یہی حال ناصرالدین قُباچہ کا تھا جو مقبوضات سندھ کا حاکم تھا۔ اختیار الدین محمد نے لکھنوتی میں ایک نیم خود مختار حکومت قائم کر لی، جس کا حق اس نے معزالدین ہی سے حاصل کیا تھا۔ غلام

سپہسالاروں میں ممتاز ترین شمس الدین اِلتتمش تھا جس نے ایک خاندان شاہی کی بنیاد رکھی جو کئی پشتوں تک دہلی پر حکومت کرتا رہا۔

مآخذ: (۱) طبقات ناصری از منہاج سراج (ترجمہ Raverty، لنڈن ۱۸۸۱ء) اس زمانے کی لکھی ہوئی واحد مستند اور قابل قدر کتاب ہے، نیز رک بہ: (۲) Thomas: *Chronicles of Pathan Kings of Dehli*، لنڈن ۱۸۷۱ء؛ (۳) Defrémery: *Histoire des Sultans Ghourids*، انتخاب از میر خواند [روضة الصفا]، پیرس ۱۸۴۴ء؛ (۴) حمد اللہ المستوفی: تاریخ گزیدہ (طبع Browne) ۱: ۴۰۶ تا ۴۱۳؛ (۵) Elliot و Dowson: *History of India*، لنڈن ۱۸۶۹ء؛ (۶) تاریخ فرشتہ (متن طبع لکھنو)، سکوں کے بارے میں رک بہ *B. M. Catalogues* (Oriental Coins, Additional vol. i. to iv اور Sultans of Dehli)؛ (۷) Elphinstone: *History of India*، لنڈن ۱۸۶۹ء؛ (۸) Raverty: *Notes on Afghanistan*، لنڈن ۱۸۸۸ء، [(۹) احمد سعید سلیمان: تاریخ الدولة الاسلامیة و معجم الاسرات الحاکمة، ۲: ۳۹۰ تا ۷۹۵، قاہرہ].

(M. LONGWORTH DAMES)

الغُوطة: غُوطة وہ علاقہ ہے جو دمشق کا احاطہ کیے ہوئے ہے اور اس میں درختوں میں گھری ہوئی بستیاں ہیں۔ غوطہ اس ہموار میدان میں شامل تھا، جسے دریاے بردی [رک باں] یا اس کی کوئی نہ کوئی شاخ سیراب کرتی ہے۔

اس کی مغربی سرحد وادی ربوۃ کے دہانے سے شروع ہو کر مِزّہ اور پھر داریا تک چلی گئی ہے۔ مشرق کی طرف المزرعہ، مسرابا، بیت سوا، حموریہ، المحمّدیہ، بالا زبدین اور الملیحہ واقع ہیں؛ شمال میں نہریزید، حی الاکراد کا جنوبی حصہ اور حرستا نیز دُومہ کی بستیاں ہیں۔ جنوب میں اس کی سرحد حسب ذیل بستیوں میں سے گزرتی ہے: صحنایا، الاشرفیہ، سبینة الکبریٰ، سبینة الصغری اور حوش الریحانیہ۔

غُوطہ کا طول بیس کلومیٹر ہے (۲۱۸۷۲.۰۶ گز) اور عرض کہیں دس اور کہیں پندرہ کلومیٹر (۱۰۹۳۶.۳۲ گز اور ۱۶۴۰۴.۴۸ گز)۔ دمشق کا رقبہ ملا کر اس کا کُل رقبہ تیس ہزار ہیکٹر (۷۴۱۳۰ ایکڑ) ہے۔ اس کے جو حصے زیادہ بلند ہیں، یعنی مِزّة اور برزہ، وہاں اس کی سطح سمندر سے سات سو میٹر اونچی ہے، لیکن اس کی اکثر زمین کی بلندی ۶۵۰ میٹر سے زیادہ نہیں۔

غُوطہ کی سر زمین اس مٹی سے بنی ہے جو نہر بَرَدیٰ اپنے ساتھ بہا کر لاتی ہے اور جو کھلا میدان ہے وہ چونے کی اس مٹی پر قائم ہے جو حقبۂ ثانیہ کے دور طباشیری (Cretacious) کے تابع ہے۔ مختصر یہ کہ یہاں کی مٹی بالعموم چکنی مٹی اور چونے سے مرکب ہے اور نائٹروجن کی اس میں کمی ہے، کیونکہ زمین کی طاقت سے بہت زیادہ مقدار میں غلہ پیدا کیا جاتا رہا ہے۔

غُوطہ میں قسم قسم کے پھلدار درخت موجود ہیں اور سردی گرمی کی ہر قسم کی ترکاریوں کی کاشت ہوتی ہے جن کی سیرابی کا ذریعہ رود بردیٰ اور اس کی شاخیں ہیں۔

دمشق ایک ایسا شہر ہے جس کے وجود کا انحصار غوطہ اور بَرَدیٰ پر ہے؛ اگر غوطہ اور نہر بَرَدیٰ نہ ہوں تو دمشق ایک چٹیل صحرا میں تبدیل ہو جائے۔

اس وقت غوطہ میں چوالیس بستیاں ہیں۔ پہلے زمانے میں کچھ زیادہ تھیں۔ ان میں سے اکثر بستیاں مٹ چکی ہیں (دیکھیے ان کی فہرست جو کُرد علی کی کتاب غوطہ دمشق میں ہے)۔

فتوحات اسلامیہ کے زمانے میں غوطہ کا بنو غسان کی منازل میں تھا۔ عہد اسلام میں یہاں یمن کے قبائل آباد ہو گئے اور قیس کے بعض قبائل

بھی؛ چنانچہ یہ علاقہ ان قبائل کے مابین رزمگاہ بنا رہا، خصوصاً ۱۷۶ھ / ۷۹۲ء میں ابو الہیذام کے فتنے کے وقت ۔

پھر اموی خاندان کے لوگ بھی یہاں ایسے ہی بس گئے جیسے کہ اس کی بستیوں میں اکثر صحابہ اور تابعین بسے تھے؛ چنانچہ امویوں، طولونیوں، ایوبیوں اور ممالیک نے یہاں محلات بنائے، لیکن یہ محل سب کے سب فنا ہو گئے (دیکھیے ان کی فہرست جو کرد علی کی کتاب میں ہے)۔

یہاں پر نصاریٰ کے بہت سے دیر تھے۔ اسلامی عہد میں ان کے نام بھی اسلامی ہو گئے، لیکن اب ان کا نام و نشان بھی باقی نہیں رہا۔

غوطہ کا شمار دنیا کی جنتوں میں ہوتا ہے؛ یہاں بڑی خوبصورت سیرگاہیں ہیں، مثلاً سطرا، مقبری، النیربین اور الربوہ۔ شعرا نے ان کی تعریف میں بہت کچھ کہا ہے؛ چنانچہ غوطہ کا ذکر البحتری، ابن منیر الطرابلسی، ابن عنین اور عرقلۃ الدمشقی نے بھی کیا ہے اور موجودہ دور کے شعرا میں شوقی نے۔

گزشتہ دور میں غوطہ نے بہت سے علما، قضاۃ اور محدثین پیدا کیے اور یہاں کے باشندوں نے حدیث نبوی کی روایت کی جانب توجہ کی، حتیٰ کہ دمشق کے مؤرخ ابن عساکر نے بہت سے ایسے اجزا جمع کیے جن میں وہی احادیث ہیں جن کی روایت ان بستیوں کے راویوں نے کی ہے۔ آج بھی قصبہ عربیل حفظ قرآن حکیم میں پیش پیش ہے؛ چنانچہ یہاں سو سے زیادہ ایسے لوگ ہیں جو قرآن مجید کے حافظ ہیں۔

غوطہ کی زمینوں کا بہت بڑا حصہ دمشق کے قدیم مدارس کے لیے وقف تھا، پھر عہد ایوبی میں یہاں دمشق کی شمالی اور غربی اطراف میں غوطہ کے اندر بہت سے مدارس، خانقاہیں، رباطیں اور تکیے تعمیر ہوے۔

غوطہ کے بارے میں بہت سی احادیث وضع کی گئی ہیں؛ ان میں سے بعض تو اسرائیلیات سے ماخوذ ہیں اور بعض پہلی صدی ہجری میں اس وقت وضع کی گئیں جب بنو قیس اور یمن کے درمیان نزاع تھا۔

مآخذ: (۱) ابن عساکر: تاریخ مدینہ دمشق، ج ۱ (تحقیق المنجد) (دیکھیے ساتویں فہرست، بذیل مادہ غوطہ)؛ (۲) بدران: تہذیب تاریخ ابن عساکر، دمشق ۱۳۵۱ھ، ۱: ص ۱۷۶ تا ۱۸۵، بذیل ابو الہیذام عامر بن عمارۃ؛ (۳) الربعی: فضائل الشام و دمشق (طبع المنجد)، دمشق ۱۹۵۰ء (المقدمہ)؛ (۴) التنوخی: مختصر فی الملاحم (مخطوطہ الظاہریہ، باب ادب، ص ۲۲)؛ (۵) السبکی: التمہید فیما یجب فیہ التحدید (طبع المنجد) دمشق؛ (۶) محمد کرد علی: غوطہ دمشق، دمشق ۱۹۵۲ء، بار دوم، جس میں تمام پچھلے مؤرخین اور جغرافیہ نگاروں کے نصوص، مآخذ کی فہرست اور غوطہ کا ایک نقشہ بھی ہے؛ (۷) المنجد: قدیم دمشق کا نقشہ (پیمانہ: ۱ انچ: ۲۰۰۰۰ کیلومیٹر)، دمشق ۱۹۳۷ء؛ [(۸) الیعقوبی: *Geographie* (طبع de Goeje)، ص ۳۲۶؛ (۹) ابن رستہ: الأعلاق (طبع de Goeje)، ص ۹۱؛ (۱۰) ابن الفقیہ: بلدان (طبع de Goeje)، ص ۱۰۳، ۱۳۰؛ (۱۱) المقدسی: احسن التقاسیم، (طبع de Goeje)، ص ۳۰، ۱۵۴، ۱۶۰؛ (۱۲) الاصطخری: مسالک (طبع de Goeje)، ص ۵۹؛ (۱۳) یاقوت: معجم (قاہرہ) ۶: ۳۱۳ تا ۳۱۵؛ (۱۴) البکری: معجم، ص ۷۰۳؛ (۱۵) الاغانی ۱۳: ۸، ۱۷: ۵۵؛ (۱۶) von Kremer: *Mittelsyrien und Damaskus*، ص ۱۹۹ ببعد؛ (۱۷) Wetzstein در *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Ges.*، ۱۱: ۴۷۵ ببعد؛ (۱۹) Le Strange: *Palestine under the Muslims*، بمدد اشاریہ]۔

(صلاح الدین المنجد)

غُوْل : قدیم عربوں کا خیال تھا کہ غول (مؤنث، جمع : غِیلان، و اَغوال) مارِد [سرکش] جِنّوں کی ایک خاص بہیمانہ، شیطانی اور معاند قسم ہے جو مختلف صورتیں اختیار کر کے انسانوں کو اپنی راہ سے بھٹکا دیتی تھی اور پھر ناگہاں ان پر جھپٹ کر انہیں مار دیتی اور کھا جاتی تھی ۔ معلوم ہوتا ہے اس کے اندر دو تصور کام کرتے تھے : (۱) مختلف شکلیں بدلنا اور (۲) دھوکے سے حملہ کرنا اور مار ڈالنا ۔ قدیم شعرا کے کلام میں ان کی طرف اکثر اشارہ کیا گیا ہے ۔ اَلْاَغانی (۸ : ۲۰۹ ببعد) کا بیان ہے کہ تَأبّط شرًّا نے اپنے اشعار میں بارہا ان کا ذکر کیا ؛ چنانچہ وہ اشعار بالخصوص قابل ملاحظہ ہیں جن میں اس نے ایک غُول کا نقشہ کھینچا ہے (کتاب مذکور، ص ۲۱۲، نیچے) اور وہ جن میں اس نے ایک بادیہ پیما کی حیثیت سے غولوں کا ساتھی ہونے پر فخر کیا ہے (کتاب مذکور، ص ۲۱۰، اوپر)۔ کہا جاتا تھا کہ سِعلاۃ (جمع : سَعالی) اورغول دونوں میں مشترک اقدار پائی جاتی ہیں، وہ بھی غول کی طرح تبدیل صورت کی طاقت رکھتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ ایسے جنات کی ساحرہ کہا جاتا تھا ۔ غول کے مذکر کو قُطْرُب کہتے تھے۔ ظاہر ہے کہ لفظ غول ایک توصیفی کلمہ ہے، کیونکہ یہ ہر ایسی تباہی کے لیے جو انسان پر آئے استعمال ہو سکتا ہے نہ کہ بظاہر محض استعارۃً ؛ چنانچہ (الجرجانی) تعریفات میں اور Horten (*Theologie des Islam*، ص ۲۳۰) میں اس لفظ کی تشریح میں روحانی چیزوں کو بھی شامل کیا گیا ہے ۔ ورنہ کسی آدمی کو ابو الغول نہ کہا جاتا (الحماسہ، طبع Freytag، ص ۱۲) اور کَعْب بن زُہیر [رَكَ بآن] اپنے قصیدۂ بُردہ میں اپنی [محبوبہ] سُعاد کو اس کی متلون مزاجی کے باوجود غول سے تشبیہ نہ دیتا [فلا تدوم علٰی حال تکون بہا ۔ کما تلوّن فی اثوابہا الغول]۔ قرآن کریم ۳۷ [الصّٰفّٰت] : ۴۷ میں اصل سے مشتق صرف ایک لفظ آیا ہے یعنی غَوْلٌ بمعنی آہستہ آہستہ تباہ کر دینا، اور وہ شراب کے اثرات [درد سر، مستی، خمار وغیرہ] کے لیے استعمال ہوا ہے (دیکھیے مفردات، بذیل مادہ)۔ ایک حدیث میں رسول کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم فرماتے ہیں کہ ”غُول کا کوئی وجود نہیں“ (لسان، ۱۴ : ۲۱، ص ۱۰ ببعد) ؛ لہذا اس مسئلہ پر مسلمانوں، بالخصوص معتزلہ نے غول کے وجود سے بالکل انکار کیا ہے، مثلاً الزمخشری نے تفسیر سورہ ۳۷ آیہ ۴۶، مطبوعہ کلکتہ، ص ۱۲۰۵ میں؛ لیکن بعض اور لوگ کہتے ہیں کہ رسول کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے صرف تَغَوُّل یعنی تبدیل ہیئت کی تردید کی ہے اور وہ بعض ایسی احادیث کا حوالہ دیتے ہیں جن میں غول کو بھگانے کے لیے اذان دینے کی ہدایت کی گئی ہے ۔ قرون وسطٰی کے نظام کے لیے جس میں غول کے وجود کو پورے طور پر تسلیم کر لیا گیا تھا، دیکھیے الدّمیری بذیل مادہ غُول اورسِعلاۃ و قُطْرُب، (ترجمہ از Jayakar ۲ : ۴۷ ببعد) ۔ القزوینی (طبع Wüstenfeld، ۱ : ۳۷۰) نے شیطانی (مُتَشَیطِنَہ) غُول کو جنات کی ایک قسم قرار دیا ہے اور متأخرین میں سے بیشتر کا یہی نظریہ تھا ۔ عوام میں لفظ غول (اور غُولہ اور قُطْرُبہ بھی) کا آدم خور کے معنوں میں استعمال ہونے لگا، انسان ہو خواہ عفریت ۔ اور اس طرح وہ یورپ کے ”اوگر“ Ogre کا مترادف ٹھہرا چنانچہ پریوں کے ایسے تمام معیاری افسانے (märchen) جن میں اوگروں (Ogres) کا ذکر آتا ہے انہیں سے متعلق ہیں ۔ ایران کے لیے دیکھیے Sir John Malcolm : *Sketches of Persia*، باب ۱۶ ؛ مصر کے لیے Spitta : *Contes Arabes*، فہرست الفاظ (Vocabulary) میں لفظ غول کے تحت؛ شمالی افریقیہ کے لیے Stumme

Märchen aux Tripolis، بمواضع کثیرہ؛ ترکی کے لیے Kunos : Türkische Volksmärchen کی مدد سے بذیل دیو (Dew)، جن (Dschinn) و بمواضع کثیرہ! ان کے علاوہ دیکھیے الف لیلہ میں سند باد کا چوتھا سفر، سیف الملوک اور حاسد وزیر کے قصے، مع حواشی از لین Lane ۔ یہ جو مشہور ہے کہ غول قبروں کے آس پاس رہتی ہیں اور مردے کھا جاتی ہیں، اس کے متعلق دیکھیے Lane : Modern Egytians، باب ۱۰؛ Arabian Nights، مقدمے کے حاشیۂ ۲۱ کا آخری حصّہ اور المقریزی کی خِطَط کے حوالے سے طابع کا اضافہ بر حاشیہ ۳۹، باب ۱۸ ۔ غول ایک عفریت کی حیثیت سے جو پانی سے ڈرنے کا مرض (Hydrophobia) (المدینہ) پیدا کر دیتا ہے اس کے لیے دیکھیے Burton : Pilgrimage، باب ۱۸ ۔ لفظ صیدانہ، بمعنی ایک قسم کی غول، حبشی زبان سے مستعار لیا گیا ہے (دیکھیے Noldeke : Neue Beitrage، ص ۵۰).

مآخذ: مذکورہ بالا کے علاوہ (۱) لسانؔ، بذیل غول بالخصوص ص ۲۰ ببعد؛ (۲) الجاحظ : کتاب الحیوان (قاہرہ ۱۳۲۵ء)، ۶ : ۴۸؛ (۳) Von Vloten : Wien Zeitschr. f.d. Kunde d. Morg.، ۷ : ۱۷۸؛ (۴) Wellhausen : Reste، ص ۱۳۷ ببعد؛ (۵) الحماسہ، ص ۱۲؛ (۶) Nöldeke، در Hastings، Encyclopaedia of Religion، ۱ : ۶۷۰ ۔

(D. B. MACDONALD)

⊗ **غوّاصی** : ملک الشعرا غوّاصی؛ اس تخلص کے دو مشہور شاعر گزرے ہیں: (۱) عزالدّین غوّاصی یزدی (م ۹۶۰ھ / ۱۵۵۳ء)، جو فارسی زبان کا شاعر ہے؛ (۲) ملّا غوّاصی، جو [دکن میں گولکنڈہ کے] سلطان عبداللہ [بن محمود بن ابراہیم] قطب شاہیہ (۱۰۲۰ھ/۱۶۱۱ء تا ۱۰۸۳ھ/۱۶۷۲ء) کے دربار کا ملک الشعراء تھا.

مؤخر الذکر ملا غواصی کا مختصر ذکر صرف اس کے معاصر مؤرخ مرزا نظام الدین احمد صاعدی الشیرازی نے حدیقۃ السلاطین (۱۰۵۴ھ) میں سلطان مذکور کے فرزند کی ولادت کے ضمن میں کیا ہے، جس کا ترجمہ یہ ہے : "ملّا غواصی نے جو شعر دکنی میں اپنے ہم عصر شعرا سے ممتاز ہے، اس کی ولادت کا مادہ تاریخ ''محفوظ باد'' (۱۰۴۱ھ) بنایا ہے۔'' اسی کتاب میں ایک جگہ سفارت بیجا پور کے سلسلے میں اس نے ملا غواصی کے متعلق لکھا ہے : ''کچھ عرصے کے بعد دکنی شاعر ملا غواصی کو ملک خوشنود کا رفیق بنا کر تحفہ اور یادگار کے ساتھ بیجا پور کو روانہ کیا . . . ۔ حضرت عادل شاہ نے میر زین العابدین پسر شاہ ابوالحسن مقیمی کو ملا غواصی شاعر کے ہمراہ دو زنجیر فیل بزرگ اور چھے راس عراقی گھوڑے اور تحفوں اور ہدایا کے دو مقفل صندوق بھیجے ۔ وہ دونوں ملبوسات فاخرہ سے مشرف و سرفراز ہوے''۔ غواصی کے معاصر شعرا میں ملا وجہی نے مثنوی قطب مشتری (تصنیف ۱۰۱۸ھ) میں اشارۃ و کنایۃ غواصی پر چوٹ کی ہے ۔ ابن نشاطی نے اپنی مثنوی پھول بن (۱۰۶۶ھ / ۱۶۵۵ - ۱۶۵۶ء) میں اس کو سراہا ہے ۔ مقیمی بیجاپوری نے مثنوی چندر بدن مہیار (۱۰۳۲ تا ۱۰۵۰ھ) میں اور ملا نصرتی نے گلشن عشق (۱۰۶۸ھ / ۱۶۵۷ - ۱۶۵۸ء) میں تعریفی کلمات کے ساتھ اس کا ذکر کیا ہے ۔ متاخرین میں سے عشرتی گولکنڈوی نے مثنوی دیپک پتنگ (۱۱۱۴ھ) میں اس پر طنز کی ہے.

میر حسن (دہلوی) نے اپنے تذکرۂ شعرا (۱۱۹۲ھ تا ۱۱۹۴ھ) میں لکھا ہے کہ غواصی جہانگیر بادشاہ (۱۰۱۴ھ / ۱۶۰۵ء تا ۱۰۳۷ھ / ۱۶۲۷ء) کے زمانے میں تھا ۔ اس نے طوطی نامہ

نخشبی کو نظم کیا، اس طرح کہ زبان اس کی قدیم ہے، نصف فارسی اور نصف ہندی، بطرز بکٹ کہانی۔ بعض تصنیفات کا ذکر ریو، ایتھے، ولسن اور بلوم ہارٹ Blumhart کی فہرستوں میں آیا ہے۔ بعض اور کتابوں کے لیے، جن میں غواصی کا ذکر ہے، دیکھیے ماخذ۔

ملا غواصی دکن کا باشندہ تھا۔ قرائن سے پتا چلتا ہے کہ وہ ابراہیم قطب شاہ (م ۹۸۸ھ/ ۱۵۸۰ء) کے آخری عہد میں پیدا ہوا۔ اس کا آبائی پیشہ سپاہ گری تھا۔ تعلیم و تربیت اچھی پائی تھی؛ اساتذۂ فارسی کے کلام پر اسے عبور حاصل تھا؛ وہ ہندی زبان پر بھی حاوی تھا۔ جب اس نے سیف الملوک (۱۰۳۵ھ) لکھی، اس وقت ملک محمد جائسی زندہ تھے اور جس سال مثنوی طوطی نامہ تصنیف کی، اسی سال (۱۰۴۹ھ/ ۱۶۳۹ء) جائسی نے وفات پائی۔ ملا وجہی کی طرح غواصی نے بھی ہندوستانی شعرا پر چوٹ کی ہے ؎

جتنے ہیں جو طوطی ہندوستان کے
بھکاری ہیں سنج شکرستان کے

غواصی سرکاری ملازم تھا۔ شاہی محلات کی سخت نگرانی اور رات کا پہرہ اس پر شاق گزرتا تھا۔ ایک قصیدے میں سلطان سے پہرہ معاف کرنے اور متعلقین کی کفالت کے لیے مزید ایک گاؤں انعام دینے کی استدعا کی؛ چنانچہ سلطان عبداللہ قطب شاہ کے زمانے میں اسے عروج ہوا۔ اس کے قصیدے کا ایک شعر درج ذیل ہے، جس سے غواصی کی زبان کا پتا چلتا ہے۔

تجلّی سوں جو میرا سائیں سندر تخت اُپر بیٹھا
مسخّر کر جہاں کوں جیوں سکندر بختور بیٹھا

بقول مؤلف حدیقۃ السلاطین "سندوہ حیدر محل" اس وقت دارالسلطنت تھا۔ سلطان کی شادی کے جلوے کی رسم پر اس نے پر لطف و بلیغ غزل کہی۔ لڑکا تولد ہوا تو مادۂ تاریخ "محفوظ باد" برجستہ کہا۔ غواصی جابجا سلطان کی تعریف کرتا ہے، بلکہ ایک جگہ تو اسے ملک تلنگانہ کا شاہ عباس ثانی کہتا ہے۔

غرض چونتیس سال سے زائد عرصے تک وہ سلطان کا مقرب اور اس کے مشاعروں اور علمی مجلسوں میں شریک رہا۔ اس کی مشہور و مقبول مثنوی سیف الملوک و بدیع الجمال (۱۰۳۵ھ/۱۶۲۶ء) اسی کے نام سے منتسب ہے۔ اس نے ملک میں برہمنوں کی شورش اور مظالم سے تنگ آ کر سلطان کو ان کے استیصال کی طرف توجہ دلائی، جو بزمانۂ وزارت محمد تقی شریف الملک فرو ہوئی (۱۰۳۸ھ)۔ ۱۰۴۵ھ / ۱۶۳۵ء میں غواصی بطور سفیر بیجا پور گیا، جہاں اس کی بڑی عزت و توقیر ہوئی۔

غواصی سنی المذہب اور قادری المشرب تھا؛ چنانچہ سیف الملوک و بدیع الجمال میں مدح صحابہ بھی لکھی ہے (نسخہ برٹش میوزیم)۔ بلوم ہارٹ نے اسے شیعہ لکھا ہے، جو درست نہیں۔ غواصی نے ایک مشہور بزرگ ابوالحسن شاہ حیدر ثانی (م۱۰۸۹ھ) یا سید شاہ حیدر حسینی قادری (م تقریباً ۱۰۴۲ھ) کے ہاتھ پر بیعت کی تھی، جس کا اشارہ اس نے کئی جگہ کیا ہے اور ان کی منقبت بھی لکھی ہے۔

عالم جوانی کی ایک غزل میں غواصی نے خاتمہ بخیر اور سلامتیِ ایمان، نیز منصب و جاہ وغیرہ کی دعا کی ہے۔ نوبدی، رونقی، سالک یزدی، نظام الدّین احمد شیرازی، ابن خاتون، ملا عرب شیرازی وغیرہ اس کے معاصر شعرائے فارسی ہیں۔

یہ پتا نہیں چلتا کہ غواصی نے کس سن میں وفات پائی۔ گلشن عشق نصرتی کی تصنیف (۱۰۶۸ھ) اور والد عبداللہ قطب شاہ کی وفات (۱۰۷۷ھ) تک غواصی بقید حیات تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی ایک غزل بارا باٹ والی بہت مقبول ہوئی۔

متأخرین میں بحری نے ۱۰۹۸ھ سے قبل اسی زمین میں غزل کہی تھی، جس کا مطلع تانا شاہ سے منسوب ہو گیا۔ اس لحاظ سے غواصی نے شاید تانا شاہ (۱۰۸۳ تا ۱۰۹۷ھ) کے ابتدائی زمانے میں وفات پائی؛ چنانچہ عشرتی، مصنف دیپک پتنگ، نے بھی تقریباً اسی زمانے میں غواصی پر طنز کی ہے۔

غواصی کی تین یادگار تصانیف ہیں: (۱) مثنوی سیف الملوک و بدیع الجمال (۱۰۳۵ھ؛ تقریباً ۲۱۲۶ بیت)؛ (۲) مثنوی طوطی نامہ (ماخوذ از طوطی نامہ نخشبی [م ۷۳۰ھ]؛ ۳۱۲۷ بیت)؛ (۳) کلیات غواصی، جو ۲۷۲ غزلیات، ۳۰ قصائد اور ۲۹ رباعیات پر مشتمل ہے۔ گویا اس کے تقریباً دس ہزار اشعار محفوظ ہیں۔ ان کے علاوہ ایک مرثیہ مخطوطۂ ایڈنبرا میں اور پانچ مرثیے مخطوطۂ کتاب خانہ سالار جنگ میں موجود ہیں؛ ایک اور مثنوی مینا وتی قصہ لورک و چندا مشہور ہے؛ مگر ابھی اس میں شبہہ ہے کہ یہ ملّا غواصی کی ہے۔

بہر حال ملّا غواصی قطب شاہی دور کا ایک باکمال رنگین بیان شاعر تھا۔ عبداللہ قطب شاہ اسے فصاحت آثار کہا کرتا تھا۔ وہ خود غزلیات و قصائد میں اپنے آپ کو کمال خجندی اور ظہیر فاریابی کا ہمسر کہتا ہے۔ اس کے قصائد ملا نصرتی کی طرح طویل نہیں، مگر ان میں فصاحت بے حد ہے۔ اس کے ناقص دیوان میں سب سے طویل قصیدہ پچپن بیت کا ہے۔ غواصی نے مختلف تقاریب سلطانی، مثلاً عید الفطر، عیدالاضحی، شب برات، فتوحات ملکی، موسم برسات اور سالگرہ وغیرہ پر قصائد کہے۔ اس کے کلام میں گھلاوٹ، رنگینی، شوخی اور معنی آفرینی ہے۔ محاورہ بندی اور الفاظ سازی میں بھی وہ استاد تھا۔ اس کا کلام آج سے تین صدی قبل کا ہے، مگر محمد قلی اور عبداللہ قطب شاہ کے کلام سے زیادہ صاف ہے۔ اس کی زبان کی سلاست و روانی اور شوخی قابل داد ہے۔

مآخذ: (۱) میرزا نظام الدین احمد شیرازی: تاریخ حدیقۃ السلاطین (۱۰۵۴ھ)، مخطوطہ در کتابخانۂ نواب سالار جنگ حیدرآباد دکن، طبع سید علی اصغر بلگرامی (مع تصحیح و تحشیہ)، حصہ اول، حیدرآباد ۱۳۵۰ھ؛ (۲) تاریخ حدیقۃ العالم، منسوب بہ میر عالم، جلد اول، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۰ھ؛ (۳) قادر خان: تاریخ قطب شاہی، مخطوطہ در کتابخانہ آصفیہ، حیدرآباد (دکن)؛ (۴) پروفیسر عبدالمجید صدیقی: تاریخ گولکنڈہ، مطبوعہ حیدرآباد پرنٹنگ ورکس؛ (۵) میرزا محمد ابراہیم زبیری: تاریخ بساتین السلاطین، مخطوطہ در کتابخانہ ابو محمد عمر یافعی، حیدرآباد دکن؛ (۶) امیر حمزہ: تاریخ کولاس (دکن)، مطبوعہ اعظم جاہی پریس حیدرآباد؛ (۷) حکیم سید شمس اللہ قادری: تاریخ زبان اردو (اردوئے قدیم)، مطبوعہ نول کشور، لکھنؤ ۱۹۳۰ء؛ (۸) رام بابو سکسینہ: تاریخ زبان اردو، مترجمہ میرزا محمد عسکری، طبع نول کشور لکھنؤ؛ (۹) جسونت راؤ، منشی نواب سعادت اللہ خان ناظم آرکٹ: تاریخ سعید نامہ، در کتابخانۂ آصفیہ، حیدرآباد؛ (۱۰) سید غلام علی موسوی: تذکرہ مشکوٰۃ النبوۃ، مخطوطہ در کتابخانہ آصفیہ، عدد ۲۱، بخط مصنف؛ (۱۱) میر حسن دہلوی: تذکرۂ شعراء، مطبوعہ انجمن ترقی اردو، ۱۹۲۲ء؛ (۱۲) ڈاکٹر سید محی الدّین قادری زور: اردو شہ پارے، حیدرآباد ۱۹۲۹ء؛ (۱۳) وہی مصنف: تذکرۂ اردو مخطوطات، جلد اوّل، حیدرآباد ۱۹۴۳ء؛ (۱۴) سیّد نصیر الدّین ہاشمی: یورپ میں دکنی مخطوطات، حیدرآباد ۱۹۳۲ء؛ (۱۵) رسالہ اردو، انجمن ترقی اردو، جنوری ۱۹۲۲ء (مقدمہ مولوی عبدالحق بر دیوان محمد قلی قطب شاہ)، جنوری ۱۹۵۲ء، اکتوبر ۱۹۵۴ء (دیوان عبداللہ قطب شاہ از نصیر الدّین ہاشمی)؛ (۱۶) اورینٹل کالج میگزین، لاہور نمبر ۱۹۳۴ء (سب رس وجہی، طبع پروفیسر حافظ محمود خان شیرانی)؛ (۱۷) منجم خان ہمد نی

سوانح دکن، مخطوطہ در کتابخانۂ حیدرآباد؛ (۱۸) سوانح ملک محمد جائسی، مطبوعۂ انجمن ترقی اردو؛ (۱۹) میر سعادت علی رضوی: مثنوی سیف الملوک و بدیع الجمال غواصی، حیدرآباد ۱۳۵۷ھ؛ (۲۰) بیاض مراثی شعرائے دکن، عدد ۲۷، مخطوطہ در کتابخانۂ نواب سالار جنگ حیدرآباد؛ (۲۱) سید منصور شاہ ابن سید شاہ حیدر حسینی قادری، مطلوب العاشقین (۱۰۷۲ھ)، مخطوطہ در کتابخانۂ آصفیہ؛ (۲۲) شاہ ابوالحسن حیدر الثانی: صراط المستقیم (۱۰۹۷ھ)، مخطوطہ در کتابخانۂ آصفیہ؛ (۲۳) سید محمد ابن سید یوسف حسینی: قصۂ پدماوت و سیف الملوک، (۱۱۰۰ھ) (ملخص و منتخب دفتر دانش ملک محمد جائسی)، مخطوطہ در کتاب خانۂ آصفیہ؛ (۲۴) C. Rieu: *Cat. of British Museum*، ج ۱ و ۲؛ (۲۵) J. F. Bloumrhart: *Catalogue of British Museum*، اوکسفرڈ ۱۸۸۹ء؛ (۲۶) عبدالقادر سرفراز: فہرست کتب جامعہ بمبئی، مطبوعہ؛ (۲۷) Sprenger: *Cat. of the Mss in the Libraries of the King of Oude*، کلکتہ ۱۸۵۳ء؛ (۲۸) William Beale: *Oriental Biographical Dictionary*، لندن ۱۸۹۳ء؛ (۲۹) غلام یزدانی: *Epigraphica Indo Muslimica*، کلکتہ ۱۹۱۹ء؛ (۳۰) Graham Bailey: *History of Urdu Literature*؛ (۳۱) جگدیش نارائن سرکار: میر جملہ (مطبوعہ).

(سخاوت مرزا)

- **غیاث الدّین بلبن وغیرہ:** رک بہ بلبن، کیخسرو، محمد وغیرہ.

- **غیاث الدین تغلق اوّل:** (غازی الملک)، تغلق خاندان کا بانی اور ہندوستان کا حکمران (۷۲۰ھ/۱۳۲۰ء تا ۷۲۵ھ/۱۳۲۵ء) ۔ وہ اصلاً قرونہ ترک تھا اور خراسان سے ترک وطن کر کے ہندوستان آ کر خلجیوں کے ہاں ملازم ہوا تھا ۔ ۷۰۵ھ/۱۳۰۵ء میں اسے پنجاب میں دیپال پور کا صوبیدار مقرر کیا گیا ۔ ناظر افواج کے طور پر اس نے نہ صرف پندرہ برس تک مغولوں کے حملوں کو روکے رکھا بلکہ ہر سال کابل اور غزنہ پر دھاوے بھی کرتا رہا.

اس شہرت اور نیک نامی کا سہارا لے کر اس نے خسرو خان کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا ۔ خسرو خان نیچ ذات کا ہندو کھتری تھا، جس نے آخری خلجی حکمران قطب الدین مبارک (۷۱۶ھ/۱۳۱۶ء تا ۷۲۰ھ/۱۳۲۰ء) اور دوسرے خلجی شہزادوں کو قتل کر کے دارالسلطنت پر قبضہ کر لیا تھا ۔ بعد ازاں وہ مرتد ہو گیا اور دہلی میں خوف و ہراس پھیلا کر ظلم و تشدد کا بازار گرم کر دیا ۔ مسلمان صوبیداروں کی اکثریت نے اس کی اطاعت خاموشی سے قبول کر لی کیونکہ دہلی سے کوئی قابل اعتماد خبر نہیں آ رہی تھی ۔ غازی ملک نے مغربی ہندوستان کے صرف چھے صوبیداروں کو دعوت جہاد دی ۔ ان صوبیداروں میں سے ایک اس کے ساتھ شامل ہو گیا؛ دو صوبیدار، جنھوں نے شمولیت سے انکار کر دیا تھا، اپنے ہی فوجیوں کے ہاتھوں قتل ہوئے، جبکہ ایک دوسرے صوبیدار کو، جس نے امداد کا وعدہ کیا تھا، اس کے سابق باغی فوجیوں نے اقتدار پر فائز کر دیا ۔ خسرو خان کے خلاف تغلقوں کی یہ بغاوت مسلم افواج کا کارنامہ تھا، جس میں مسلم حکمران طبقے کا کوئی حصہ نہ تھا ۔ تین فیصلہ کن جنگوں کے بعد خسرو خان کو گرفتار کر کے قتل کر دیا گیا ۔ اب سلطنت دہلی کا غیر متنازع حکمران غازی الملک تھا ۔ اس کے انکار کے باوجود عمائدین سلطنت نے اجتماعی فیصلے (اجماع) سے اسے تخت پر بٹھا دیا کیونکہ مغلوں کے حملوں اور ہندوؤں کی سازشوں کے دوہرے خطرے کے مقابلے میں اسلامی حکومت کے تحفظ اور بحالی کا کارنامہ اسی نے انجام دیا تھا ۔ وہ غیاث الدین کے لقب سے تخت نشین ہوا.

معاصر مؤرخین اس کی تعریف میں رطب اللسان ہیں اور اسے محافظ اسلام قرار دیتے ہیں۔ برنی نے لکھا ہے کہ وہ ایک مثالی بادشاہ تھا، کیونکہ سلطان کے غازی ہونے کے علاوہ اس میں زہد و تقوی کی صفات بھی پائی جاتی تھیں۔ کتب ملفوظات کے مؤلفین نے سماع کے بارے میں سلطان اور خواجہ نظام الدین اولیا کے چشتیہ مسلک کے مابین اختلاف کا ذکر کیا ہے، جس کا فیصلہ کرنے کے لیے علما اور صوفیوں کا جلسہ بلایا گیا۔ بالاخر بدعتی لوگوں کے سماع پر بعض قیود عائد کر دی گئیں، اگرچہ چشتیوں کے رسوم و آداب سے تعرض نہیں کیا گیا۔ غیاث الدین تغلق کی موت کے متعلق بعض غیر مستند حکایات جمالی جیسے مؤرخین نے لکھی ہیں، جو فرشتہ اور دوسرے محتاط مورخین نے بلا سند نقل کر دی ہیں، لیکن ان کا ذکر معاصرانہ تذکروں مثلاً حمید قلندر کی خیر المجالس وغیرہ قریب العہد تذکروں میں نہیں ملتا۔

خسرو خان کے زمانے میں ملک اقتصادی اعتبار سے تباہ ہو چکا تھا اور غازی الدین کے سامنے اوّلین مسئلہ ملک کی معیشت کی بحالی تھی۔ اس کے لیے اس نے عوام کی ناراضی مول لے کر نہ صرف اپنے پیشروؤں کی بیدریغ عطا کردہ جاگیریں بلکہ اراضی معافی اور فوجی خدمات کے عوض دیے گئے وظائف بھی ضبط کر لیے (عصامی، ص ۳۸۹ تا ۳۹۱)۔ محصول اراضی سے متعلق طریق کار سے اگرچہ زیادہ تر ہندو کاشتکار اور زمیندار متاثر ہوئے، لیکن اس سے دہرا فائدہ پہنچا: ایک تو یہ کہ اس بغاوت کا خطرہ ٹل گیا جو دولت کے چند ہاتھوں میں سمٹنے سے برپا ہو سکتی تھی اور دوسرے ان کا ذریعہ معاش محفوظ ہو گیا اور وہ نہایت اطمینان سے اپنے زرعی مشاغل میں مصروف ہو گئے۔

۷۲۲ھ/ ۱۳۲۲ء اور ۷۲۳ھ/ ۱۳۲۳ء میں سلطنت دہلی کے استحکام اور اس کی حدود کی توسیع کا اہتمام غازی الملک کے بیٹے جونا خان (المعروف بہ الغ خان، جو بعد میں سلطان محمد بن تغلق [رک بہ] کے نام سے مشہور ہوا) کے ہاتھوں ہوا۔ اس نے وارنگل کے مہاراجہ کی دوبارہ سرکوبی کی، مدورا (معبر) کے علاقے کو سلطنت دہلی میں شامل کیا، جاج نگر پر لشکر کشی کی اور اس کی افواج پیش قدمی کرتی ہوئی اڑیسہ میں بھی داخل ہو گئیں، جو ہندوؤں کی خود مختار ریاست تھی۔ غیاث الدین نے خود لشکر لے کر بنگال کی خانہ جنگی میں مداخلت کی اور اس کے کچھ حصے کا الحاق اپنی سلطنت سے لے کر باقی ماندہ علاقے کو نواب ناصر الدین کی باجگزاری میں دے دیا۔ غیاث الدین نے پانچ برس حکومت کی اور اس عرصے میں سلطنت دہلی کی حدود خلجیوں کی سرحدات سے بہت آگے نکل گئیں۔

۷۲۵ھ/ ۱۳۲۵ء میں بنگال سے واپسی پر غیاث الدین نے ایک چوبی خیمے کے ملبے تلے دب کر وفات پائی۔ یہ خیمہ جونا خان کے فوری حکم کی تعمیل میں تعمیر کیا گیا تھا۔ ایک ضیافت کے اختتام پر جب ہاتھیوں کا جلوس نکلا تو یہ خیمہ گر گیا۔ قریب العہد دو مورخوں، عصامی اور ابن بطوطہ نے جونا خان کو اپنے باپ کی موت کا ذمے دار ٹھہرایا ہے، لیکن ان دونوں کا شمار اس کے مخالفوں میں ہوتا ہے۔ اس زمانے کے دوسرے مورخ، مثلاً برنی اور یحیی بن سرہندی وغیرہ ان الزامات کا ذکر تک نہیں کرتے۔ سر ولزلی ہیگ Wolsely Haig نے حضرت خواجہ نظام الدین کو بھی اس مبینہ سازش میں ملوث کرنے کی کوشش کی جو محض دور از کار قیاس ہے۔

مآخذ: برنی: تاریخ فیروز شاہی، سلسلہ مطبوعات بنگال ایشیاٹک سوسائٹی، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۴۱۱ تا

٤١٣؛ (٢) عصامی: فتوح السلاطین، طبع اے۔ ایس بوشع، مدراس ١٩٤٨ء، ص ٣٧٥ تا ٤٢١؛ (٣) یحیٰی بن احمد سرہندی: تاریخ مبارک شاہی، کلکتہ ١٩٣١ء، ص ٨٧ ببعد؛ (٤) امیر خسرو: تغلق نامہ، طبع ہاشمی فرید آبادی، اورنگ آباد ١٩٣٣ء؛ (٥) فرشتہ: گلشن ابراہیمی، لکھنؤ ١٩٠٥ء، بمواضع کثیرہ؛ (٦) عبدالقادر بدایونی: منتخب التواریخ، سلسلہ بنگال ایشیاٹک سوسائٹی، کلکتہ ١٨٦٨ء؛ ١: ٢٣١ تا ٢٣٥ (انگریزی ترجمہ از Ranking، کلکتہ ١٨٩٨ء، ص ٢٩٩ تا ٣٠٣؛ (٧) ابوالفضل علامی: آئین اکبری (انگریزی ترجمہ از Jarret، کلکتہ ١٩٤٩ء، ٢: ٣١١؛ (٨) عبدالباقی نہاوندی: مآثر رحیمی، سلسلہ بنگال ایشیاٹک سوسائٹی، کلکتہ ١٩٢٤ء، ١: ٣٣٠ تا ٣٣٣؛ (٩) نظام الدین احمد: طبقات اکبری (انگریزی ترجمہ B. De)، ١: ٢٠٨ تا ٢١٥، مطبوعہ کلکتہ؛ (١٠) حامد بن فضل اللہ جمالی: سیر العارفین، انڈیا آفس کا فارسی مخطوطہ، عدد ١٣١٣، ورق ١٦٣ ب تا ١٦٦ ب؛ (١١) محمد بن تغلق: (منسوب)، تزک کا ایک جزء در موزہ بریطانیہ، عدد ٢٥٧٨، ورق ٣١٦ الف تا ٣١٧ ب؛ (١٢) ابن بطوطہ، ج ٣، بمواضع کثیرہ H. Von Mžik: Die Reise، ہامبرگ ١٩١١ء، بمدد اشاریہ؛ (١٣) E. Thomas: Chronicles of the pathan kings of Delhi، لنڈن ١٨٧١ء، ص ١٨٦ ببعد؛ (١٤) Mahdi Husain: Life and times of Muhammad bin Tughluq، لنڈن ١٩٣٨ء، ص ٣٥ ببعد، ٦٦ تا ٧٤؛ (١٥) Ishwari Prasad: History of the Qaraunah Turks، الہ آباد ١٩٣٦ء، ص ٢ تا ٥١؛ (١٦) N. Venkataramanayya: Early Muslim expansion in south India، مدراس ١٩٤٢ء، ص ١٢٦ ببعد؛ (١٧) شیخ محمد اکرام: آب کوثر، کراچی/ لاہور ١٩٥٨ء، ص ٢٠٧ تا ٢٥٧، ٢٧٣ تا ٢٧٥؛ (١٨) R. C. Majumdar: The Delhi Sultanate (vol. 6 of the history and culture of the Indian people)، بمبئی ١٩٦٠ء، ص ٥٢ تا ٥٩؛ (١٩) T. Wolseley Haig: Five questions in the history of the Tughluq dynasty of Dehli، در JRAS (١٩٢٢ء)، ص ٣١٩ تا ٣٧٢؛ (٢٠) Aziz Ahmad: The Sufi and the Sultan in pre Mughal muslim India، ج ٣٨ (١٩٦٢ء)، ص ١٣٢ تا ١٥٣؛ (٢١) S. K. Banerji: Ghiyas-ad-Din Tughluq Shah as seen in his Monuments and coins، در Journal of U. P. Hist. Soc.، ج ١٥ (١٩٤٢ء)، ص ٣٥ تا ٥٣؛ (٢٢) K. K. Basu: The house of Tughlaq، در JASD، ج ٣٦ (١٩٣٠ء)، ص ٢٣٧ تا ٢٦٩؛ (٢٣) K. A. Nizami و K. K. Basue: Some religious and cultural trends in the Tughluq period، ج ١ (١٩٥٣ء)، ص ٢٣٣ تا ٢٤٣؛ (٢٤) وہی مصنف: Early indo Muslim mystics and their attitude towards the state، در Islamic Culture، ج ٢٢ (١٩٤٨ء)، ص ٣٨٧ تا ٣٩٨؛ ج ٢٣ (١٩٤٩ء)، ص ١٣ تا ٢١، ١٦٢ تا ١٧٠، ٣١٢ تا ٣٢١؛ ج ٢٤ (١٩٥٠ء)، ص ٦٠ تا ٧١؛ (٢٥) S Moinul-Haq: Barani's History of the Tughluqs Ghiyath al din Tughluq، در G. Pak history soc.، ج ٧ (١٩٥٩ء)، ص ١ تا ٣٢، ١٢٧ تا ١٩٣۔

(AZIZ AHMAD)

⊗ **غیاث الدین تغلق شاہ ثانی**: (ابن فتح خان بن سلطان فیروز شاہ تغلق [رک بآن]) (٧٩٠ھ/١٣٨٨ - ١٣٨٩ء تا ٧٩١ھ/١٣٨٩ء) اپنے دادا کی وصیت کے مطابق تخت نشین ہوا۔ اس کی نامزدگی بہت سے قریبی حقداروں کو نظر انداز کر کے عمل میں لائی گئی تھی۔ اس سے خونریز خاندانی مناقشات کی ابتدا ہوئی، جس کا نتیجہ تغلق خاندان کے زوال اور بعد میں تباہی کی صورت میں نکلا۔ نئے سلطان کی ناتجربہ کاری، عیش کوشی اور اپنے بھائی سالار خان کو قید کرنے میں اس نے جس بے تدبیری سے کام

لیا تھا، وہ آخر رنگ لا کر رہی ۔ اس کے اپنے بھتیجے اور ظفر خان کے بیٹے ابو بکر نے سلطان کے خلاف بغاوت کر دی اور اسے شکست دے کر وزیر رکن الدین چندا کی مدد سے قتل کر دیا ۔ غیاث الدین تغلق ثانی کے عہد میں بد امنی اور خانہ جنگی بڑھتی گئی اور دہلی کی سلطنت جلد ہی زوال کو پہنچ گئی ۔ البتہ نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی میں صوبوں میں مسلم ثقافت کو فروغ حاصل ہوا ۔

مآخذ: (۱) بدایونی، ۲: ۲۵۷ تا ۲۰۸ (= انگریزی ترجمہ از Ranking، ۱: ۳۳۱ تا ۳۳۲)؛ (۲) نظام الدین احمد: طبقات اکبری، سلسلہ بنگال ایشیاٹک سوسائٹی، کلکتہ ۱۹۲۷ء، ۱: ۲۳۱ تا ۲۳۲ (= انگریزی، ۱: ۲۶۱ تا ۲۶۲)؛ (۳) فرشتہ (Briggs)، ۱: ۳۶۶ تا ۳۸۹؛ (۴) عبدالباقی نہاوندی، مآثر رحیمی، ۱: ۳۸۱ تا ۳۸۲؛ (۵) سکندر ابن محمد منجھو، مرآۃ سکندری، طبع S.C. Misra and M.L. Rahman بڑودہ ۱۹۶۱ء، ص ۱۲؛ (۶) علی محمد خان: مرآۃ احمدی، کلکتہ ۱۹۲۸ء، ۱: ۳۰).

(AZIZ AHMAD)

⊛ غیاث الدین منصور بن صدر الدین:

امیر غیاث الدین منصور بن صدر الدین محمد بن غیاث الدین منصور بن صدر الدین محمد بن ابراہیم بن محمد بن اسحٰق بن علی بن عربشاہ حسنی، حسینی دشتکی (پیدائش ۸۶۶ھ میں ہوئی اور شب دو شنبہ ۶ جمادی الاولی کو ۹۴۹ھ میں وفات پائی اور اسے بقعہ منصوریہ میں اس کے باپ کی قبر کے پہلو میں دفن کیا گیا) جس نے اپنی مہر میں اپنا لقب (ناصر الشریعہ منصور) کھدوا رکھا تھا، اس نے اپنے باپ صدر الدین محمد سے تعلیم حاصل کی ۔ اسے چودہ سال کی عمر میں جلال الدین محمد دوانی سے مناظرہ کرنے کی ہمت ہوئی ۔ بیس سال کی عمر میں تحصیل علم سے فارغ ہو گیا ۔ ۹۳۶ھ میں شاہ طہماسپ (۹۳۰ - ۹۸۳ھ) کے عہد سلطنت میں صدارت عظمی پر فائز ہوا اور صدرالصدور ممالک اور قاضی القضاۃ لقب پایا، لیکن ۹۳۸ میں شہر تبریز میں شیخ علی محقق کرکی (متوفی ۹۴۰ھ) سے قبلے کے بارے میں علمی مباحثے اور ایصال مراسلات کرنے کے بعد صدارت ترک کر کے تبریز سے شیراز چلا گیا اور مدرسہ منصوریہ میں، جو اس کے باپ نے ۸۸۳ھ میں اس کے نام پر بنایا تھا، درس دینا شروع کر دیا، اس کا کہنا تھا کہ کرکی علم ہندسہ نہیں جانتا، اسے شہروں کے قبلے بدلنے کا حق نہیں ۔ کہتے ہیں کہ یہ طے پایا تھا کہ وہ کرکی سے علامہ حلی کی قواعد الاحکام پڑھے اور کرکی اس سے شرح تجرید پڑھے ۔ وہ سلطان حسین میرزا بایقرا (۸۷۸ - ۹۱۲ھ) کا وزیر بھی رہا تھا ۔ یہ عالم علم ریاضی اور طبیعی کے علاوہ فلسفہ الٰہی اور علم کلام اسلامی سے بھی خوب واقف تھا ۔ اس نے اپنی بیشتر کتابوں مثلاً محاکمات میں اور جو شرح اپنے باپ کی اثبات الواجب اور سہروردی کی ہیاکل پر لکھی ہے اور بالخصوص زوراء میں یہ کوشش کی ہے کہ محقق دوانی پر نکتہ چینی کرے ۔ اسے کلام و عرفان سے ملے ہوئے فلسفے کے پیشواؤں اور صدرای شیرازی اور شمسای گیلانی کے رہبروں اور پیشروؤں میں شمار کرنا چاہیے ۔ صدرا کے کلام میں اس کے بہت سے اقوال دیکھنے میں آتے ہیں ۔

اس کی تصنیفات:

۱ ۔ شرح اثبات الواجب، (اس کے باپ: کشف الحقائق المحمدیہ فی الحقائق المحمد ۱۱ محرم ۹۴۷ھ کو لکھی، اس کا ماد اثبات الواجب ہے) (اشاعت کتاب خانہ مرکزی دانشگاہ ۲، ۳۳۳؛ ذریعہ ۹: ۱۱، ۷: ۳۵، ۳: ۶)

۲ - اخلاق منصوری، عربی میں (اشاعت کتاب خانہ مرکزی دانشگاہ، ۱ : ۲۱۸) نہ کہ فارسی میں (ذریعہ ۱ : ۳۷۸، اشاعت کتاب خانہ ملی تبریز، مطبوعہ ۱۳۳۹، ش، ۳، ص ۳۸ - ۴۳) اسے وہی جام جہان نما ہونا چاہیے (فہرست دانشگاہ تہران از راقم الحروف، ۳: ۲۱۸)؛ (۳) الاساس، علم ہندسہ میں (مجالس المومنین، ذریعہ ۲ : ۴)؛ (۴) الاشارات والتلویحات، علم الہی و طبیعی میں (ذریعہ ۲ : ۹۶)؛ (۵) اشراق ہیاکل النور عن ظلمات شواکل الغرور (فہرست دانشگاہ ، ۲ : ۱۴۴)؛ (۶) التجرید، گویا وہی الاشارات ہے (ذریعہ ۲ : ۲۶، ۳ : ۳۵۰) مجالس المومنین فہرست آستان رضوی، ۴ : ۳۸)؛ (۷) التصوف و الاخلاق، ایک رسالہ ہے جو اس نے اپنے بیٹے میر شرف الدین علی کے نام پر تصنیف کیا (ذریعہ ۱ : ۳۷۹، ۴ : ۱۹۹، مجالس المومنین)؛ (۸) تعدیل المیزان، منطق میں ہے یہ شفاے ابن سینا کا انتخاب ہے (یا سوانح) یا اس کے اپنے خیالات (ذریعہ ۴ : ۲۱۱ - مجالس) راقم کے پاس اس کا ایک ناقص سا نسخہ ہے جو مرعشی کے نسخے سے نقل کیا گیا ہے؛ (۹) تفسیر سورۃ [الدھر] ھل اتی، جو مختصر مگر محققانہ ہے - (مجالس - ذریعہ ۳ : ۳۴۴)؛ (۱۰) جام جہان نما، (ذریعہ ۵ : ۴۳ - فہرست دانشگاہ، ۳ : ۲۱۸)؛ (۱۱) رسالۃ فی تحقیق الجہات، جو شاید اس کا وہی رسالہ قبلہ ہے - (ذریعہ ۱۱ : ۱۳۹)؛ (۱۲) حاشیۃ آداب البحث للایجی (ذریعہ ۶ : ۹)؛ (۱۳) حاشیہ حل مشکلات الاشارات للطوسی (مجالس، ذریعہ ۶ : ۱۱۲)؛ (۱۴) حاشیہ شرح الملخص للجغمینی (ذریعہ ۶ : ۱۳۶)؛ (۱۵) شفاء القلوب یا حاشیۃ الہیات الشفا لابن سینا (ذریعہ ۶ : ۱۴۳، ۱۱ : ۴۲۵، ۱۴ : ۲۰۶)؛ (۱۶) حاشیہ مفتاح العلوم للسکاکی (ذریعہ ۶ : ۶۱۳)؛ (۱۷) حجۃ الکلام لایضاح محجۃ الاسلام، امام غزالی کے رد میں - اس کی تعداد کی بحث قاضی نور اللہ شوشتری نے دیکھی ہے اور صدر اے شیرازی کی کتابوں میں وہ نقل ہوئی ہے - اس کا ایک نسخہ آستان رضوی کے کتاب خانے میں مشہد طوس میں موجود ہے (فہرست رضوی ۴ : ۱۹۲، ش ۱۵۴۵، ذریعہ ۶ : ۲۶۲ چلبی در کشف الظنون)؛ (۱۸) خلاصۃ التلخیص، بلاغت میں (مجالس - ذریعہ ۷ : ۲۲۱)؛ (۱۹) ریاض الرضوان (مجالس - ذریعہ ۱۱ : ۳۲۵)؛ (۲۰) الشافیۃ، معالم الشفاء کی تلخیص ہے - شوشتری نے یہ عماد الدین محمود سے پڑھی ہے (مجالس - ذریعہ ۱۳ : ۱۲)؛ (۲۱) قانون السلطنت جو شوشتری نے دیکھی ہے - (مجالس)؛ (۲۲) اللوامع والمعارج، علم ہیئت میں ہے) جو اٹھارہ سال کی عمر میں تحفہ قطب شیرازی کے جواب میں تصنیف کی ہے؛ (۲۳) المحاکمات فی مابین الحواشی الدوانیۃ والصدریۃ علی شرح التجرید (مجالس)؛ (۲۴) المحاکمات فی مابین الحواشی الدوانیۃ والصدریۃ علی شرح التجرید (مجالس) مختصر الاصول للعضدی (مجالس؛ (۲۵) المحاکمات فی مابین الحواشی الدوانیۃ والصدریۃ علی شرح مختصر الاصول للعضدی (مجالس)؛ (۲۶) معالم الشفاء طب میں (مجالس)، (۲۷)؛ معرفتہ القبلۃ، (مجالس)؛ (۲۸) معیار العرفان، جو اس کی اپنی تعدیل المیزان کا خلاصہ ہے (فہرست دانشگاہ، ۶ : ۲۳۵۶)؛ (۲۹) مقالات العارفین (مجالس)؛ (۳۰) السفیر، علم ہیئت میں (فہرست دانشگاہ، ۶ : ۲۲۷۳ - ذریعہ ۱۲ : ۱۹۲)؛ (۳۱) حاشیۃ شرح حکمۃ العین (مجالس، ذریعہ ۶ : ۱۲۳)؛ (۳۲) حاشیہ علی اوائل الکشاف (مجالس)؛ (۳۳) رسالہ میر صدر الدین محمد کے بڑے لڑکے کی خلافت کے بارے میں (مجالس، ذریعہ ۷ : ۲۳۴)؛ (۳۴) الرد علی الانموذج للدوانی (مجالس - ذریعہ ۱۰ : ۱۸۶)؛ (۳۵) الرد علی الزوراء للدوانی (مجالس)؛ (۳۶) الرد علی حاشیۃ

الشمسیة للدوانی (مجالس، ذریعه، ۱۰ : ۱۹۳)؛ (۳۷) الرد علی حاشیة التهذیب للدوانی (مجالس، ذریعه، ۱۰ : ۱۹۳)؛ (۳۸) المشارق، در اثبات واجب (فهرست دانشگاه، ۳ : ۱۲۹؛ مجالس)؛ (۳۹) سیر و سلوک (ذریعه، ۱۲ : ۲۸۴)؛ (۴۰) رسالة الکمال، در کمال باری (وهی اشاعت)؛ (۴۱) رسالة الہیولی (اسی جگه)؛ (۴۲) التہلیلیة (ذریعه، ۴ : ۱۸۶)۔

مآخذ: (۱) فرصت شیرازی: آثار العجم، ص ۴۹۸؛ (۲) حاج میرزا حسین شیرازی فسائی: فارسنامه، گفتار اول، ص ۱۰۱، گفتار دوم، ص ۳۴۸؛ (۳) هدیة الاحباب قمی، ص ۱۰۶؛ (۴) خوانساری: روضات الجنات، بار دوم، ص ۶۴۰؛ (۵) شوشتری: مجالس المومنین، ص ۱۶۹؛ (۶) کحاله: معجم المؤلفین، ۸ : ۴۳؛ (۷) خیابانی: ریحانة الادب، ۲ : ۱۶۶۔

(محمد تقی دانش پژوه)

غِیار: (ع)؛ ایک امتیازی نشان یا کپڑے کا بِلّا جو ذمّی (عیسائی، یہودی، مجوسی) اپنے شانوں پر باندھتے تھے اور جس کا رنگ ان کے لباس کے رنگ سے مختلف ہوتا تھا [اور یہ ان کا بغرض تعارف خاص نشان تھا۔ اس سے بعض انتظامی سہولتوں کا اہتمام کیا گیا تھا، اگرچہ افراتفری کے زمانوں میں کچھ بے اعتدالی بھی ہو جاتی ہوگی، اس سے تنقیص یا تحقیر مقصود نہ تھی]۔

جہاں تک غیار کے رنگ کا تعلق ہے، فقہ کی کتابوں سے یہ پتا چلتا ہے کہ عیسائیوں کے لیے نیلا، یہودیوں کے لیے زرد اور مجوسیوں کے لیے سیاہ یا سرخ رنگ مخصوص تھا۔ لیکن مذکورہ بالا مختلف خلفا اور مسلمان فرمانرواؤں کے فرامین میں اس قاعدے سے حسب منشا انحراف کیا گیا، مثلاً قریب قریب ہمیشہ شہد کے رنگ کے کپڑے کا بلا لگانے کا حکم دیا جاتا تھا۔ اسی وجہ سے غیار کے لیے بغیر کسی مزید توضیح کے عسلی کا لفظ بھی استعمال کیا جانے لگا تھا۔ یہ ظاہر ہے کہ ان قوانین کو عموماً نظر انداز اور فراموش کر دیا جاتا تھا یا ایک خاص رقم کی ادائیگی پر وہ ان سے مستثنی ہو سکتے تھے۔ اسی وجہ سے انہیں بار بار از سر نو نافذ کرنے کی ضرورت پیش آتی تھی حتی کہ آخر کار وہ بالکل متروک ہو کر رہ گئے۔

مآخذ: (۱) Juynboll: *Handbuch*، ص ۳۰۲ ببعد؛ (۲) ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ۷۲ ببعد؛ [(۳) ابن الاخوہ: معالم القربة، طبع لیوی، لنڈن ۱۹۳۸ء، ص ۴۱، ۴۶؛ (۴) A.S. Tritton: *The Caliphs and their non-muslim subjects*، باب ۸؛ نیز رک به ذمه مع مآخذ]۔

(اداره وو لائیڈن)

غَیْب: (ع)؛ عام طور سے لفظ غائب ہی کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے، یعنی وہ جو غیر حاضر یا پوشیدہ ہے، لہٰذا الغیب کے معنی نادیدہ عالم ارواح کے ہو گئے ہیں۔ گویا عالم الغَیب ضد ہے عالم الشّہادة کی، جس کا ادراک حواس کے ذریعے کیا جاتا ہے۔ قرآن کریم میں اس کا یہی مفہوم لیا گیا ہے [راغب اصفہانی]: (مفردات [القرآن]، مطبوعۂ قاہرہ، ۱۳۲۴ھ، ص ۳۷۴ ببعد) اور مفسرین نے اس کی تشریح اس طرح کی ہے (مثلاً البیضاوی، بذیل ۲ [البقرة]: ۳، طبع Fleischer، ص ۱۹، س ۹ ببعد) کہ الغیب وہ شے جسے ہم نہ حواس کے ذریعے پا سکیں اور نہ وجدان سے حاصل کر سکیں، اس کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جسے انبیاؑ نے انسان کو بتایا اور دوسری وہ جس کا علم صرف اللہ تعالٰی کو ہے اور جس کے خزائن یا کنجیاں قرآن مجید، ۶ [الانعام]: ۵۹، میں مفاتح (واحد: مِفْتَح = خزانہ) یا مفاتیح [واحد: مفتاح = کنجی]) کے مطابق اسی کے ہاتھ میں ہیں [وَ عِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ اِلَّا هُوَ]؛ لہٰذا ہمارے یہاں ماہرین علوم سِرّی کے نزدیک غیب کے معنی وسیع ترین مفہوم میں "ان دیکھے" کے ہو گئے ہیں

چنانچہ الرازی کو اپنی تفسیر قرآن کریم کا نام رکھنے کے لیے ترکیب قرآنی ''مفاتیح الغیب'' موزوں معلوم ہوئی، اور ابن العربی نے اسے تصوف میں اپنی ایک تصنیف کے لیے مناسب خیال کیا۔ رجال الغیب سے اولیاء اللہ کا وہ سلسلہ مراد ہے جس میں باعتبار درجات قطب کا درجہ سب سے اونچا ہے (Lane : Arabian Nights، باب ۲۰، حاشیہ ۷)۔ اور ابن الغیب سے وہ لڑکا مراد ہوتا ہے جو بن باپ کے پیدا ہوا ہو اور جسے بصیرت کی پر اسرار قوتیں دی گئی ہوں (C. Wells : Mehmet the Kurd etc.، ص ۱۲۹)۔ تصوف میں غیب الہُویّۃ اور غیب المُطلق سے مراد قوۃ حقیقیہ کی ذات غیر متعیّن (اللاتعیّن) لی جاتی ہے۔

مآخذ: مذکورہ بالا حوالوں کے علاوہ: (۱) الجُرجانی: التعریفات، مطبوعۂ قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۱۰۹، ۱۷۷؛ (۲) التہانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۰۵۳ ببعد (بذیل عالم)، ص ۱۰۹۰، ۱۵۲۹ ببعد (بذیل ہُویّہ)؛ (۳) Horton : Theologie des Islam، ص ۲۱۹ ببعد۔

(D. B. MACDONALD)

غَیْبَہ : (ع) : [مادۂ غ ی ب = غابَ غَیْبَۃً]: یہ لفظ اپنے مادے کے مصدر کے طور پر استعمال ہوتا ہے، کیونکہ غیب کے [جو اصل مصدر ہے] معنی غائب کے ہو گئے ہیں۔ لہذا اس کا مطلب ہے ''غیر حاضری'' اور اکثر ''ذہنی غیر حاضری''۔ صوفیہ نے اسی دوسرے مفہوم کو ترقی دے کر اس کے معنی یہ لیے ہیں کہ ذہن انسانی میں اللہ کے سوا اور کچھ نہ ہو، جسے حضور اور اللہ کے ساتھ حاضری سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ فنا، یعنی ترک ذات، یا اس کے سر تا سر ختم ہو جانے کا مقام ہے: اس تصور کے ارتقا کی تفصیل کے لیے دیکھیے نکلسن (Nicholson) کا ترجمۂ الہجویری: کشف المحجوب، ص ۲۴۸ ببعد؛ نیز بمدد اشاریہ؛ نیز دیکھیے القُشیری: رسالہ، مع حواشی از زکریّا الانصاری و العروسی، مطبوعہ بولاق ۱۲۹۰ھ، ۱ : ۶۶ ببعد، اور سیّد مرتضی کی شرح احیاء العلوم للغزالی، ۷ : ۲۴۸؛ نیز Macdonald : Religious Attitude and Life in Islam، ص ۲۶۰، ۲۶۲۔

اس لفظ کا ایک اور عام استعمال [شیعی عقائد کے مطابق] اس شخص کے لیے بھی ہوتا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے [کچھ عرصے کے لیے] لوگوں کی نظر سے پنہاں کر دیا ہو اور جس کی زندگی اس عرصے میں (جسے غیبہ کہتے ہیں) پر اسرار طریق پر بڑھا دی گئی ہو۔ اس کی نمایاں مثال اثنا عشری شیعوں کے ہاں امام مستور یا امام المہدی کی ہے: وہ اگرچہ عام طور سے لوگوں کی نگاہوں سے مخفی رہتے ہیں، لیکن پھر بھی اسی دنیا میں زندہ ہیں [نیز رک بہ الخضر] اور کبھی کبھی بعض لوگوں کو نظر بھی آ جاتے ہیں یا بعض اور لوگوں سے خط و کتابت کرتے ہیں اور انسانوں کے معاملات پر تصرف رکھتے ہیں (Goldziher : Vorlesungen، ص ۲۳۲ ببعد، ۲۶۹ ببعد؛ Arabische Philologie، ۲ : ۶۲ ببعد)۔

(D. B. MACDONALD)

غَیْطَہ : (غائطہ، غَیطہ): ایک عربی آلۂ موسیقی جو شمالی افریقہ اور جنوبی یورپ کے بعض اضلاع میں بڑا مقبول ہے۔ یہ شکل میں ایک طرح کا اسطوانی بین باجا ہے، جس کی چوبی مہنال (قصبہ = mouth-piece) کو ادھر ادھر ہٹایا جا سکتا ہے اور جس کا دہانہ خاصا چوڑا اور گھنٹے کی طرح کا ہوتا ہے۔ اسطوانی حصے میں اوپر کی طرف سات سوراخ ہوتے ہیں۔ پہلے کو، جو مہنال کے نیچے ہوتا ہے، یکہ ساعدہ کہتے ہیں، دوسرا ششکہ، تیسرا پنجکہ، چوتھا جہارکہ، پانچواں سیکہ، چھٹا دوکہ اور ساتواں یکہ کہلاتا ہے۔ نیچے کی طرف یکہ ساعدہ

اور ششکه کے تقریباً درمیان ایک آٹھواں سوراخ بھی ہوتا ہے جسے ھنتکا، کہتے ہیں۔ ان سوراخوں کے ناموں کو مقامی گویے اس انگلی کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں، جو اس آلے کو بجانے میں کام آتی ہے اور اسی طرح کسی ذھن یا پیمانے کو کو ظاہر کرنے کے لیے، جب یه ساز بجایا جاتا ہے تو باجا نواز سہنال کو ایک روک (عرّاض) تک منه میں رکھ لیتا ہے جو ۳/۴ انچ قطر کی ایک قرص سی ہوتی ہے۔ اس ساز میں آٹھ سروں (octave) کی گنجائش ہوتی ہے۔

غیطه کو عرب بالخصوص جنگی باجے کے طور پر استعمال کرتے ہیں اور طبل (ایک طرح کا ڈھول جسے دو چھڑیوں سے بجایا جاتا ہے) اور طنبار (ایک قسم کا بڑا ڈھول جسے بجانے کے لیے کسی جانور کی ہڈی استعمال کی جاتی ہے) ہمیشه اس کے ساتھ ساتھ بجائے جاتے ہیں۔

غیطه کو اکثر زمّاره بھی کہتے ہیں۔ تونس کے جنوب اور قسنطین کے صوبے میں اسے زورنا [دیکھیے فارسی سرنای = سور نای] کہتے ہیں، جس سے ترکی لفظ زورنجی بمعنی غیطه نواز بنا ہے۔ ابن خلدون نے اس آله کا ذکر زلامه کے نام سے کیا جو شاید زمّاره ہی کی ایک بدلی ہوئی شکل ہے (Prolég.، ۲ : ۲۵۳، طبع Quatremère، پیرس ۱۸۳۴ء)، لیکن غیطه کا نام ازمنۂ متوسطه کے مصنفین کو بخوبی معلوم تھا اور ایسے ہی اسلامی اندلس کے مصنفین کو بھی (دیکھیے Dozy: Suppl. aux Dict. Arabes، ۲ : ۲۳۵؛ Simonet: Glosario de Voces Ibericas، میڈرڈ ۱۸۸۸ء، ص ۹۳۹)۔

یه آله ھسپانیه میں آج کل بھی رائج ہے اور اسے gaita یا raica کہتے ہیں۔ جن ممالک میں ترکی بولی جاتی ہے وہاں بھی اس کا رواج عام ہے اور وہاں اس کا تلفظ غیدا کیا جاتا ہے (دیکھیے Barbier de Meynard: Diction Turc-Français، ۲ : ۲۹۲۔

مآخذ: غیطه کے لیے بالخصوص اور عربوں کے آلات موسیقی کے لیے بالعموم دیکھیے: (۱) Bel: La Djāzya (پیرس ۱۹۰۳ء)، ص ۹۹ ببعد؛ (۲) Budgett Meakin: The Moors، ص ۲۰۲ ببعد؛ (۳) بوعلی: کتاب کشف القناع (الجزائر ۱۹۰۴ء)، ص ۱۰۳ ببعد؛ (۴) Guin و Delphin: Notes sur la poésie et la Musique Arabes (پیرس ۱۸۸۶ء)، ص ۴۷ تا ۴۹؛ (۵) W. Marçais: Textes arabes de Tanger، ص ۱۵۲، حاشیه ۳ مع مآخذ مذکوره اور ص ۴۰۷؛ (۶) Salvador-Daniel: La Musique Arabe، در Revue Africaine، ج ۶، شماره ۳۳ (جولائی ۱۸۶۲ء)، ص ۲۹۰؛ (۷) Shaw: Voyage dans la Régence d'Alger (ترجمه از Mac-Carthy، الجزائر ۱۸۳۰ء)، ص ۸۹ ببعد۔

(A. Cour)

غیلان بن عُقبه: رَکّ به ذوالرُّمّة.

غیلان بن مسلم: ابو المروان الدمشقی القبطی، جو معبد الجہنی کے ساتھ اولین قدریوں [رَکّ به قدریه] میں شمار ہونے کی وجه سے معروف ہے۔ وہ حضرت عثمانؓ کے ایک آزاد کردہ غلام کا بیٹا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے که وہ معبد کی طرح ایک عراقی عیسائی کا شاگرد تھا۔ غیلان بن مسلم نے اپنی عمر دمشق میں گزاری، جہاں وہ صدر دیوانی میں کاتب تھا۔ الجاحظ نے اسے ابن المقفّع، سہل بن ہارون اور عبدالحمید کے طبقے میں شمار کیا ہے (البیان، ۳ : ۲۹)۔ حافظ ابن حجر العسقلانی جیسے عالم بھی اس کی پیشه ورانه صلاحیت اور مہارت کے مدّاح ہیں (لسان المیزان، ۴ : ۴۲۴)، جبکه ابن الندیم نے لکھا ہے که اس کے رسائل دو ہزار صفحات کو محیط ہیں، جو انتظامی اور سیاسی نوعیت کے علاوہ دوسرے مطالب پر بھی مشتمل ہیں۔

الخیاط نے ابن الراوندی [رک بآن] کے الزامات کے جواب میں ان رسائل کے مضامین کی طرف توجہ دلائی ہے اور کہا ہے کہ وہ عام طور پر مشہور و معروف ہیں (کتاب الانتصار، طبع و ترجمہ نادر، عربی متن ص ۹۳، ترجمہ ص ۱۱۵) ۔ الخیاط نے یہ بھی لکھا ہے کہ غیلان معتزلہ کے اصول خمسہ پر ایمان رکھتا تھا، لیکن ملحدین کے تذکرہ نگاروں نے اسے قدریوں میں شمار کیا ہے ۔ بقول الشہرستانی (کتاب الملل، برحاشیہ ابن حزم، ۱ : ۱۹۳)، جس نے اسے مرجئی قدریوں میں شمار کیا ہے، غیلان کا اصولی عقیدہ اندرونی معرفت کے بارے میں تھا، جس سے پتا چلتا ہے کہ اس دنیا کا ایک صانع ہے جسے خلاق عالم نے پیدا کیا ہے اور ایمان ایک قسم کا ثانوی 'کسبی' علم ہے۔

غیلان، کو جو بظاہر حارث بن سُریج الکذاب کے افکار کا علمبردار تھا، عمر بن عبدالعزیز نے زجر و توبیخ کی ۔ ہشام بن عبدالملک (۱۰۵ھ / ۷۲۴ء تا ۱۲۵ھ / ۷۴۳ء) کا زمانہ آیا تو امام اوزاعی (۸۸ھ / ۷۰۶ء تا ۱۵۷ھ / ۷۷۴ء) نے غیلان سے (اس کے عقائد کے متعلق) پوچھ گچھ کرنے کے بعد اس کے قتل کا فتوٰی دے دیا ۔ اس پر خلیفہ نے حکم دے دیا کہ اس کے ہاتھ پاؤں کاٹ کر اسے سولی پر چڑھا دیا جائے، چنانچہ اسے مصلوب کر دیا گیا۔

مآخذ : (۱) الجاحظ : کتاب البیان، و کتاب الحیوان، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن قتیبہ : المعارف، ص ۳۸۳، ۶۲۵؛ (۳) وہی مصنف: عیون الاخبار، بمدد اشاریہ؛ (۴) ابن الندیم : الفہرست، ص ۱۷۱؛ (۵) الاشعری : مقالات، بار دوم، طبع ریٹر، Wiesbaden ۱۹۶۳ء، بمدد اشاریہ؛ (۶) البغدادی : الفرق بین الفرق، طبع بدر، ص ۱۹۰، ۱۹۳، انگریزی ترجمہ از A. S. Halkin، ۶ : ۶ تا ۷؛ (۷) الذہبی : میزان الاعتدال؛ (۸) العسقلانی : لسان المیزان، ۴ : ۴۲۴؛ (۹) ابن بطوطہ، طبع و ترجمہ H. Laoust، ص ۱۶۹؛ (۱۰) A. N. Nader : المعتزلہ، ص ۶؛ (۱۱) A. S. Tritton : *Muslim Theology*، لنڈن ۱۹۴۷ء؛ (۱۲) Montgomery Watt : *Free will and predestination*، لنڈن ۱۹۴۸ء۔

(CH. PELLAT)

* * *

تصحیحات

جلد ۲/۱۲

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۱	۱	۷	برادری	بردباری
۲	۱	۸	لبابہ، عبیداللہ	لبابہ بنت عبیداللہ
۲	۲	۵	نہ کیا آیا،	نہ کیا ۔
۲	۲	۱۲	اتری	اترا
۳	۲	۷	مصرعہ	شعر
۳	۱	۱۸	دن جب میرے	جب میرے
۳	۲	۱۳	۱۳۷۹ء	۱۳۷۹ھ
۴	۱	۲۶	۱۶۲۵ء	۱۶۳۵ء
۵	۲	۱۷	جبل العلم کے جبالہ	جبل العلم اور جبالہ
٦	۱	۷	تدرس	تدریس
۷	۱	۱۱	تفویض	عطا
۱٦	۱	۲۹	کسی	کوئی
۱۹	۱	٦	اور بقول (المسعودی ۱)	(اور بقول المسعودی ۱)
۱۹	۲	۳۰	زین العابدین، محمد بن علی	زین العابدین اور محمد بن علی
۲۹	۲	۳۱	ترجیع	ترجیح
۳٦	۱	۲۵	ھزا	ھزار
۳۹	۲	۱	کے	کی
۴۳	۱	۱۳	اسلام ان دونوں کے متزاج	اسلام میں ان دونوں کے امتزاج
۴٦	۲	۱۰	*Socens*	*Saracenes*
۵۱	۱	۱۹	لشکر کشی اهتمام	لشکر کشی کا اهتمام
۵۱	۲	۱۵	کا معرکے	کے معرکے
۵۱	۲	۲۵	میں علم	علم
۵۲	۲	۲۱	سورۂ براۃ	سورۃ برآءۃ
۵۲	۲	۳۱	(التوابۃ)	(التوبۃ)
۵۳	۱	۹	(آل عمران)	(آل عمرٰن)
۵۳	۱	۱۲	اور جانوں کو لے	اور اپنے آپ کو لے
۵۳	۱	۱۳	[illegible] قسطنطنیہ	[illegible] ابوالفدا؛ تاریخ قسطنطنیہ

صفحه	عمود	سطر	خطا	صواب
٥٥	٢	١	کے	کی
٥٨	٢	١	محمد حنفیه	محمد بن حنفیه
٥٩	١	٦ تا ١٠	حضرت علی نے مقام صفین (دیکھیے: خریطة وقعة صفین، قاهره ١٩٦٢ء) دریاے فرات بہتا تھا (محل وقوع کی تفصیل: اخبار الطوال، ١٦٧)، یہاں میں کیا۔	حضرت علیؓ صفین پہنچے اور پڑاؤ کیا۔ یہاں دریاے فرات بہتا تھا۔
٥٩	٢	٢٣	کھیتی	کھلبلی
٦٢	٢	٢١	محمد حنفیه	محمد بن حنفیه
٢٦	٢	٢٠	نشقه	نقشه
٦٣	١	٢٥	دوسری	دوسرے
٦٣	٢	٩	چھوڑی	چھوٹی
٦٣	٢	١٨	مارگزین	مارگزیده
٦٤	١	٢	هونی	هوتی
٦٤	٣	١	نتیجه میں	بصورت دیگر
٦٤	٢	٣	حجرت	هجرت
٦٤	٢	٩	جمل	جمل
٦٥	٢	٢٦	مکه وثائف	مکه و طائف
٦٧	١	٢٥	(الطبری) اور مسجد	(الطبری) ۔ مزید برآں مسجدیں
٦٨	٢	٣٢	١٩٦٣ء؛ (٩)	(٩)
٧٠	١	١٥	یکه و تاز و نکلا	یکه و تنہا نکلا
٧١	١	١٢	١٨٦٩ء؛	١٩٦٩ء؛
٧١	٢	٢	عنه الخلفاء	عند الخلفاء
٧١	٣	١٩	(٧٨)	(٦٨)
٧١	٣	٢٠-٢١	(٦٩) کریم الدین پانی پتی، ترجمه، لاهور ١٨٦٨ء؛ (٧٠)	(٧٠)
٧٨	٢	١٧	خاندان عی بنی هاشم	خاندان بنی هاشم
٨٠	٢	٢٩	اور ذوالثفنات (	اور ذوالثفنات کہتے تھے (
٨١	٢	٣	کننده	کنده
٨٣	٢	١٨	متاثر تھی	متاثر هو گئی تھی
٨٩	١	٢٣	فرمانرا	فرمانروا

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۹۱	۱	۳۱	سلونو	سلزاو
۹۲	۲	۱۵	طیب	طبیب
۹۵	۲	۱۰	کے	کا
۹۵	۲	۲۰	بیجھا	بھیجا
۹۶	۱	۶	کلی	کل
۹۶	۱	۱۵	ورد	ورود
۹۶	۱	۲۹	ہرثمہ	ہرثمہ
۹۶	۲	۳۰	بھی جہاں	بھی نہیں جہاں
۹۸	۱	۴	۱۳۵ھ	۱۳۵۰ھ
۹۸	۱	۲۰-۲۱	سبط ابن جوزی و صفدر حسین : ترجمہ تذکرۃ الخواص، لاہور	سبط ابن الجوزی : تذکرۃ الخواص، مترجمۂ صفدر حسین، لاہور۔
۹۹	۱	۲۰	ملیں گے	ملیں گی۔
۱۰۲	۲	۷	سناد باد	سنا باد
۱۰۳	۱	۳۱	ارادات	ارادت
۱۰۴	۱	۲۵	ملاخظہ	ملاحظہ
۱۰۴	۲	۲۸	سے امام	نے امام
۱۰۶	۲	۹-۱۰	صفدر حسین مترجم : تذکرۃ الخواص بسط ابن جوری، لاہور	سبط ابن الجوزی : تذکرۃ الخواص، مترجمۂ صفدر حسین، لاہور۔
۱۰۶	۲	۲۰	عبدالخالق کھجابتی : ترجمہ مکتوب الرضا،	مکتوب الرضا، مترجمۂ عبدالخالق کھجابتی
۱۰۷	۲	۱۴	چودھویں صدی ھجری	چودھویں صدی عیسوی
۱۰۸	۱	۳	وہ سب سے	سب سے
۱۰۸	۱	۱۱	برادرانہ	پدرانہ
۱۰۸	۲	۱۷	امیروں	مہروں
۱۱۴	۱	۱	۱۹۹۵-۹۴ء	۱۷۹۵-۱۷۹۴ء
۱۱۸	۱	۱	عللی بکب	علی بکب
۱۲۰	۲	۱۷	ھوا	ھو
۱۲۸	۲	۲۸	،عرابہ جی کی	۔ عرابہ جی کی نسبت کی
۱۳۳	۱	۹	صفوی ملازمت	صفوی کی ملازمت
۱۳۶	۱	۱۹	*علی شبر قانع	⊗علی شبر قانع
۱۴۳	۱	۱۷	شبہ	شبہہ
۱۴۳	۲	۲۲	صوفیہ اور متصوفہ حالات	صوفیہ اور متصوفہ کے حالات

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۱۳۳	۲	۲٦	المتحيرين	المتحيرين
۱۴۵	۱	۲۲	نوادر الشهاب	نوادر الشباب
۱۳٦	۱	۱۰	شیر علی	علی شیر
۱۵٦	۱	۱۵	* علی گڑھ تحریک	⊗ علی گڑھ تحریک
۱٦۳	۱	۹	عازبة	عاذبه
۱٦۳	۲	۲۱	مآثرالكرم	* مآثر الكرام
۱٦۳	۲	۲۵	تذکرہ علما هند	تذکرہ علمائے هند
۱۷۵	۱	۱۴	الفقيهه	الفقيه
۱۷٦	۲	۲۴	کہ وساطت	کی وساطت
۱۷۸	۲	۸	یہ کہ	یا یہ کہ
۱۷۸	۲	۱۸	حد فاشل	حد فاصل
۱۷۸	۲	۲۴	اس تک	اس وقت تک
۱۷۹	۱	۲۴	انهوں	انهوں نے
۱۸۰	۲	۱٦	اللباس	الباس
۱۸٦	۲	۱	مشتق	مشتق
۱۷۸	۲	۱۳	حرفييه	حرفيه
۱۸۷	۲	۱٦	کپڑی	کپڑے
۱۸۷	۲	۲۹	عمایه	عمامۂ
۱۸۸	۱	٦	اللحزن	الحزن
۱۸۸	۱	۲۴	جمع	جمع
۱۸۹	۱	۸	التقنع	التقنع
۱۹۰	۱	۱۴	طربوش	طربوش
۱۹۱	۱	۲	پہیے	پہیے
۱۹۱	۱	۱۹	ساتے	ساتھ
۱۹۳	۱	۳۲	شاد	شاذ
۱۹۴	۱	۵	اسطوائي	اسطوانی
۱۹۵	۲	۲۱	الحسان	الحسان
۱۹۷	۲	۱۷	مملک	ملک
۱۹۹	۱	۱۰	الوثائق السامية	الوثائق السياسية
۱۹۹	۱	۲۲	الوثائق السياميه	الوثائق السياسية
۲۰۰	۲	۱	بعهد	بعد
۲۰۱	۲	[illegible]	[illegible]	سورة الأرض

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۲۰۸	۲	۲۳	انتردی	انفرادی
۲۰۹	۱	۱۷-۱۸	تہا، یا :	تہا کہ
۲۱۱	۲	۹	فصیلے	فیصلے
۲۲۰	:	۱۲	الزہراۃ	الزاہرۃ
۲۲۲	۱	۹	بیوجا	بھیجا
۲۲٦	۲	۱۲	پچھلے	بچھلے
۲۲٦	۲	۱۵	کو	کی
۲۲۸	۲	۳۰	متسلق	متعلق
۲۲۹	۲	۲۸،۲۹،۳۰	ابو لؤ لؤہ	ابو لؤ لؤ
۲۳۰	۱	۴	ابو لؤ لؤہ	ابو لؤ لؤ
۲۳۲	۲	۱٦	الغربی	العربی
۲۳۳	۱	۲۳	متہرجۃ	مندرجۃ
۲۴۳	۲	۲۱	ابا صوفیا	آیا صوفیا
۲۵۸	۲	۲۸	حضرت خلیفہ عثمان ۱	خلیفۃ المسلمین حضرت عثمان
۲٦۴	۲	۱ تا ۵	اس کی پرستش رائج ہوئی ۔ کعبے کے اندر ایک تین ہاتھ گہرا کنواں جس کا نام الاخسف تھا (اس کو عرب الاخشف کہتے تھے، الازرقی، ص ۳۔ اور جس میں کعبے کا خزانہ رہتا تھا،	اس کی پرستش رائج کرنے کے لیے
۲٦۴	۲	۱۷	قوم نوح کے لیے لایا	قوم نوح کے لایا
۲٦۵	۱	۷-۸	جو قبیلۃ مصطلق سعد	قبیلۃ مصطلق کے سعد
۲٦۷	۱	٦	کتاب الووزراء	کتاب الوزراء
۲۷۴	۱	٦	مستبظ	مستنبط
۲۷۸	۱	٦	اوعتمرۃ	اواعتمرۃ
۲۷۹	۲	۱	ولہ الحمد	ولہ الحمد
۲۷۹	۲	۳۱	ملال	محل
۲۸	۱	۱۱	عمرے	عمرہ
۲۹۴	۱	۱٦	واضع	واضح
۲۹۵	۲	۴	شمالی	شمال
۲۹٦	۲	۱	[illegible]	[illegible]

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
٢٩٦	٢	٣	کیا تھا،	کیا تھا)
٢٩٨	١	٢	موجود،	موجود
٢٩٨	٢	٢٠	جمں	جس
٣٠٠	١	٢١	آل بویہ کے صاحب حکمرانوں	آل بویہ کے حکمرانوں
٣٠٠	١	٣١	اپنے	اپنا
٣٠٠	٢	١٧	کو	کی
٣٠١	٢	١٣	: تاہم اس بیان جس	؛ تاہم اس بیان سے جس
٣٠٢	١	٢٢	کروایا لیا تھا	کروا لیا تھا
٣٠٢	٢	٢٥	تعویز	تعویذ
٣٠٣	٢	١١	ذہینیت	ذہنیت
٣١٣	٢	٣	پرے	ے
٣١٨	١	٥	تشبیہہ	تشبیہ
٣١٨	٢	٥	تشبیہہ	تشبیہ
٣٢٣	٢	٢٨	رشتےدار کا کوئی علاء الدولہ	رشتےدار علاء الدولہ
٣٢٨	٢	٩	حصون	حصول
٣٣٢	٢	٥	سب کے سب	سارے کا سارا
٣٣٧	٢	٢٣	نویں	نویں صدی
٣٣٨		١	در *Bodlian Library*، ١٩٢٥ء	*in Bodleian Library*، ١٩٢٥ء
٣٣٨	١	١٣	کے	کی
٣٣٨	١	٣٠	Lavegnac	Lavignac
٣٤١	١	١٩	اور	عدد
٣٤٥	١	٢٢	ع ٢٧	+ ٢٧
٣٥٢	١	٢٨	بعدد	بحدود
٣٦٠	١	٢٥	*Brittanica*	*Britannica*
٣٦٠	٢	٤	Christ کے	کے Christ
٣٦٠	٢	١١	کلمنہ (امرتبہ)	کلمۃ (ایک مرتبہ)
٣٦٠	٢	١٥	معجم المفہرس الالفاظ القرآن	معجم المفہرس لالفاظ القرآن
٣٦٣	٢	٢٧	متعین	متبعین
٣٦٤	١	١٣	مماثلت	مماثات
٣٧٨	١	٦	الترات	القراٰت
٣٨٠	١	١٨	مراۃ الجنان	مرآۃ الجنان

صفحہ	عمود	سطر	غلط	صواب
۳۸۴	۲	۷	وصف	صفت
۳۸۶	۲	۱۶	دیکھے گا	دیکھیں گا
۳۹۳	۱	۱۴	اس کی حفاظت کو	اس کے اثر کو
۳۹۵	۲	۱۴	شاہراؤں	شاہراہوں
۳۹۹	۲	۳۱	وجہ از روئے	وجہ تسمیہ از روے
۴۹۸	۲	۱	التّابع	النّابع
۴۰۳	۲	۱۴	معاصرے	محاصرے
۴۰۶	۱	۲۰	تھے Le Bourg کے	تھے، جو Le Bourg کے ۔
۴۰۸	۲	۹	مولوف	مالوف
۴۱۵	۱	۲۱	القرات	القراءات
۴۱۵	۲	۳	القرات	القراءات
۴۱۶	۲	۳۲	۱۳۳۵ء	۱۳۳۵ھ
۴۲۳	۱	۱۷	کتاب الروضین	کتاب الروضتین
۴۲۳	۲	۹	جس کام	جس کا نام
۴۲۳	۲	۱۷	سینوپ	سینوب
۴۲۴	۱	۲۳	کے	کا
۴۲۶	۲	۱۷	۱۲۸۷ء ھ	۱۲۸۷ھ
۴۲۷	۱	۵	۱۵۹۵ء	۱۵۹۵ء میں
۴۲۷	۱	۲۱	مقررہ شدہ	مقرر شدہ
۴۲۸	۱	۱۹	قابل ذکر ۔	قابل ذکر ہیں ۔
۴۲۸	۲	۱۲	*Tatras*	*Tatars*
۴۳۴	۱	۲۲	۱۳۱۲ھ	۱۲۱۲ھ
۴۳۸	۱	۲۶	اردو معلی	اردوے معلی
۴۳۹	۲	۲۷	کے نام مرتب	کے نام سے مرتب
۴۴۶	۲	۱۷	المعروف	المعروف بہ
۴۴۷	۱	۲۵	نکت العروس	نقط العروس
۴۴۸	۲	۳۲	باشندے	باشندوں
۴۵۱	۱	۱۷	والٹا کے	والٹا کے علاقے
۴۵۴	۲	۸	وہ اور اس کے	وہ اس کے
۴۵۸	۱	۲۵	۲۹۳۴ ء	۱۹۳۴ء
۴۶۱	۲	[illegible]	[illegible]	مشتق

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۴۶۸	۲	۲۵	جوبہ بعد ازاں	جو بعد ازاں
۴۶۹	۲	۳۱	جنوبی مغربی	جنوب مغربی
۴۷۳	۱	۱۰	شہ محمد	شاہ محمد
۴۷۵	۲	۳	منبج	منتج
۴۷۷	۲	۱۸	سعودی شمالی عرب	شمالی سعودی عرب
۴۸۲	۱	۸	ترجیع	ترجیح
۴۸۹	۱	۱۹	واضع	واضح
۴۹۰	۱	۹	وہ ہرن کی	ہرن کی
۴۹۶	۱	۲۹	زبان، الامان	زبان پر ”الامان
۴۹۶	۲	۱۴	مولانا جلال الدین رومی	مولانا جلال الدین رومی
۵۱۲	۲	۳۰	۱۰۰۱ء	۱۰۳۱ء
۵۱۵	۱	۱	*Lc*	*Le*
۵۱۵	۱	۵	*F. stusc rift* برلن ۱۹۵۱ء	*Festschrift*، برلن ۱۹۱۵ء
۵۱۵	۱	۱۲	*Ghazonvids*	*Ghaznavids*
۵۱۵	۱	۱۴	*East and East*	*East and West*
۵۱۵	۱	۱۴	سلسلہ جدیدہ ۸	سلسلہ جدیدہ، ج ۷
۵۱۵	۱	۲۲	الطائف المعارف	لطائف المعارف
۵۱۵	۱	۲۴	۱۳۰۸ھ	۱۳۸۰ھ
۵۱۵	۲	۱	*L'Afghoulstan*	*l'Afghanistan*
۵۱۵	۲	۳	۱۱۳	۱۳۹
۵۱۵	۲	۱۰	*Geazna*	*Ghazna*
۵۱۵	۲	۲۱	*Ghanznavids*	*Ghaznvaidi*
۵۱۵	۲	۲۵	*Sccrato*	*Scerrato*
۵۱۶	۲	۱۱	*Festushrift*	*Festschrift*
۵۱۷	۱	۲	*Ghanza*	*Ghazna*
۵۱۹	۲	۳۰	Sykcs	Sykes
۵۲۰	۱	۱	گئے	آئے
۵۲۰	۲	۲	بعہ	بعد
۵۲۰	۲	۱۷	رات	میں
۵۲۱	۱	۲۱	۳۳۱ھ	۱۳۳۱ھ
۵۲۲	۱	۲۶	کی آزاد بنیاد	کی بنیاد

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۵۲۳	غزنویہ کا شجرۂ نسب :		(۱) ابو منصور سبکتگین (۹۷۶ء تا ۹۹۷ء)	(۱) ابو منصور سبکتگین (۹۷۷ تا ۹۹۷ء)
			(۴) محمد (۱۰۳۰ء تا ۱۰۴۰ء)	(۴) محمد (۱۰۳۰ تا ۱۰۴۰ ـ ۱۰۴۱ء)
			(۶) مودود (۱۰۴۰ء تا ۱۰۴۸ء)	(۶) مودود (۱۰۴۱ تا ۱۰۴۸ء)
			(۷) مسعود دوم (۱۰۴۸ تا ۱۰۴۸ء)	(۷) مسعود دوم (۱۰۴۸ تا ۱۰۴۹ء)
			(۸) علی (۱۰۴۸ تا ۱۰۴۹ء)	(۸) علی (۱۰۴۹ء)
			(۱۲) مسعود سوم (۱۰۹۹ تا ۱۱۱۴ء)	(۱۲) مسعود سوم (۱۰۹۹ تا ۱۱۱۵ء)
			(۱۳) شیرزاد (۱۱۱۴ تا ۱۱۱۵ء)	(۱۳) شیر زاد (۱۱۱۵ تا ۱۱۱۶ء)
			(۱۴) ملک ارسلان (۱۱۱۵ تا ۱۱۱۸ء)	(۱۴) ملک ارسلان (۱۱۱۶ تا ۱۱۱۸ء)
			(۱۵) بہرام شاہ (۱۱۱۸ تا ۱۱۵۲ء)	(۱۵) بہرام شاہ (۱۱۱۸ تا ۱۱۵۷ء)
			(۱۶) خسرو شاہ (۱۱۵۲ تا ۱۱۶۰ء)	(۱۶) خسرو شاہ (۱۱۵۷ تا ۱۱۶۰ء)
			(۱۷) خسرو ملک (۱۱۶۰ تا ۱۱۸۶ء)	(۱۷) خسرو ملک (۱۱۶۰ تا ۱۱۸۷ء)
۵۲۷	۲	۳۲	شکستہ خوردہ	شکست خوردہ
۵۲۸	۱	۱۵	*JRAS* ۱۸۴۸ء - ۱۸۵۹ء	*JRAS*، ۱۸۴۸ء و ۱۸۵۹ء ۔
۵۲۸	۱	۱۸	Storey : ۱، اشاریہ	Storey، ج ۱، بمدد اشاریہ ۔
۵۲۸	۲	۶	۱ - ۳	ج ۱ / ۳
۵۲۸	۲	۱۲	۱۲ تا ۱۶ - ۲۶ تا ۸۱	ص ۱۲ تا ۱۶ و ۲۶ تا ۸۱
۵۲۸	۲	۱۳	۲۱۳	۲۳۳
۵۳۰	۲	۱۱	دوسرا	دوسرے
۵۳۰	۲	۲۷	۳۵۲	۱۳۵۲
۵۳۰	۲	۳۰	*van ghazna*	*van Ghazna*
۵۳۱	۱	۹	*de palais ghaznavide*	*Le plalais Ghaznevide*
۵۳۱	۱	۱۷	۱۸۵۹ء	۱۹۵۹ء
۵۳۱	۱	۱۹	(J. Sourdeh Thomine)	(J. Sourdel-Thomine)

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
٥٣٠	٢	٢١	*Vereins*	(دیکھیے *Vereins*
٥٣٦	٢	٢١	*Gal-assuni*	*al-Gassānī*
٥٣٧	١	٥	مرجیہ	مرجئہ
٥٣٧	١	١٥	مرجنہ	مرجئہ
٥٣٨	١	١٥	١٣١٣	١٣١٢
٥٣٩	٢	٧	ماہرین نساب	ماہرین انساب
٥٣٩	٢	٩	جمرۃ انساب العرب	جمہرۃ انساب العرب
٥٤٣	٢	٨	حدیث وفقہ اصول	حدیث، فقہ اور اصول
٥٤٦	١	٢١	علما کے کمیابی	علما کی کمیابی
٥٤٦	١	٢٣	کی فقدان	کے فقدان
٥٤٦	٢	٣	انکا	یہ ان کا
٥٤٨	١	١٦	تھی	تھیں
٥٤٨	١	٢٥	گئی	گئیں
٥٤٨	١	٣١	جن	ان
٥٥٠	١	٧	تھیر	تعمیر
٥٥٠	٢	٢٢	میں سے یہ شہر	میں یہ شہر
٥٥١	١	٢٢	١٩٠٨ء ہوئی	١٩٠٨ء کو ہوئی
٥٥١	٢	١٥	عربی	بھی
٥٥٢	٢	١	عالمیگیر	عالمگیر
٥٥٥	٢	٢٢	توضیع	توضیح
٥٥٨	١	١٧	تصانیف و تالیف	تصانیف و تالیفات
٥٦٠	١	٢٨	انتطامیہ	انتظامیہ
٥٦٠	٢	٦	سازش اور غداری کی بنا پر مجبور و بے بس ہو کر شہنشاہ	سازش کی بدولت مجبور و بے بس شہنشاہ
٥٦١	١	٥	١٨٣٣ء	١٩٣٣ء
٥٦٣	٢	٨	ہدیہ المستفیتین	ہدیۃ المستفدین
٥٦٣	١	١٢	لفظی مخلوقات	لفظی معنی : مخلوقات
٥٦٦	١	١٣	غیر حقیقی	غیر حقیقی
٥٦٩	١	٥	اسلام	اہل اسلام
٥٦٩	١	٣٣	میں بھی اس کا	میں اس کا
٥٧١	٢	[illegible]	اکثر	[illegible]

صفحہ	عمود	سطر	غلط	صواب
۵۷۲	۲	۶	خطے میں میں تہ صرف	خطے میں نہ صرف
۵۷۹	۱	۲۹	۱۱۳۵ھ/۱۷۲۹ء	۱۱۳۵ھ/۱۷۲۲ء
۵۸۱	۲	۲۲	۱۱۷۹ھ/۱۸۰۳ء	۱۱۶۶ھ/۱۷۵۳ء
۵۸۱	۲	۲۶	۱۲۵۳ھ/۱۸۳۸ء	۱۲۵۴ھ/۱۸۳۸ء
۵۸۲	۲	۲۲	*Galtasaray*	*Ghulatasaray*
۵۸۵	۲	۲۷	۱۸۰۱ء	۱۸۰۹ء
۵۸۶	۲	۱۰	مرآۃ الجقیقۃ	مرآۃ الحقیقۃ
۵۸۸	۱	۲۱	شعر	اشعار
۵۸۸	۲	۹	شرزوع	شروع
۵۹۰	۱	۹	مزارالشعرائے	مزارالشعرا
۵۹۳	۱	۲۲	ان کی	ان کے
۵۹۶	۱	۲۷	شمال ـ جنوب	جنوب مغرب
۵۹۶	۲	۲۸	Geoglogical	Geological
۵۹۷	۲	۸	اصطلاع	اصطلاح
۶۰۰	۲	۱۶	واضع	واضح
۶۰۲	۱	۲۷	نے اپنے ملک کے	اپنے ملک کے
۶۱۰	۲	۱۲	شریف اللملک	شریف الملک

فہرست عنوانات

(جلد ۱۲/۲)

عنوان — صفحہ

علمدار ۱
العلمی (خاندان) ۳
العلمی (شاعر) ۵
علیہ ۶
علوا (علوۃ) ۱۰
علوک [رک بہ الجن] ۱۱
علوم [رک بہ علم (علوم مدونہ)] ۱۱
علوی ۱۱
علویون ۱۱
علویہ ۱۹
العلی (رک بہ الاسماء الحسنی) ۲۳
علیؓ بن ابی طالب ۲۳
علی بن الجہم ۴۲
علی بن الحسن بن المسلمہ [رک بہ ابن المسلمہ] ۴۳
علی (سیدی علی) بن حسین ۴۳
علی بن الحسین التونسی [رک بہ العابدین، دروۂ، لاثیان، بار دوم] ۴۳
علی بن الحسین، زین العابدین ۴۳
علی بن الحسین بن محمد بن احمد القرشی [رک بہ ابو الفرج الاصفہانی] ۸۷
علی بن حمود [رک حمودیون (= بنو حمود)] ۸۷
علی بن ربن الطبری ۸۷

عنوان — صفحہ

علی بن رضوان ۸۸
علی بن زید البیہقی [رک بہ البیہقی] ۸۸
علی بن شمس الدین ۸۸
علی بن شہاب الدین بن محمد الہمدانی ۸۹
علی بن صالح [رک بہ واسع علیمی] ۹۰
علی بن ظافر الازدی ۹۰
علی بن العباس المجوسی ۹۰
علی بن عبداللہ بن العباس ۹۱
علی بن عیسی [رک بہ ابن الجراح] ۹۲
علی بن عیسی ۹۲
علی بن غانیہ [رک بہ غانیہ، بنو] ۹۳
علی ابن محمد (امام علی نقیؒ) ۹۳
علی بن محمد الزنجی ۹۸
علی بن محمد (الصلیحی) [رک بہ صلیحی] ۹۹
علی بن محمد القوشجی، علاء الدین ۹۹
علی بن معصوم [رک بہ علی خان] ۱۰۰
علی ابن موسی الرضا ۱۰۰
علی بن مہدی: [رک بہ (بنو) مہدی = المہدیون] ۱۰۶
علی بن میمون بن ابی بکر الادریسی المغربی ۱۰۶
علی بن یوسف بن تاشفین: ۱۰۷
علی ابراہیم، خان بہادر ۱۱۰
علی ابراہیم خان خلیل ۱۱۳

عنوان	صفحه	عنوان	صفحه
علی ابوالحسن بن مامون [رک به مامونیه]	۱۱۳	علی کبیر محمد	۱۵۳
علی اکبر خطای	۱۱۳	علی کوچک [رک به بکتکین]	۱۵۴
علی الهی	۱۱۵	علی گڑه	۱۵۵
علی امیری	۱۱۵	علی گڑه تحریک	۱۵۶
علی بابا [رک به الف لیلة و لیلة]	۱۱۵	علی المتقی [رک به المتقی الهندی]	۱۵۸
علی بک (بے)	۱۱۵	علی محمد شیرازی [رک به باب]	۱۵۸
علی بک عثمان العباسی	۱۱۸	علی مردان [رک به مبتلا]	۱۵۸
علی پاشاتپه دلن لی	۱۱۸	علی مردان	۱۵۸
علی پاشا چاندارلی زاده	۱۲۱	علی مردان خان	۱۵۹
علی پاشا چورلولی	۱۲۳	علی مردان خان، امیر الامرا	۱۶۰
علی پاشا حکیم اوغلو	۱۲۳	علی المهائمی	۱۶۲
علی پاشا خادم	۱۲۵	علی واسع [رک به واسع علیسی]	۱۶۳
علی پاشا داماد	۱۲۵	علی وردی خان	۱۶۳
علی پاشا رضوان	۱۲۷	علی هجویری [رک به داتا گنج بخش]	۱۶۳
علی پاشا سمیز	۱۲۷	علیم [رک به اسماء الحسنٰی؛ علم]	۱۶۳
علی پاشا سورمه لی	۱۲۸	علیم الدین (حکیم) [رک به وزیر خان]	۱۶۳
علی پاشا عرابه جی	۱۲۸	العلیمی	۱۶۳
علی پاشا گوزلجه	۱۲۹	علیون	۱۶۵
علی پاشا مبارک	۱۲۹	عماد الدوله	۱۶۵
علی تکین	۱۳۰	عماد الدین	۱۶۶
علی چلبی (رک به واسع علیسی)	۱۳۱	عماد شاه [رک به عماد شاهیه]	۱۶۷
علی حیدر	۱۳۱	عماد شاهیه	۱۶۷
علی خان [رک به مهدی خان]	۱۳۲	عمادی غزنوی (= عمادی شہریاری)	۱۶۸
علی خان (مرزا سید)	۱۳۲	عمادیه	۱۷۱
		عماره	۱۷۲
علی الرضا بن موسی بن جعفر [رک به علی ابن موسی الرضا]	۱۳۳	عمارت	۱۷۳
علی رضا عباسی (آقا رضا)	۱۳۳	عماره بن ابی الحسن علی	۱۷۵
علی شاه مردان	۱۳۶	عمالقه	۱۷۶
علی شیر قانع	۱۳۶	عمامه	۱۷۷
علی شیر نوائی	۱۳۷	عمان	۱۹۹
علی عزیز افندی کردلی	۱۴۳	عمر بن ایوب [رک به حماة؛ ایوبیه]	۲۰۳

عنوان	صفحہ
عمر بن حفص	۲۰۲
عمر بن حفصون	۲۰۳
عمرؓ بن الخطاب	۲۰۷
عمر بن ابی ربیعہ	۲۳۰
عمرؒ بن عبدالعزیز	۲۳۲
عمر بن علی (شرف الدین)	۲۳۷
عمر بن ہبیرہ: [رک بہ ابن ہبیرہ]	۲۳۹
عمر آفندی	
عمر خیام	
عمران	۲۳۹
عمران بن حطان السدوسی	۲۵۰
عمران بن شاہین	۲۵۱
العمرانی	۲۵۱
عمرانیات [رک بہ علم]	۲۵۲
عمرکوٹ (امرکوٹ)	۲۵۲
عمرو بن امیہ	۲۵۳
عمرو بن الاہتم	۲۵۶
عمرو بن سعید	۲۵۷
عمرو بن العاص	۲۵۷
عمرو بن عبید بن باب	۲۶۰
عمرو بن عدی	۲۶۱
عمرو بن قمیئہ	۲۶۱
عمرو بن کلثوم	۲۶۲
عمرو بن لحی	۲۶۳
عمرو بن اللیث	۲۶۵
عمرو بن مسعدہ	۲۶۶
عمرو بن معدیکرب	۲۶۷
عمرو بن ہند	۲۶۸
عمرہ (قصیر)	۲۶۸
عمرہ	۲۷۳
العمری	۲۸۲
العمق	۲۸۵
عمل	۲۸۶
عمار (بنو)	۲۸۷
عمار، بنو (یا بنو ثابت)	۲۸۸
عمار الموصلی	۲۸۸
عمار بن یاسر	۲۸۹
عماریہ	۲۹۰
عمان	۲۹۰
عمواس	۲۹۳
عمود	۲۹۳
عمور (جبل)	۲۹۳
عموریہ	۲۹۶
عمید	۲۹۷
عمید الدین	۳۰۰
العمیدی	۳۰۱
عناق	۳۰۱
عنایت اللہ کنبو	۳۰۲
عنایت اللہ خان المشرقی	۳۰۲
عنایت (شاہ) قادری	۳۰۳
عنبر	۳۰۶
عنتر [رک بہ سیرۃ عنتر]	۳۰۸
عنترہ	۳۰۸
عنتری	۳۰۹
عنزہ	۳۱۰
عنزۃ	۳۱۰
عنسارہ	۳۱۳
عنصر	۳۱۳
عنصری	۳۱۳
عنقاء	۳۱۸
عنکبوت	۳۱۹

عنوان — صفحه

المنکبوت ۳۲۰
العنابه ۳۲۱
عناز (بنو) ۳۲۲
عنوان ۳۲۶
عنوان (شاعر) ۳۲۶
عنیزه ۳۲۶
عواذله [رك به عوذلی] ۳۲۸
عوارض ۳۲۸
العوازم ۳۳۰
العواصم ۳۳۱
العوالق [رك به عولقی] ۳۳۲
العوابر ۳۳۲
عوانه بن الحکم الکلبی ۳۳۳
عوج ۳۳۴
العود ۳۳۴
عوذلی ۳۴۱
عوض ۳۴۲
العوفی ۳۴۲
عول ۳۴۵
عولقی ۳۴۵
عهد ۳۴۷
عیاض بن موسٰی ۳۵۱
عید ۳۵۲
عید الاضحٰی ۳۵۳
عید بیرام [رك به بیرام] ۳۵۳
عیدالفطر ۳۵۴
عیدروس ۳۵۵
العیدروسی [رك به عیدروسی] ۳۵۹
عیذاب ۳۵۹
عیسٰی ۳۶۰
عیسٰی بن دینار ۳۷۳

عنوان — صفحه

عیسٰی بن الشیخ ۳۷۹
عیسٰی بن علی [رك به علی بن عیسٰی] ۳۷۷
عیسٰی بن عمر ۳۷۷
عیسٰی بن موسٰی ۳۷۸
عیسٰی بن المهنا ۳۷۹
عیسٰی نهر ۳۸۰
عیساوی: (عیسوی) [رك به نصارٰی] ۳۸۱
العیساویه (العیسویه) ۳۸۱
عیساویه (عیساوی) ۳۸۳
عین [رك به ع] ۳۸۹
عین (اصطلاح فلسفه) ۳۸۹
عین (اصطلاح طب) ۳۹۰
عین (نظر بد) ۳۹۲
عینات ۳۹۳
عین التمر ۳۹۴
عین تمشنت ۳۹۶
عین جالوت ۳۹۶
عین الجر ۳۹۸
عین ذردم ۳۹۹
عین دلفه ۴۰۰
عین الدبن ۴۰۰
عین زربه ۴۰۲
عین شمس ۴۰۲
عین طاب ۴۰۵
عین موسٰی ۴۰۷
عین الورده ۴۰۸
عینی ۴۰۸
العینی ۴۰۹
عیار ۴۱۰
العیاشی (ابو سالم) ۴۱۱
العیاشی (ابو نصر) ۴۱۲

عنوان	صفحه
غ	۴۱۵
غاب	۴۱۵
غارم	۴۱۶
غازان محمود [غازان خان]	۴۱۷
غازی	۴۱۸
غازی (شاہ عراق)	۴۲۱
غازی [رکّ بہ الملک الظاہر]	۴۲۱
غازی سیف الدین (بن عمادالدین)	۴۲۱
غازی سیف الدین (بن قطب الدین)	۴۲۲
غازی (علی پاشا) [رکّ بہ علی پاشا]	۴۲۳
غازی پور	۴۲۳
غازی چلبی	۴۲۳
غازی خان	۴۲۴
غازی الدین حیدر	۴۲۵
غازی الدین خان	۴۲۶
غازی گرای اول	۴۲۶
غازی گرای ثانی	۴۲۶
غازی گرای ثالث	۴۲۸
غازی محمد	۴۲۹
غازی میاں	۴۲۹
غازیة	۴۳۱
غاشیة	۴۳۱
الغاشیة	۴۳۱
غافر [رکّ بہ المؤمن (سورة)]	۴۳۳
الغافر	۴۳۳
الغافقی	۴۳۳
غالب	۴۳۴
غالب اسمعیل	۴۴۲
غالب پاشا	۴۴۳
غالب دده	۴۴۳
غالب بن صَعْصَعَة	۴۴۴
غالب بن عبدالرحمٰن الصّقابی	۴۴۶
غالی [رکّ بہ شیعہ]	۴۴۷
غامد	۴۴۷
غانہ	۴۴۸
غانہ (ب ـ اشاعت اسلام)	۴۵۱
غانیہ (بنو)	۴۵۳
غُبار	۴۵۷
الغُبار [رکّ بہ حساب الغبار]	۴۵۷
غُبرینی	۴۵۷
غُجدُوان	۴۵۸
غُجدُوانی	۴۵۸
غُدامس	۴۶۰
غُدیر الخم	۴۶۰
غُراب	۴۶۱
الغُراب	۴۶۳
غُرابیہ	۴۶۳
غرب	۴۶۴
غربیة	۴۶۴
غرجستان	۴۶۵
غردایہ	۴۶۶
غرش [رکّ بہ غروش]	۴۶۸
غرماء [رکّ بہ غارم]	۴۶۸
غرناطہ	۴۶۸
غُروش	۴۷۰
غریب	۴۷۲
غریب شاہ شئے	۴۷۲
الغُریض	۴۷۳
غُز	۴۷۴
غزاة یا غزوہ	۴۷۷
غزال	۴۷۷

عنوان	صفحه
الغزالی	۳۷۹
الغزالی (احمد بن محمد)	۳۸۱
الغزالیؒ (امام ابوحامد محمد ابن محمد)	۳۸۲
غزالی	۳۹۰
غزل	۳۹۱
غزنہ [غزنی یا غزنین]	۵۱۱
غزنہ	۵۱۵
غزنوی، عبداللہ	۵۱۷
غزنویہ	۵۲۱
غزنوی دور کا فن اور یادگاری عمارتیں	۵۲۸
غزوات [رک بہ غزاۃ یا غزوہ]	۵۳۱
الغزولی	۵۳۱
غزوہ	۵۳۱
غسان	۵۳۲
الغسانی	۵۳۶
الغسانیہ	۵۳۶
غسل	۵۳۷
غسیل الملائکۃ	۵۳۷
غصب	۵۳۸
الغضنفر	۵۳۸
غطفان	۵۳۹
غفار	۵۴۱
غفار	۵۴۲
غفاری	۵۴۲
غفران ماب	۵۴۲
غفور	۵۴۹
غفوری مجید	۵۴۹
غلافنہ	۵۵۰
غلام	۵۵۱
غلام احمد، مرزا، قادیانی	۵۵۱
غلام ثعلب	۵۵۱
غلام حسین خان	۵۵۲
غلام حسین سلیم زید پوری	۵۵۲
غلام حسین مسعودی (بگٹی)	۵۵۳
غلام حیدر بخاری	۵۵۳
غلام خلال	۵۵۵
غلام رسول، مولوی	۵۵۶
غلام رسول، مولوی (قلعہ)	۵۵۷
غلام سرور، مفتی	۵۵۷
غلام فرید [رک بہ فرید]	۵۵۹
غلام قادر روہیلہ بن ضابطہ خان	۵۵۹
غلام محی الدین بگوی، مولانا	۵۶۱
غلام محی الدین قصوری، مولانا	۵۶۲
غلامان (خاندان)	۵۶۳
غلامی	۵۶۳
غلچہ	۵۷۶
غلزئی	۵۷۷
غلطات مشہورہ	۵۸۰
غلطہ [رک بہ قسطنطینیہ]	۵۸۱
غلطہ سرای	۵۸۱
غمارہ	۵۸۳
غمدان	۵۸۳
غمگین	۵۸۵
غناء [رک بہ فن، موسیقی]	۵۸۷
غنی [رک بہ الاسماء الحسنی]	۵۸۷
غنی کشمیری	۵۸۷
غنی بن اعصر	۵۹۲
غنیمۃ	۵۹۳
غنیمت کنجاهی	۵۹۳
الغوار	۵۹۶
غوازی [رک بہ غازیہ]	۵۹۷
غوث	۵۹۷

عنوان	صفحة	عنوان	صفحه
غور	٥٩٧	غیاث الدین تغلق اول	٦١٢
الغور	٥٩٧	غیاث الدین تغلق شاه ثانی	٦١٣
غوری، خاندان مالوه	٥٩٨	غیاث الدین منصور بن صدرالدین	٦١٥
غوری (ملوکِ غور)	٥٩٩	غیار	٦١٤
الغُوطة	٦٠٦	غیب	٦١٤
غُول	٦٠٨	غیبة	٦١٨
غواصی	٦٠٩	غبطه	٦١٨
غیاث الدین بلبن وغیره [رک به بلبن، کیخسرو، محمد وغیره]	٦١٢	غیلان بن عقبه [رک به ذوالرمة]	٦١٩
		غیلان بن مسلم	٦١٩

جملہ حقوق بحق جامعہ پنجاب محفوظ ہیں

مقالہ نگار یا کسی اور شخص کو کلی یا جزوی طور پر اس کا کوئی مقالہ یا تعلیقہ یا اس کے کسی حصے کا ترجمہ شائع کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

طبع: اوّل

سال طباعت ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵ء

مقام اشاعت: لاہور

ناشر: رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور

طابع: مسٹر جاوید اقبال بھٹی، ڈی جی آر ٹیکنالوجی، اے ایم آئی او پی (لنڈن)، ناظم مطبع

مطبع: پنجاب یونیورسٹی پریس، لاہور

Urdu

Encyclopaedia of Islam

Under the Auspices

of

The University of The Punjab Lahore

Vol. XVIII

(Lahore...... Mahmil)

1405/1985
2nd Print 1428/2007